

CITP

Cahiers Internationaux de Théologie Pratique

Publication scientifique en ligne

Série « Recherches »

Groupes bibliques, lien social
et chemins de sens
La lecture biblique partagée, vecteur de
transformations individuelles et collectives

Chantal PAISANT (éd.)

n°
31.2

MIS EN LIGNE EN :

Février 2023

Chantal PAISANT

GROUPES BIBLIQUES, LIEN SOCIAL ET CHEMINS DE SENS
LA LECTURE BIBLIQUE PARTAGÉE, VECTEUR DE
TRANSFORMATIONS INDIVIDUELLES ET COLLECTIVES

FICHER 2

Des chemins de lecture qui transforment les cheminants des Écritures.

La lecture transformatrice, une aventure risquée

(Seconde partie, Chapitre IV)

Fichier 1

Remerciements
INTRODUCTION

PREMIÈRE PARTIE
DES ITINÉRAIRES SINGULIERS ET DES DYNAMIQUES
CONVERGENTES

Introduction

TROIS *LIEUX* D'ARTICULATION DU SENS D'UNE FIDÉLITÉ

CHAPITRE I
LE SENS DE L'AFFILIATION DANS UN ITINÉRAIRE INTÉRIEUR :
UN NOUVEAU COMMENCEMENT

CHAPITRE II
LE SENS DU PARTAGE BIBLIQUE DANS LE MONDE
D'AUJOURD'HUI : UNE PRATIQUE ENGAGÉE

CHAPITRE III
LE SENS DU VÉCU DANS LE PRÉSENT DES RENCONTRES AU
FIL DU TEMPS : ÊTRE EN CHEMIN EN BIBLE AVEC D'AUTRES

Conclusion

LA RELIANCE GÉNÉRATRICE, CLÉ DE VOÛTE D'UNE TRIPLE
DYNAMIQUE DE TRANSFORMATION

INDEX DES AUTEURS CITÉS FICHER 1

Fichier 2

SECONDE PARTIE DES CHEMINS DE LECTURE QUI TRANSFORMENT LES CHEMINANTS DES ÉCRITURES	5
Introduction à la seconde partie	
<i>SCRIPTURA CUM LEGENTIBUS CRESCIT</i> ET RÉCIPROQUEMENT	7
Selon quels processus ? À quelles conditions ?	7
CHAPITRE IV : LA LECTURE TRANSFORMATRICE, UNE AVENTURE RISQUÉE	11
IV.1. La Bible partagée, « Bible vivante » / « Torah vivante »	15
<i>Retour vers les témoignages et questions</i>	15
<i>1a. Canon et communauté, une construction mutuelle</i>	16
Le cas du Nouveau Testament	16
Le canon juif	22
<i>1b. Huit groupes bibliques, deux grandes traditions de lecture</i>	30
<input type="checkbox"/> La tradition de lecture juive	30
<input type="checkbox"/> La tradition de lecture chrétienne	37
<i>1c. Le « Pacte » de lecture. Ses principes</i>	53
<input type="checkbox"/> Une herméneutique de la confiance	53
<input type="checkbox"/> Une liberté interprétative ancrée dans les textes	54
<input type="checkbox"/> Une Vérité inappropriable, la lecture comme chemin : des voies et des voix	55
IV.2. Les voies de la conscience (conscience de soi, conscience éthique), voies libératrices	56
<i>2a. Exister, être soi, (se) comprendre, s'ouvrir à ses possibles</i>	58
<input type="checkbox"/> L'Ens hermeneuticum (Heidegger)	59
<i>Relecture avec nos témoignages : force et limites de la leçon heideggérienne</i>	64
<input type="checkbox"/> Se comprendre par « la médiation de l'univers des signes » (Ricœur)	67
<input type="checkbox"/> Lire : se comprendre devant le texte et recevoir de lui « un soi plus vaste »	75
<i>Relecture avec nos témoignages et point d'orgue</i>	79
<i>2b. Un soi qui répond à un appel</i>	82
<input type="checkbox"/> La littérature, laboratoire éthique	83
<input type="checkbox"/> L'être enjoint et la voix qui appelle	88
<i>2c. Quand le symbolisme donne à penser une interpellation qui responsabilise</i>	94
<input type="checkbox"/> « La liberté selon l'espérance » (Ricœur)	96
<i>Relecture avec nos témoins chrétiens</i>	104

□	La liberté dans le non-choix de la responsabilité (Levinas)	110
□	La responsabilité face à l'Histoire (É. Amado Levy-Valensi)	121
	Relecture avec nos témoins juifs et chrétiens	124
	IV.3. Les voies de l'impondérable (l'imprévisible, le non mesurable, le sans prix), voies de la vie	131
	3a. <i>La créativité interprétative</i>	133
□	Quand lire c'est faire : travail d'explorateur-découvreur, de coopérant-répondant, travail initiatique	133
□	Quand lire la Bible c'est entrer dans la mouvance novatrice de son langage	143
□	Exemples de lectures créatives, en résonance avec la poétique biblique	147
	3b. <i>Le temps créateur, la vie auto-génératrice (Claude Romano, Michel Henry)</i>	160
□	L'événement transformateur	160
□	L'aventure temporelle de la lecture biblique partagée	170
	Relecture croisée des témoignages avec Cl. Romano et M. Henry	182
	3c. <i>Le donné et le recevoir</i>	191
□	Le don qui fait croître (J.-L. Marion)	192
□	La donation ou la raison élargie (Marion, en dialogue avec Romano)	196
□	Le donné qui appelle/l'auto-donation de la vie (Marion, en dialogue avec Henry)	201
	Relecture croisée des témoignages avec Marion, Henry et Romano	206
	3d. <i>Le donné et la reconnaissance : une expérience selon les Écritures ?</i>	213
□	La mutualité du don et la reconnaissance du sans prix (Ricoeur)	214
□	L'appel, le don originaire et la gratitude (A. Caillé, C. Chalier)	218
	Les conditions herméneutiques et intersubjectives d'une reliance génératrice. Inconditionnelle et conditionnée, l'hospitalité comme demeure et comme chemin	224
	INDEX DES AUTEURS CITÉS FICHER 2	231

Fichier 3

SECONDE PARTIE (suite)

CHAPITRE V
LE GROUPE BIBLIQUE ESPACE-TEMPS MULTIRELATIONNEL
TRANSFORMATEUR. UNE VISION DU DÉVELOPPEMENT HUMAIN

V.1. *Homo viator cum legentibus crescit*, quel est ton voyage ?
Approches anthropologiques, psychanalytiques et psycho-spirituelles

V.2. Un groupe biblique en chemin
Approches éducatives et éthiques

V.3. Une chercheuse chemin faisant
Le voyage intergroupe d'une observatrice participante ou la genèse d'un
concept

Conclusion de la Seconde partie
LA RELIANCE GÉNÉRATRICE, UN CONCEPT TRANSFÉRABLE ?

CONCLUSION
LE GROUPE BIBLIQUE, LABORATOIRE D'UNE COMMUNAUTÉ DE
SENS OUVERTE OÙ LIRE, RELIER, TISSER ET PENSER LES LIENS QUI
FONT CROÎTRE EN HUMANITÉ

SOURCES PRIMAIRES (profils des témoins, dates des entretiens)

INDEXE DES AUTEURS CITÉS FICHER 3

BIBLIOGRAPHIE

SECONDE PARTIE

DES CHEMINS DE LECTURE QUI TRANSFORMENT LES
CHEMINANTS DES ÉCRITURES

« Je sçay bien qu'à le prendre à la lettre, ce plaisir de voyager porte tesmoignage d'inquietude et d'irresolution. Aussi sont ce nos maistresses qualitez, et praedominantes. »

Montaigne¹

¹ MONTAIGNE, *Essais*, éd. Pierre Villey et V.-L. Saulnier, 3^e éd., Paris, PUF, 1978, III,9, 988b.

Introduction

SCRIPTURA CUM LEGENTIBUS CRESCIT ET RÉCIPROQUEMENT

Selon quels processus ? À quelles conditions ?

En référence à l'adage fameux de saint Grégoire le Grand¹, « L'Écriture croît avec ses lecteurs », la pointe de ma thèse ajoute et souligne « et réciproquement »². Dans les groupes qui nous occupent, la lecture biblique partagée instaure un double effet en retour : le sens du texte se déplie dans un acte de lecture ouvrant le sujet lecteur à une nouvelle compréhension de lui-même, de son histoire et de ce qui lui est essentiel, et les potentialités de sens de l'Écriture se démultiplient dans la lecture en regards croisés qui à son tour fait grandir la communauté de lecteurs et chacun de ses membres.

Au-delà de ce constat qu'autorisent les témoignages recueillis, il convient d'éclairer les *processus* à l'œuvre dans cette triple transformation (du sens, du sujet, du collectif) et d'en préciser les *conditions* incontournables ou

¹ Pape de 590 à 604. Il fut le principal théoricien des quatre sens de l'Écriture. L'adage exprime l'un des grands thèmes de réflexion de saint Grégoire, il constitue le point d'orgue des vingt-deux homélies sur Ézéchiël prononcées à Rome fin 593-début 594 : « *Quanto ipse in Scriptura sacra profecerit, tanto haec eadem Scriptura sacra proficit apud ipsum* » (« plus un saint progresse dans l'Écriture sainte, plus l'Écriture même progresse avec lui »), *Homélies sur Ézéchiël*, I, Paris, Cerf (SC 326), 7, 8, p. 245 ; « *Dicta igitur sacri eloqui, cum legentium spiritu excrescunt* » (« les dits de l'éloquence sacrée croissent avec l'esprit des lecteurs »), 7,10, p. 251.

² Cet effet en retour de la lecture sur le lecteur était ainsi compris par les Pères de l'Église. Pier Cesare BORI, qui cite l'adage grégorien, parle à ce propos de « circularité des sens » de l'Écriture dans l'exégèse patristique, faisant du lecteur un *Homo viator* sur un chemin de perfectionnement spirituel. Cf. BORI Pier Cesare, *L'interprétation infinie. L'interprétation chrétienne ancienne et ses transformations*, Paris, Cerf, 1981.

favorables. Cette transformation tridimensionnelle invite à approfondir l'anthropologie sous-jacente aux choix épistémologique et méthodologique qui ont présidé à mon enquête, au regard des résultats de cette dernière. Elle invite aussi à penser les possibles apports des expériences de lecture biblique partagée dans le champ de l'éducation.

Nous procéderons en deux grandes étapes : en partant d'abord de la spécificité de l'expérience de lecture biblique partagée, dans ses effets transformateurs et sa créativité ; puis en examinant les questions plus générales qu'elle pose : celles des médiations culturelles et relationnelles dans un développement humain et spirituel tout au long de la vie ; celles de la transmission et de l'innovation, de l'autonomie et de l'interdépendance ; celles de l'autre dans la relation, de la coresponsabilité et de l'indétermination propre à la vie de l'esprit, comme à toute création.

Le chapitre IV, « La lecture transformatrice, une aventure risquée », se centre sur le triangle dialogique *Texte - Lecteur - Lecteurs entre eux*. En relisant l'expérience de nos témoins sous le feu croisé de philosophes herméneutes et phénoménologues, ce chapitre interroge les processus de changement, d'avènement du *nouveau*, dans ces interactions (nouvelle intelligence des textes, autre regard sur soi et sur l'autre, être-ensemble nouveau). Il précise les conditions herméneutiques et intersubjectives d'une *reliance génératrice* (de transformations individuelles et collectives).

Le chapitre V, « Le groupe biblique, espace-temps multi-relationnel transformateur. Une vision du développement humain » modifie la focale. Centré sur les rapports entre le collectif et le sujet, il envisage le groupe en

tant qu'alliance dans un but commun et ses rencontres comme un espace-temps relationnel *institué*. Au rôle tiers du texte, s'ajoute celui du dispositif médiateur des échanges entre participants. Cette seconde étape de réflexion articule l'approche psychanalytique puis éducative en tenant compte de toutes ces dimensions. Du point de vue de la psychanalyse et de l'anthropologie culturelle, à quels besoins humains fondamentaux, et particulièrement ceux de l'homme contemporain, répondent de micro-organisations, tels que les groupes bibliques de notre enquête ? Avec quel rôle et quel risque pour l'autonomie du sujet, quelles forces de cohésion, possiblement aliénantes, et quels ressorts créatifs dans le groupe ? Sur le plan éducatif et pédagogique, dans l'organisation et l'animation des rencontres, quelles conditions praxéologiques, interrelationnelles et éthiques favorisent un développement individuel et collectif et la fécondité des échanges ?

À chaque étape de cette investigation, la réflexion repart des données empiriques (les convergences entre les témoignages d'expérience recueillis, les modalités de fonctionnement des groupes observés). Les questions qu'elles posent et la complexité des phénomènes de transformation appellent ces éclairages théoriques complémentaires.

En dernière instance, il m'apparaît cohérent de boucler une fois de plus la boucle, en relisant l'expérience de l'observatrice *participante* que je fus : voyageuse transfrontière, impliquée dans des démarches de lecture parfois dépaysantes, dans la vie des groupes qui m'ont accueillie, dans des rencontres avec des personnes, avec des textes bibliques (re)découverts, et aussi avec des auteurs découverts ou relus au fil de ma de recherche.

Une aventure intellectuelle, spirituelle et humaine, partie prenante de la genèse du concept *reliance génératrice* et qui, dans le prolongement de ce parcours, a permis d'en questionner la transférabilité au-delà du cas particulier de groupes de lecture biblique.

CHAPITRE IV

LA LECTURE TRANSFORMATRICE, UNE AVENTURE RISQUÉE

Tant que tu n'attrapes que ce que tu as lancé toi-même
tout n'est qu'habileté et gain de peu ;
mais quand soudain tu reprendras
la balle qu'une partenaire éternelle t'a lancée,
dans un élan à la précision accomplie,
tel l'un de ces arcs de pont par Dieu lancé, le centre
même de toi, c'est alors seulement
que savoir rattraper te fera souverain -
non de toi-même, mais d'un monde.
Et si même il était en ton pouvoir
de relancer, fort et courageux,
non, plus miraculeux encore,
si tu oubliais force et courage
et tu avais *déjà* relancé... [...]
alors dans ce risque encouru
tu deviendrais partenaire à la juste hauteur.

Rainer Maria Rilke¹

La lecture biblique partagée est une aventure risquée. Elle est au risque d'une confrontation déstabilisatrice : confrontation à des textes qui interpellent, résistent et questionnent ; confrontation à l'autre, sa lecture, sa personne, qui me bousculent ; confrontation à un inconnu en moi-même,

¹ RILKE Rainer Maria, *Œuvres poétiques et théâtrales*, éd. Gérald Stieg (dir.), Paris, Gallimard (Bibliothèque de la Pléiade), 1997, p. 900.

lorsque le texte m'atteint au vif de mon être et que par là même je lui ai *déjà* répondu... La transformation de soi dans la relation au texte, à soi-même et à l'autre est à ce prix : l'inattendu fait partir du voyage. C'est d'une aventure herméneutique, relationnelle et spirituelle qu'il s'agit.

Tenter de rendre compte, sur le plan philosophique, de cette dynamique transformatrice est le but de ce chapitre IV.

Mais comment *mettre en dialogue* des types d'énoncés aussi disparates ? D'un côté, des témoignages d'expériences de lecture imbriqués dans des histoires de vie et qui sont le fait de lecteurs ni spécialistes des études bibliques, ni philosophes de métier ; de l'autre, des discours de philosophes patentés, herméneutes et/ou phénoménologues susceptibles d'éclairer ces expériences, mais dont les concepts ne sont pas isolables de l'histoire de leur pensée, elle-même partie prenante d'une histoire de la philosophie. Et dans l'histoire de l'herméneutique philosophique et de la phénoménologie au XX^e - début XXI^e siècle, quels philosophes retenir ?

Le corpus des témoignages recueillis constituant la source première de ma recherche, les choix qu'impose la constitution du corpus philosophique partenaire de ce dialogue ne peuvent être dictés que par le premier, le chercheur-interprète assumant un rôle de *truchement* entre deux langages, deux types de discours, dans une démarche d'interpellation réciproque.

C'est en maintenant l'ancrage dans l'expérience vive des témoins, en repartant à chaque étape de réflexion de ce qui m'apparaît caractéristique de cette expérience et des questions qu'elle pose que je convie tour à tour tel et tel philosophes, chaque apport contribuant à en donner à comprendre,

montrant ses limites et appelant un éclairage différent et complémentaire, sans que ce feu croisé épuise la complexité de cette expérience.

À commencer par cette expérience d'une transformation dont les témoins se découvrent acteurs : une Bible lettre morte, éventuellement objet de curiosité muséographique, devenant une Bible vivante ; un sentiment d'appartenance s'approfondissant dans la conscience nouvelle d'un héritage transmis et dans une appropriation où la Bible prend vie. Cette expérience centrale demande en première instance (IV.1) à expliciter les liens dynamiques entre la construction d'une identité communautaire et la reconnaissance de ses textes fondateurs - ceci, dès la constitution des canons de référence ; à resituer les pratiques de lecture de nos groupes dans des traditions de lectures bibliques - juive, protestante, catholique - et dans l'histoire de l'exégèse biblique. Autour de ces questions historico-culturelles et herméneutiques, je convierai Paul Ricœur, Emmanuel Levinas et des biblistes (historiens, philosophes ou théologiens) grands connaisseurs des traditions de lecture juive ou chrétienne. Cette première exploration permettra de définir le « Pacte de lecture partagée » ouvrant les voies d'une intelligence plurielle des textes, dans une communauté interprétante riche de sa diversité.

Un deuxième trait, caractéristique des expériences de lecture des témoins rencontrés, tient à la fois au désir de comprendre, se comprendre, et aux dimensions littéraires du corpus biblique. Il questionne, au cœur même de l'acte de lecture, le rôle des récits bibliques dans la transformation de soi, ces récits qui me parlent, m'orientent éthiquement et contribuent à donner sens aux *récits de soi*. En cette deuxième étape (IV.2), après Heidegger,

l'herméneutique philosophique et biblique de Paul Ricœur et des spécialistes de la pensée juive (André Neher, Emmanuel Levinas, Éliane Amado Levy-Valensi) seront mes fils rouges pour explorer ce que je nomme « les voies de la conscience » (conscience de soi, conscience critique, conscience éthique). Dans les interactions entre texte et lecteur et lecteurs entre eux, elles s'éprouvent, explicitement par les témoins, comme voies « libératrices ». Elles engagent une responsabilité de *répondant* à un appel qui vient d'un Autre, et que les différentes approches philosophiques mobilisées mettent en question.

Un troisième trait, constitutif de l'expérience de lecture partagée, est sous le signe de l'*imprévu* et du *donné* (la « surprise », le « cadeau ») : surgissement de l'émotion, effraction de l'Absolu, inattendu des interprétations singulières, éclosion non programmable d'une œuvre de lecture - d'un texte nouveau. Je nomme ces différentes dimensions « les voies de l'impondérable », au double sens de l'imprévisible et du non-mesurable, du sans-prix. Elles sont éprouvées par les témoins comme *voies de la vie*, source de *joie* et de *reconnaissance-gratitude*. Elles invitent à interroger les interactions entre poésie biblique et créativité interprétative ; la temporalité des transformations de soi, et notamment le rôle des événements ; les liens entre la vie, le sens et un donné qui fait croître ; la dynamique du don et de la reconnaissance dans la transformation des relations au sein du groupe. Cette troisième étape de réflexion (IV.3) appellera à croiser les apports de philosophes tels que Claude Romano, Michel Henry, Jean-Luc Marion,

Catherine Chalier, du dernier Ricœur et de la sociologie du don (dans la filiation de Marcel Mauss, Alain Caillé).

Ce parcours de relectures des témoignages permettra de récapituler (en conclusion) les conditions d'émergence du *nouveau* : conditions du rapport au texte, à soi-même et à l'autre, à de qui arrive, non suffisantes mais incontournables, d'une *reliance génératrice* (de transformations individuelles et collectives), qui fait du groupe biblique une *communauté vivante*. J'inviterai ici Jacques Derrida.

IV.1. La Bible partagée, « Bible vivante » / « Torah vivante »

Retour vers les témoignages et questions :

L'analyse des témoignages a mis en évidence cette expérience commune : la découverte d'une Bible vivante. Vivante parce que ses vieux textes continuent à faire sens pour des hommes et des femmes d'aujourd'hui ; vivante parce que sa lecture met la pensée en mouvement, donne à vivre une passion des textes, suscite des émotions ; vivante de la pluralité des lectures où chacun reçoit et comprend différemment le texte. Bible vivante dont se perçoit aussi la capacité à relier le microcosme du groupe biblique à plus vaste que lui dans l'espace et le temps : pour les uns, aux communautés juives qui d'hier à aujourd'hui la lisent dans les synagogues et maisons d'étude ; pour les autres, aux premières communautés chrétiennes qui ont transmis ces textes, à celles qui avant nous les ont lus, à une Église contemporaine en devenir.

Reste que le rapport à la Bible, côté juif et côté chrétien, n'est pas exactement du même ordre. Les démarches de lecture de nos groupes s'inscrivent dans des traditions de lecture différentes, que par ailleurs les recherches bibliques ont fait évoluer. Le « Pacte de lecture » qui fédère le groupe biblique s'inscrit dans cette double histoire. Quels en sont les principes de base ? En quoi constituent-ils les ressorts décisifs d'une lecture *vivante*, c'est-à-dire à la fois inépuisable et transformatrice ?

1a. Canon et communauté, une construction mutuelle

L'un des écarts entre les lectures juive et chrétienne de la Bible tient non seulement à l'extension mais à la conception du canon de référence. Des canons dont la constitution historique est allée de pair avec la construction des identités d'appartenance. Un Livre, des livres dont une communauté reconnaît la canonicité et où, ce faisant, elle se reconnaît elle-même. Une communauté qui dans la lecture de ses textes fondateurs ne cesse d'approfondir ce qui la rassemble. Le point commun est là.

Le cas du Nouveau Testament

Le terme même de *canon* (*regula*, « règle ») dit le caractère normatif, constitutif de l'autorité de la collection, définitivement close et fixe de textes, nommée Bible. Quid des écrits intertestamentaires, évangiles apocryphes et autres textes découverts depuis la clôture ? « Le canon biblique entre le texte

et la communauté¹ » : tout se joue dans ce « entre », dit Ricœur, choisissant à dessein ce titre pour problématiser la question des rapports entre canon et communauté. Le soupçon d'arbitraire tient à l'effet cercle : une communauté déciderait de ce qui la fonde ; une institution ecclésiale trancherait souverainement le choix des textes qui la désigneraient comme instance de décision. L'anglais permet de situer et de détendre le nœud du problème, en distinguant : *authority* (*pouvoir*) induisant l'idée d'*obéissance* ; et *authoritative* (à propos d'une œuvre, d'une source, d'un auteur *faisant autorité*) - notion intégrant celle de *reconnaissance*.

L'autorité du corpus canonique de leur tradition (catholique ou protestante) ne pose pas question à nos témoins chrétiens qui en reconnaissent par ailleurs l'hétérogénéité comme le fait d'une histoire. C'est précisément cette *adhésion globale* qu'éclaire l'analyse de Ricœur, envisageant les liens entre communauté et statut des textes en termes de construction mutuelle.

La canonisation, un processus socioculturel et historique :

Ricœur définit quatre conditions de l'*autorité textuelle*. La première est l'acte de collecter, sélectionner les textes. C'est le propre de toute bibliothèque (telle celle qui constitue le Livre Bible) de choisir, conserver, les livres mis à disposition des lecteurs dans le temps. La deuxième est la constitution de traditions de lectures et d'interprétation. Les écoles de philosophie de la Grèce antique - l'Académie de Platon, le Lycée d'Aristote,

¹ Titre de la contribution de Paul RICŒUR à l'ouvrage codirigé par Jean-Claude ESLIN et Catherine CORNU, *La Bible, 2000 ans de lectures*, Paris, Desclée de Brouwer 2003, p. 93-116.

le Portique de Zénon de Kition, le Jardin d'Épicure - en sont des exemples. Du modèle Maître-disciple, fondé sur un enseignement oral soutenu par des relectures de textes, commentaires et citations, se dégage la troisième condition : la *reconnaissance* de la supériorité d'une œuvre qui en fait une œuvre maîtresse et de son auteur un maître à penser. Elle donne « la clé de la notion acceptable d'autorité ¹ ». La quatrième condition est la prise en charge des conflits d'interprétation par des communautés historiques, construites sur une mémoire et arbitrant ce type de conflits. De telles communautés, une fois devenues des institutions, peuvent faire basculer la reconnaissance de l'autorité d'une œuvre vers l'obéissance à leur propre autorité, légitimant ainsi le soupçon d'arbitraire. Mais avant cela, c'est le processus d'institutionnalisation et de canonisation qu'il s'agit d'examiner.

La question pour Ricœur n'est pas tant celle de la collection bouclée (27 livres, pas un de plus, pour le Nouveau Testament) que celle de la *canonicité* et de ses critères. Sa préoccupation est de faire prévaloir « la genèse du sens sur le résultat final² ». En s'appuyant sur les travaux d'historiens, il met en exergue l'enjeu du devenir Église. À ce titre, son propos intéresse la dynamique interne et externe de nos groupes chrétiens, confrontés aux enjeux contemporains du faire Église.

Pour la première génération chrétienne, les textes faisant autorité sont les Écritures juives (*graphai*, cf. l'expression *gegraptai*, « il est écrit »). Sont nommés la Loi, les Prophètes, les Psaumes (2Tm 3,16 ; 2P 1,20). Sont aussi

¹ Cf. RICŒUR Paul, « Le canon biblique entre le texte et la communauté », *op. cit.*, p. 101.

² *Ibid.*, p. 102.

reconnues et transmises des « paroles de Jésus » (*logia*¹), des listes de récits de miracles, des formules de profession de foi. Dans un contexte où la parole a plus de poids que l'écrit, le témoignage des disciples est essentiel - avec le cas particulier de Paul dont la vision de Damas fait un apôtre. À partir des années 50 environ, des lettres de Paul circulent, les évangiles s'élaborent dans les décennies suivantes². Fin I^{er}-début II^e siècle, existe une première littérature chrétienne : les principales épîtres pauliennes, les quatre évangiles et les Actes des apôtres constituent un pré-canon faisant autorité avant toute clôture³. Si la clôture du canon juif a pu servir d'exemple, dans le choix des textes ce sont leurs usages religieux (liturgie, prédication) qui ont assuré leur autorité implicite, l'autorité suprême étant avant tout celle des paroles et gestes de Jésus, et ensuite seulement la garantie que ces actes sont conservés dans des livres méritant la confiance du lecteur. « *Confiance* du lecteur : acte de *reconnaissance*⁴ » - notion essentielle, à la base du « Pacte » de lecture partagée dans un groupe biblique.

¹ Les travaux faisant l'hypothèse d'une « source Q » (*Quelle, source*, en allemand), ignorée par Marc et qui aurait inspiré Luc et Matthieu, mettent en évidence une série d'items constituée essentiellement de *logia*.

² Les exégètes s'accordent aujourd'hui pour considérer que l'évangile de Marc, le plus ancien, aurait été rédigé vers 70, ceux de Matthieu et de Luc dans les années 80-90, celui de Jean dans les années 90.

³ Cette clôture fut officialisée, dans les Églises latines, par les synodes de Carthage de 397 et 419. Du côté des Églises grecques, la *Lettre festale* 39 d'Anastase d'Alexandrie (en 367) est la plus ancienne attestation d'un ensemble de 27 livres. De part et d'autre, l'intégration ou non de l'Apocalypse dite de saint Jean donna lieu à de longs débats, liés à la lutte contre le millénariste montaniste.

⁴ RICŒUR Paul, « Le canon biblique entre le texte et la communauté », *op. cit.*, p. 103 (c'est moi qui souligne).

Par ailleurs, les besoins apologétiques face aux diverses contestations ont imposé des choix. Divers prédicateurs influençant des communautés chrétiennes tout juste fondées (Paul en témoigne), la gnose, Marcion éliminant les écritures juives et réduisant le message chrétien à l'évangile de Luc, les écrits des apocalypticiens et autres inspirés montanistes, les philosophies païennes, autant de courants de pensée relançant la question : quels livres pour quelle doctrine ? Au III^e-tout début IV^e s., les persécutions allaient dramatiquement aiguïser la question identitaire, telle celle de Dioclétien (en 303) mettant en demeure de s'identifier par ses livres sacrés, et donc « de décider en conscience si on se réclamait de l'évangile de Jean ou de celui de Thomas » : « Épreuve de vérité qu'on peut dire existentielle au sens fort », dit Ricœur, où le témoin se révèle dans le martyre dans un retour tragique au sens étymologique du mot¹. »

Entre textes canoniques et communauté, un cercle herméneutique :

Il est remarquable que le canon du Nouveau Testament ait assumé dans sa clôture officielle (IV^e s.) une pluralité interne, celle de quatre évangiles, celles des genres littéraires (évangiles, épîtres, Apocalypse), celle de théologies implicites dans les différents textes. Au travers même de cette pluralité, la canonicité se caractérise par des traits permanents permettant de dire ce qui fait *règle*, « règle de foi », « règle de vérité » : l'accord sur le kérygme (l'annonce de Jésus comme Christ, Seigneur et Sauveur), le témoignage des

¹ RICŒUR Paul, « Le canon biblique entre le texte et la communauté », *op. cit.*, p. 104 (*martyros*, en grec, *témoin*).

apôtres, l'usage cultuel des textes dans l'Église au sens large (les communautés chrétiennes).

Si cercle il y a bel et bien, c'est d'un *cercle herméneutique* qu'il s'agit : « Un cercle d'interprétation, en vertu duquel une communauté s'interprète elle-même en interprétant ses textes¹. »

Cette dynamique d'interprétation/auto-interprétation demeure active au-delà du processus historique de constitution du canon. Elle est particulièrement relancée dans les périodes de crise. Le contexte actuel de sécularisation massive et de fragilisation des institutions ecclésiales la réactive. La (re)connaissance/(rè)appropriation d'un patrimoine commun, soutenant la vocation œcuménique de la plupart de nos groupes chrétiens et les engagements ecclésiaux de leurs membres est un enjeu à la fois *herméneutique et identitaire*, sous le signe d'une double mobilité : revisiter les textes et en les réinterprétant faire émerger une nouvelle conscience chrétienne transcendant les clivages historiques entre catholiques et protestants. La vertu du canon, qui à l'heure des controverses fut de *tenir ensemble* les interprétations en conflit, est aussi de *relier* aujourd'hui et dans une perspective d'avenir ceux qui, par-delà leurs différences, se reconnaissent comme une même communauté que des Écritures rassemblent. Une communauté dont la construction se poursuit dans l'interprétation de ces textes et qui, du point de vue de nos témoins, peut s'élargir dans le partage de

¹ RICŒUR Paul, « Le canon biblique entre le texte et la communauté », *op. cit.*, p. 107.

ce patrimoine avec d'autres chrétiens et personnes en recherche, en dehors de leur groupe biblique.

Le processus de reconnaissance et de mutuelle interprétation entre textes canoniques et communauté d'appartenance apparaît tout aussi clairement dans le cas du peuple d'Israël.

Le canon juif

Marqueur identitaire, force de résistance dans les épreuves, facteur de liens dans la dispersion, telles furent et demeurent les vertus du canon juif.

Notons que le corpus de textes correspondant au Livre aujourd'hui nommé *Bible* n'est jamais désigné comme tel dans les textes bibliques. Ce mot d'origine grecque (*biblia*, « livres ») n'a pas d'équivalent en hébreu. De même que le mot « Bible » n'apparaît pas dans le Nouveau Testament, il n'apparaît ni dans les Écritures hébraïques, ni dans la traduction grecque de la Septante (III^e-II^e siècle av. J-C). On comprend aisément que seule la clôture canonique pouvait permettre de nommer après coup la collection ainsi rassemblée. Mais alors même, il n'y eut pas dans la tradition juive de terme générique pour désigner le canon biblique. L'acrostiche *TaNaKah* - *Torah*, *Nevi'im* (Prophètes), *Ketouvim* (Écrits) - dit d'entrée de jeu le caractère pluriel de l'ensemble correspondant à ce que la tradition chrétienne nommera *Ancien Testament* par opposition au *Nouveau Testament*¹. Cette pluralité est

¹ Dans le Nouveau Testament, l'expression « nouvelle alliance » (*kainê diathêkê*), que saint Jérôme traduira par *Novum Testamentum*, apparaît dans les récits de l'institution de l'eucharistie, en Lc 22,20 et 1Co 11,25. Jérémie (Jr 31,31) parlait déjà d'une « nouvelle alliance » qui serait inscrite dans le cœur de l'homme. Mais, quand en 2Co 3,14 Paul parle de « la lecture de l'ancienne alliance », dans ce contexte, l'expression « ancienne alliance »,

également manifeste dans chacun des sous-ensembles de la Bible hébraïque¹, comme elle est manifeste au sein d'un même livre où cohabitent des versions

que Jérôme traduira par *Vetus Testamentum*, fait clairement référence aux Écritures juives et à la manière dont Paul considère qu'elles sont lues et comprises par les juifs de son temps. Comme l'attestent les citations de l'Ancien Testament dans le Nouveau, les premiers chrétiens connaissaient les Écritures juives dans la traduction grecque de la Septante, née à Alexandrie trois siècles plus tôt dans le milieu juif hellénisé, et largement répandue depuis. Or après la destruction du second Temple (70), le judaïsme allait se rassembler autour du texte hébreu et le standardiser. « De fait, bien des débats d'interprétation entre juifs et chrétiens dans les premiers siècles s'éclaircissent quand on comprend que les chrétiens lisent le grec de la Septante, tandis que les juifs lisent un texte hébreu (ancêtre du texte massorétique) ». Cf. La Nouvelle Bible Segond, édition d'étude, 2015, p. 15. Il a fallu attendre la Vulgate de saint Jérôme (fin IV^e-début V^e s.) pour que les chrétiens disposent d'une traduction latine de leur Ancien Testament établie à partir du texte hébreu de la Bible juive, ou de traductions grecques (comme celle d'Aquila) plus proches du texte hébreu que la Septante.

L'Ancien Testament reconnu par l'Église catholique a intégré des livres de la Bible grecque et comporte en tout 46 livres : 39 dont la langue originelle est l'hébreu (avec quelques courts passages en araméen dans Esdras et Jérémie), et 7 autres ou bien originellement écrits en grec (Sagesse, 2 Maccabées, Baruch) ou probablement en araméen (Tobie) ou bien conservés uniquement dans leur traduction grecque (Siracide, 1 Maccabées). L'Ancien Testament des Réformateurs s'est centré sur le canon hébraïque (dit « canon palestinien ») et est donc plus court que celui des catholiques. En général, les éditions protestantes ne comportent pas les livres dits apocryphes (ou deutérocanoniques) : Tobie, Judith, 1^{er} et 2^e Maccabées, la Sagesse, l'Ecclésiastique (ou Siracide), Baruch, ni certains passages d'Esther et de Daniel. La TOB (Traduction œcuménique de la Bible, entreprise après Vatican II), intègre ces livres et les place à la fin.

¹ La *Torah* ressemble des récits fondateurs et des textes de loi, correspondant aux cinq premiers livres (nommés Pentateuque dans la Septante) : Genèse, Exode, Lévitique, Nombres, Deutéronome ; les *Nebi'im* rassemblent des livres prophétiques et des livres que notre Ancien Testament classe sous l'étiquette "historiques" : Premiers prophètes (Josué, Juges, 1-2 Samuel, 1-2 Rois) et prophètes postérieurs (Isaïe, Jérémie, Ézéchiel, les Douze) ; les *Ketubim* rassemblent des textes poétiques, sapientiaux et "historiques" : Psaumes, Job, Proverbes, Ruth, Cantique, Qohélet, Lamentations, Esther, Daniel, Esdras, Néhémie, 1-2 Chroniques. 36 livres en tout, là où notre Ancien Testament compte 39 livres en hébreu, certains en deux volets (Samuel, Rois et Chroniques) étant comptés comme un seul et même livre dans le canon juif.

différentes d'un récit¹. La pression des événements a dicté la première fonction du canon biblique qui allait progressivement s'élaborer : celle de rassembler l'existant, d'assurer la conservation d'un patrimoine culturel aux moments où l'identité d'Israël était menacée de dissolution.

D'une catastrophe à l'autre (VI^e av. J-C ; 70 ap. J-C) :

Après la prise de Samarie (722/721 av. J-C) et l'engloutissement du royaume du Nord (Israël) par l'Assyrie ; après l'invasion du royaume du Sud (royaume de Juda), la première prise de Jérusalem par Nabuchodonosor et l'exil à Babylone de toute l'élite de la nation (597 av. J-C) ; dix ans plus tard, avec le second siège de Jérusalem (587/586) et l'exil cette fois de la quasi-totalité de la population, la catastrophe suprême fut la destruction du Temple. Comment « à-part-tenir ² » en une appartenance foncière, quand le socle d'une identité nationale et religieuse, la royauté et le Temple, sont effondrés ? Comment assurer la commune identité des fils d'Israël dispersés en petites communautés en terre étrangère ?

La réponse tient en deux mots : rites et écriture. Les deux générations de l'exil (587-v. 530) et les décennies qui ont suivi semblent avoir été des années d'intense travail rédactionnel dont les textes, dans leur rédaction finale, portent la trace. Non seulement préserver une mémoire, collationner l'existant (chroniques royales, récits légendaires très anciens), mais en relisant son

¹ Par exemple dans la Genèse : deux créations de l'homme, trois variantes du récit de la sœur-épouse, dans le cycle d'Abraham et l'histoire d'Isaac.

² Jeu de mots que j'emprunte à Delphine HORVILLEUR, dans *Comment les rabbins font les enfants. Sexe, transmission, identité dans le judaïsme*, Paris, Grasset (Biblio essais, Le livre de poche), 2015, Introduction p. 11.

histoire l'interpréter pour lui donner sens. Intégrer l'histoire des patriarches dans une histoire de l'humanité (Genèse). Relier l'histoire du premier d'entre eux (Abraham) à celle de sa descendance (Gn 15). Narrer les événements fondateurs, la délivrance de l'esclavage égyptien et le don de la *Torah* (la Loi) au désert (Exode), et relire-réécrire cette histoire (Deutéronome) en donnant à comprendre les raisons du désastre actuel : l'infidélité au Dieu unique, Dieu créateur et salvateur, Dieu de l'alliance, donateur de la Loi. Expliciter le sens des rites marqueurs d'identité : le Sabbat du 7^e jour (Gn 2,3 ; Ex 31,3), la circoncision (Gn 17), la Pâque (Pessah, Ex 12,1-20 ; Dt 16,1-8 ; Ez 45,21-24). Ce travail de codification - le Lévitique en témoigne - se poursuivra après le retour à Jérusalem (sous Cyrus, roi de Perse) d'une colonie d'exilés qui reconstruira le Temple et la ville (cf. livres d'Esdras et de Néhémie).

Sous l'égide d'Esdras, prêtre du Temple, et du prophète Ézéchiel, également membre du clergé, s'instaure ce qu'on peut alors seulement appeler le *judaïsme* : une religion monothéiste centrée sur l'écoute-obéissance au Seigneur (Yahvé), son culte en un Temple unique et le respect de sa Loi donnée à Moïse, et où la référence à la *Torah* (le mot signifie *enseignement*) prend une place centrale. Elle va souder l'identité communautaire des exilés de retour et de ceux qui restent en situation de diaspora à Babylone et avec qui des liens demeurent.

Des siècles plus tard, après une longue crise avec le pouvoir romain, c'est cette articulation de l'identité religieuse dans le culte centralisé en un lieu unique, ses sacrifices et son institution sacerdotale, que la destruction du second Temple, en 70, allait rompre. Certains choisirent la résistance jusqu'à

la mort, la voie d'avenir fut celle de l'adaptation et de la mutation¹. Porté par les pharisiens, un nouveau modèle identitaire, celui du *judaïsme rabbinique* s'imposerait peu à peu, de la Palestine à la diaspora. Au Temple, il substituait le Livre. De synagogues en maisons d'étude, telle l'Arche portative pour le peuple d'Israël en route vers la terre promise, il ferait des Écritures et de leur commentaire le lieu de mise en relation avec le divin, où que l'on soit dans le monde².

Torah écrite et Torah orale, clôtures et enjeux interprétatifs :

Dans la tradition juive l'expression « Torah écrite » désigne les Écritures hébraïques (les cinq premiers rouleaux et par extension la Bible tout entière) ; celle de « Torah orale » désigne son interprétation. La constitution des deux corpus canoniques (corpus biblique, corpus des commentaires) s'est étalée dans la durée et à des rythmes différents.

¹ Des récits de haute mémoire, référant l'un à un événement historique, l'autre légendaire, ont ainsi célébré, d'un côté, l'héroïsme de résistants réfugiés dans la forteresse de Massada (en 73) et qui après un long siège choisirent le suicide collectif plutôt que de se rendre à l'ennemi (le pouvoir romain) ; de l'autre, la prise de risque du fameux Yohanan ben Zakkai se faisant emporter dans un cercueil hors de Jérusalem assiégée jusqu'aux pieds du général romain Vespasien qu'il salue du titre d'empereur. Ce dernier, prêt à mettre à mort l'impertinent, voit alors arriver un coursier venu de Rome lui annoncer qu'il était proclamé empereur ! Ledit empereur promettant de lui accorder une faveur, ben Zakkai lui dit : « Donne-moi la ville de Yavne et ses sages », et c'est ainsi, poursuit le récit, qu'il y fonda une maison d'études (*yeshivah*) et un tribunal rabbinique (cf. Talmud *Gittin*, 56 a-b). C'est le fils de Vespasien, Titus, qui écrasera la résistance de Jérusalem. Quoi qu'il en soit, la légende dit avec humour la capacité du judaïsme à renaître de ses cendres, en faisant le deuil du Temple de pierres au bénéfice d'un « temple » d'étude, celui des Écritures et des commentaires rabbiniques.

² Le poète juif Heinrich Heine (second mari d'Hannah Arendt) parlera de « patrie portative » pour décrire le rapport des juifs au Livre après la destruction du second Temple ; cf. HEINE Heinrich, *Écrits autobiographiques* (trad. fr.), Paris, Cerf, 1997, p. 40.

La Torah écrite fit autorité dès la fin du VI^e siècle avant notre ère et une très large partie du corpus hébraïque était reconnu au tournant du I^{er}-II^e siècle de notre ère¹. À ce canon de base s'ajouteraient plus tard quelques livres longtemps demeurés en discussion : les Proverbes, le Qohélet, Esther, le Cantique ne furent intégrés au canon biblique qu'au IV^e-V^e s. de notre ère.

Parallèlement, selon Stéphane Mosès², il est plus que probable que le texte de la Torah ait été aussitôt accompagné de commentaires transmis oralement. Lorsque ces derniers se démultipliant risquèrent d'être oubliés, ils furent mis par écrit. C'est ainsi que la *Mishna* (commentaires des règles juridiques et rituelles de la Bible) se constitua progressivement, du V^e siècle avant notre ère jusqu'à sa codification et sa clôture définitive au II^e siècle. Mais la Mishna avait à son tour donné naissance à tout un monde d'exégèses et de discussions dans les diverses maisons d'étude de Palestine et de Babylonie - un nouveau corpus juridique, éthique et exégétique, resté oral jusqu'au moment où son ampleur exigea qu'il fût lui aussi mis par écrit : « C'est ainsi que fut progressivement codifiée, entre le V^e et le VII^e s. de notre ère, la *Guémara*, vaste complexe de discussions (la plupart en araméen) autour du texte de la

¹ L'hypothèse que l'assemblée de Jamnia (Yahvé) suscitée par ben Zakkai (mort en 80/85) ait joué un rôle décisif dans cette pré-clôture canonique fait l'objet de débats entre historiens.

² Cf. MOSÈS Stéphane, « Quelques principes de l'interprétation rabbinique », dans *La Bible, 2000 ans de lectures, op. cit.*, p. 59-71. Né à Berlin en 1931 et mort à Paris en 2007, Stéphane MOSÈS était professeur émérite du *Franz Rosenzweig research center for German-Jewish culture and literary history* de l'Université hébraïque de Jérusalem. Auteur notamment de *Système et révélation : la philosophie de Franz Rosenzweig*, préface d'Emmanuel Levinas (1982), réédition augmentée, Paris, Verdier, 2016 ; *L'Éros et la Loi. Lectures bibliques*, Paris, Seuil, 1999.

Mishna¹. » Le *Talmud*², en ses deux versions (Talmud de Jérusalem et Talmud de Babylone, le plus complet) rassemble ces deux ensembles.

Parallèlement au Talmud, se développa toute une littérature d'inspiration homilétique, commentant cette fois les textes narratifs de la Bible, et désignée du terme générique de *Midrash*. Des recueils de *midrashim* vont s'élaborer jusqu'au IX^e siècle. Ils constitueront une source essentielle pour les commentaires ultérieures de la Torah³.

Partie prenante du processus de constitution du canon de référence, la question de l'identité communautaire est au cœur du processus d'interprétation. L'analyse de Ricœur à propos du Nouveau Testament est proche de celle de Thomas Römer⁴ à propos de la Bible hébraïque.

En historien, Römer pose la question de l'extension de la Torah : pourquoi n'intègre-telle pas le livre de Josué ? Cette question recouvre, dit-il, « un

¹ MOSÈS Stéphane, « Quelques principes de l'interprétation rabbinique », *op. cit.*, p. 62.

² La *Halakhah* (commentaires philosophiques des règles rituelles, sociales, économiques, juridique, et problèmes concernant les actes à faire/ne pas faire) et l'*Aggadah* (où les commentaires se présentent sous la forme d'apologues et d'adages) constituent les deux grandes formes des textes talmudiques.

³ Ajoutons qu'à l'époque du second Temple, l'*araméen*, langue administrative de l'empire perse, tend à devenir la langue véhiculaire. La population juive, à l'exclusion des lettrés, ne maîtrisant plus suffisamment l'hébreu, l'usage fut de traduire/interpréter en araméen les textes bibliques lus dans le cadre liturgique. Mis ensuite par écrit, le *Targoum* (la racine du mot signifie *traduire*) donna lieu à différents recueils dont l'un des plus connus, le *Targoum Onkelos*, sans doute de la fin du I^{er} siècle de notre ère, acquit un statut canonique.

⁴ Cf. RÖMER Thomas, « La naissance du Pentateuque et la construction d'une identité en débat », dans ARTUS Olivier et FERRY Joëlle (dir.), *L'identité dans l'Écriture. Hommage au professeur Jacques Briand*, Paris, Cerf (Lectio Divina), 2009, p. 21-43. Thomas Römer est titulaire de la chaire « Milieux bibliques » du Collège de France depuis 2007 ; il dirige depuis 2013 l'unité mixte de recherche 7192 « Proche-Orient-Caucase : langues, archéologie, cultures » (CNRS, Collège de France, École pratique des hautes études), et a été nommé administrateur du Collège de France en 2013.

enjeu théologique majeur. Il s'agit de savoir ce qui se trouve au centre de la foi et de l'identité d'Israël : la Loi ou le pays¹. » Le livre de Josué (narrant la conquête armée de la terre de Canaan) laissé en dehors de la Torah, celle-ci se termine sur le rappel de la promesse faite à Abraham et sur la mort de Moïse hors du pays qu'il lui a seulement été donné d'apercevoir (Dt 34). La promesse reste ouverte et la Torah se clôt sur un non-accomplissement que chaque lecteur à chaque génération sera invité à interpréter.

Au-delà de la constitution de leur canon respectif, une identité collective continue à se construire en questionnant ses textes de référence : une identité de peuple interprétant (*peuple de la voyelle*, disait Cathy, Gr3j), une identité de disciples du Christ (« au fond, il n'y a pas longtemps que je peux me dire chrétien », disait Julien, Gr1c). Elle se construit dans une pratique des textes inscrite dans une tradition de lecture multiséculaire.

¹ RÖMER Thomas, « La naissance du Pentateuque », *op. cit.*, p. 40-41. En confirmant des enjeux identitaires et politiques, ces derniers travaux montrent le rôle charnière du Deutéronome entre le Pentateuque et les livres historiques. Il fait l'hypothèse, non pas d'un seul auteur, mais d'une « bibliothèque deutéronomiste » ayant rassemblé et relié des écrits datant des époques néo-assyrienne, babylonienne et postexilique. Cf. « Naissance de la Bible. Anciennes et nouvelles hypothèses », www.college-de-france.fr, Histoire et archéologie, Thomas Römer, chaire Milieux bibliques, cours 2019-2020.

1b. Huit groupes bibliques, deux grandes traditions de lecture

Aussi diverses soient-elles, les démarches de nos huit groupes bibliques, précédemment décrites¹, s'inscrivent dans deux grandes traditions de lecture. La particularité de la lecture juive, depuis toujours, est d'articuler la lecture interprétative du canon biblique et celle des commentaires hérités de la tradition. La lecture chrétienne, quant à elle, se centre sur le canon biblique. Certes cette centration sur la Bible n'a pas la même histoire, côté protestant et côté catholique, il n'en reste pas moins que si elle n'empêche en aucune manière le recours à divers commentaires, ouvrages de biblistes, de théologiens ou d'historiens, ceux-ci n'ont pas le même statut que le Livre. À cette première différence liée à la conception du canon, s'ajoute la différence religieuse. Sur le plan herméneutique, elles questionnent le rapport à la vérité et la notion de *révélation* dans l'une et l'autre traditions.

Analyser les caractéristiques de ces deux traditions de lecture, juive et chrétienne, permettra de préciser, concernant nos groupes bibliques, les conditions communes d'un rapport de fidélité créative à leur tradition respective.

- [La tradition de lecture juive](#)

Quel est le rapport au Livre dans la tradition juive ? Plus largement, qu'est-ce qui caractérise le rapport aux textes canoniques (la Bible et commentaires hérités) ? L'analyse de Stéphane Mosès (article déjà cité) et les introductions

¹ Voir *supra*, Fichier 1, Chap. II.1. L'effet fédérateur. Vocation collective du groupe et autonomie individuelle, p. 138-180.

de Levinas à ses propres lectures talmudiques et aux travaux de David Banon¹ sur le Midrash mettent en évidence trois traits spécifiques, observables dans la démarche de le Gr3j (qui se définit comme groupe d'*exégèse juive traditionnelle*).

La totale signifiante et la dialectique de l'écrit et de l'oral :

À côté des interprétations bibliques de type juridique, éthique et philosophique, et aussi hermétiques soient-elles parfois, la tradition juive a développé des interprétations beaucoup plus ésotériques. La Kabbale, dont l'œuvre maîtresse est le *Sepher Zohar (Livre de la splendeur)*, commentaire mystique de la Torah (fin XIII^e siècle de notre ère), et la vaste littérature kabbalistique à laquelle ce livre a donné naissance, en sont l'exemple par l'excellence. Mais lorsque Cathy (E14.Gr3j) parle d'un « grand truc codé » et de son « secret », elle en fait un trait propre à la Bible elle-même. Selon Stéphane Mosès, cette conception du Livre ne date pas d'hier : « Depuis les temps les plus anciens, la tradition juive a lu la Torah² comme un texte codé, dont il fallait savoir retrouver le sens caché³. » Les différentes versions d'un même événement imposaient une interprétation, elle-même liée à la conception juive des Écritures où *tout fait sens* de part en part, dans les

¹ Né en 1945, philosophe, professeur émérite de l'université de Strasbourg, membre de l'Institut universitaire de France, David BANON est auteur, notamment, de *La lecture infinie. Les voies de l'interprétation midrachique*, Paris, Seuil, 1987 (déjà cité) ; *L'attente messianique. Une infinie patience*, Paris, Cerf, 2012 ; et de nombreuses études parues dans la revue *Pardès. Études et culture juives*.

² Notons ici l'effet de synecdoque où le sens du mot *Torah* (désignant au sens strict les cinq premiers rouleaux, le Pentateuque) est étendu au canon biblique tout entier.

³ MOSÈS Stéphane, « Quelques principes de l'interprétation rabbinique », *op. cit.*, p. 60.

moindres détails. Lorsque tel témoin (Bertrand, E16.Gr3j) en vient à penser que le Livre fut « inspiré », cela tient à la réserve sans fond de sens qu'il y découvre. Dieu, en lui-même, n'est pas la préoccupation du lecteur juif (fût-il croyant). « L'affirmation du caractère révélé du texte, dit Mosès, concerne moins la question théologique de son origine que le postulat méthodologique de sa totale *signifiance*¹. » Ce postulat est le point de départ de l'interprétation, fût-ce dans une approche sécularisée considérant les textes comme profanes. La postulation du sens ne se fonde pas sur les intentions supposées de l'inspirateur divin, ni sur celles de Moïse (traditionnellement considéré comme l'auteur de la Torah), précise Mosès, mais sur la dialectique du texte et de son interprétation, du latent et du dévoilé, c'est-à-dire sur la dialectique de la « Torah écrite » et de la « Torah orale ». La lecture juive est fondée sur la coexistence de ces formes de la Torah, indissociablement liées, aussi indispensables l'une que l'autre à la quête de sens, c'est-à-dire à sa constante élaboration.

Cette conception peut avoir sa source dans le récit de la Révélation au Sināï, mettant en scène cette double modalité : voix de Dieu, tables gravées « du doigt de Dieu » (Ex 31,18) ; tables brisées (Ex 32,19) ; voix de Dieu, nouvelles tables gravées, à propos desquelles Yahvé dit « J'écrirai les paroles qui étaient sur les premières tables », puis « Mets par écrit ces paroles » (Ex 34,1.27). Dans le prolongement (ou plutôt en commentaire !) du propos de Mosès, je dirais que ce récit offre la métaphore de toute la tradition juive :

¹ MOSÈS Stéphane, « Quelques principes de l'interprétation rabbinique », *op. cit.*, p. 60 (c'est l'auteur qui souligne).

tout enseignement oral, une fois mis par écrit, appelle un nouvel enseignement oral faisant retour à la source, lequel mis à son tour par écrit demande à nouveau à être éclairé par un enseignement revisitant les précédents et ouvrant un nouvel horizon de sens. Non pas seulement à cause de la déperdition dans le passage de l'oralité à l'écriture, mais parce que l'interprétation apparaît toujours comme « le caché d'un dévoilé ». Ainsi, du plus célèbre exégète (Rashi, XI^e siècle de notre ère¹) aux divers maîtres du judaïsme contemporain, les commentaires de la Bible se sont-ils développés, non pas de façon linéaire et cumulative, mais dans « un mouvement incessant d'approfondissement ou de mise en abîme » de la tradition exégétique, « par un retour sur soi toujours recommencé² ».

Un canon intemporel :

Deuxième caractéristique : la tradition juive ne procède pas d'une construction dogmatique mais d'une suite d'interprétations conçue comme un canon intemporel. De son point de vue, la *TaNaK* (corpus de la Bible hébraïque), le Talmud, le Midrash, la Kabbale, et toute la littérature des commentaires bibliques depuis les premiers siècles de notre ère se présentent comme une seule et même unité plurielle, arborescence d'une unique Révélation.

¹ Rabbi Shimon ben Itzhak de Troyes, dit RASHI (v. 1040-1105), auteur d'un commentaire canonique de l'ensemble de la Bible hébraïque et du Talmud de Babylone. Il demeure une référence majeure de l'exégèse juive contemporaine.

² MOSÈS Stéphane, *op. cit.*, p.63.

Par comparaison avec l'approche historico-philologique moderne mettant l'accent sur les discontinuités et les contextes de production des textes, la tradition interprétative juive est foncièrement anhistorique et holistique. Tout se passe, dit Mosès, « comme s'il s'agissait d'une œuvre unique dont chaque élément ne prend sens que par rapport à tous les autres¹. » L'approche synchronique de « l'Œuvre-Bible » (selon le mot de Ricœur) vaut également pour le vaste corpus de la tradition exégétique. L'interprète y peut puiser sans distinction d'époques et mettre ainsi en dialogue avec le récit de la *Aqedah* (*Ligature* [d'Isaac], Gn 22), par exemple, tel commentaire du *Pirké de Rabbi Eliezer* (recueil midrashique du IX^e s.), tel autre de Rashi (talmudiste du XI^e s.), tel autre de Moïse Maïmonide (philosophe du XII^e), tel autre encore de Samson Raphaël Hirsch (rabbin allemand du XIX^e)².

Cette conception a priori déroutante - compte tenu de l'importance de l'histoire dans la conscience juive - tient au fait que pour la tradition juive toutes les interprétations passées et à venir « sont contenues en germe dans la Révélation du Sinäï, événement fondateur dont toute vérité procède ». Elles ont « toutes le même statut épistémologique », « elles peuvent toutes servir de *citations* » dans un raisonnement exégétique qui les articule : « fragments d'un même ensemble, elles se réfèrent l'une à l'autre en un jeu d'intertextualité infinie³ ».

¹ MOSÈS Stéphane, *op. cit.*, p. 68.

² Ce sont là quelques exemples des sources mobilisées dans le groupe Gr3j qui consacra une année d'étude au récit de Gn 22.

³ MOSÈS Stéphane, *op. cit.*, p. 68-69 (le mot *citations* est souligné par l'auteur).

Une vérité inatteignable, une interprétation infinie :

Troisième trait de la tradition juive : dire que la Torah est d'origine divine cela signifie qu'il y a un abîme entre l'absolu dont elle témoigne et la finitude de l'esprit humain. La vérité dont elle est porteuse est « incommensurable à tout ce que la pensée humaine peut en concevoir » et transcendera toujours ce qu'elle s'efforce d'en comprendre. La seule manière de l'aborder est de l'interroger sans cesse : « Le mouvement d'interprétation toujours recommencé est sans doute, à l'échelle humaine, dit Mosès, la métaphore la plus exacte de l'Infini¹. »

Le récit de la révélation du Sinaï donne à voir une voix divine qui se grave. Face au risque d'idolâtrie du Livre considéré comme « Torah de Dieu », le Talmud ne cesse de répéter un principe de Rabbi Yishmaël : « La Torah parle le langage des hommes. » Pour Levinas, « La grande pensée du principe consiste à admettre que la Parole de Dieu peut tenir dans le parler dont usent, entre eux, les êtres créés². » Dans cette « merveilleuse contraction de l'Infini dans le Fini », il y a et il y aura toujours un *au-delà du verset*, un surplus de sens appelant l'exégèse, et ce « déjà dans la lettre », au-delà du sens obvie. S'inscrire dans la tradition, comme Levinas le fait lui-même, et comme les témoins du Gr3j le vivent, dans la filiation de l'École de la pensée juive de Paris dont Levinas fit partie, c'est maintenir la dynamique à l'œuvre dans le Talmud : celles de pensées « hardies », « éprises du possible », que dans leur

¹ MOSÈS Stéphane, *op. cit.*, p. 65.

² LEVINAS Emmanuel, *Au-delà du verset. Lectures et discours talmudiques*, Paris, Seuil, 1982, p. 7.

commentaire « il importe de rappeler à leur vie dialoguée et polémique où les sens multiples – mais non arbitraires – se lèvent et bourdonnent dans chaque dire¹. » Pensée du Midrash, pensée en questionnement (*darash* signifie *chercher*) qui n'a d'autre visée que de rendre à la Bible « sa pleine mesure spirituelle », dit Levinas, et même « l'indispensable démesure de la recherche s'ouvrant sur une lecture infinie à perspectives multiples² ».

Il ne s'agit décidément pas de « comprendre toujours mieux LE sens unique que le texte est censé renfermer³ », précise Marc-Alain Ouaknin, mais de faire en sorte que la vitalité de la Parole unique qui en est la source ne cesse de se déployer dans des lectures plurielles. « Paroles des uns et des autres, dit le Talmud, paroles du Dieu vivant⁴ » : c'est la pluralité des interprétations se renouvelant au fil des générations qui fait la *Torah vivante*. Maintenir cette dynamique vitale génératrice de nouveaux sens possibles engage la responsabilité des communautés interprétantes et de chaque lecteur à chaque génération.

Qu'en est-il de la lecture biblique du côté chrétien ?

¹ LEVINAS Emmanuel, *Quatre lectures talmudiques* (1968), Paris, Minuit, 2005, p. 13.

² LEVINAS Emmanuel, préface à BANON David, *La lecture infinie*, *op. cit.*, successivement p. 9 et 8.

³ OUAKNIN Marc-Alain, « Le Dieu des juifs », dans BOTTERO Jean, OUAKNIN Marc-Alain, MOINGT Joseph (dir.), *La plus petite histoire de Dieu*, Paris, Seuil (Points), 1997, p. 65. Rabbin et philosophe, Professeur des universités (Bar-Ilan, Israël), Marc-Alain Ouaknin s'inscrit dans la mouvance du judaïsme libéral ; il est l'auteur de nombreux ouvrages et articles sur l'exégèse, la spiritualité et la pensée juives.

⁴ Cité par OUAKNIN Marc-Alain, dans « Le Dieu des juifs », *op. cit.*, p. 67.

- La tradition de lecture chrétienne

À l'aube de la modernité, Luther posait l'Écriture comme seule source de vérité : la Bible seule, du point de vue des Réformés ; la Bible et la Tradition, du point de vue de l'Église catholique. Le conflit qui a durci « la querelle des deux sources » ne serait dépassé qu'avec le Concile de Vatican II. La Constitution dogmatique sur la Révélation (*Dei Verbum*), témoigne d'un nouveau rapport aux Écritures, fruit du développement des études bibliques et des travaux de quelques pionniers, promoteurs depuis les années 1930-1950 de la « théologie nouvelle » et de la redécouverte de l'exégèse patristique¹.

Nos groupes catholiques et protestants sont héritiers d'une lecture chrétienne de la Bible, marquée par cette histoire. Je la revisite, succinctement, pour préciser, sur le plan herméneutique, les caractéristiques de la lecture mise en œuvre dans nos groupes chrétiens, les écarts et les points communs avec celle du groupe juif.

Le Christ, clé d'une lecture à l'écoute de « la Parole de Dieu » :

Les traditions issues de la Réforme sont caractérisées par des ruptures avec ce qu'elles considéraient comme un dévoiement : l'hypertrophie du pouvoir ecclésial et l'infidélité à l'Évangile révélé dans l'Écriture sainte. Martin

¹ Avec Urs von Balthasar en Suisse, et Joseph Maréchal à Louvain, le théologat jésuite de Fourvière et le centre dominicain du Saulchoir furent les deux foyers porteurs en France, à partir des années 1930, du renouveau théologique, patristique, ecclésiologique et liturgique, qui inspirerait le Concile de Vatican II. Ils fondèrent, en 1942, la collection Sources Chrétiennes (SC) consacrée à la littérature patristique latine et grecque et qui fut accueillie par les Dominicains aux Éditions du Cerf.

Luther (1483-1546) fut l'initiateur de cette dénonciation¹ qui à terme allait provoquer le schisme avec l'Église catholique.

Le *sola Scriptura* ne dit pas seulement la volonté de retour aux sources de la foi chrétienne. En instituant la Bible comme *médiation* entre Dieu et l'homme, il posait « l'Écriture seule » comme l'ultime autorité, extérieure à l'homme, juge de la foi et de la vie de l'Église, comme de tout croyant. Élisabeth Parmentier reconnaît dans l'insistance sur cette extériorité « l'un des grands paradigmes de la Réforme² » : ce qui fonde l'autorité de l'Écriture c'est l'Évangile, et l'Évangile c'est le Christ.

Indissociable de la foi au Christ, l'affirmation du *sola Scriptura* emporte deux implications herméneutiques.

Dire que le fondement de l'autorité de l'Écriture, c'est le Christ, c'est dire que la vérité qui s'y révèle dépasse la raison humaine. La première polémique avec l'Église catholique a porté sur la capacité de la raison naturelle à rendre compte de la vérité révélée. Pour la théologie scolastique (marquée par l'héritage philosophique grec et qui sera de plus en plus spéculative), la raison

¹ L'acte inaugural, appelé à de longs rebondissements, eut lieu le 31/10/1517 : jour où le moine augustinien Martin Luther afficha sur la porte de l'église de Wittenberg (Saxe), les fameuses 95 thèses où il dénonçait les scandales de l'Église de son temps, notamment le trafic des indulgences. Deux mouvements réformateurs sont apparus de façon concomitante : en Allemagne, avec Luther, relayé à Strasbourg par Martin Bucer (1491-1551), et parallèlement, en Suisse, avec Ulrich Zwingli (1483-1531), à l'origine de l'Église réformée et qui fut ensuite relayé par Jean Calvin (1509-1564). Le retour aux sources fondatrices du christianisme est le point commun entre ces deux courants.

² PARMENTIER Élisabeth, « Qu'est-ce que lire la Bible ? Héritages et ruptures en milieu protestant », *Istina* LI (2006), p. 257-275 (258). Je me réfère par ailleurs au chapitre « Luther et la dialectique Loi-Évangile », dans son ouvrage *L'Écriture vive. Interprétations chrétiennes de la Bible*, Genève, Labor et Fides, 2004, p. 55-69.

supérieure donne accès à la connaissance de la révélation divine. Pour Luther, certes l'homme est un « *animal rationale* », mais la raison humaine ne suffit pas à éclairer la révélation si elle n'est elle-même éclairée par la foi. Luther ne séparait pas le travail exégétique et la foi au Christ, étroitement liés dans la dialectique des « deux clartés » de l'Écriture : la « clarté interne » (le Christ), et la « clarté externe » (la lettre à scruter dans un scrupuleux travail d'exploration grammaticale et philologique). Son discours à la Diète de Worms (1521) fut compris comme la rébellion de la conscience individuelle contre l'autorité du magistère. Mais c'était, dit Élisabeth Parmentier, ne retenir que la moitié de son propos :

« À moins qu'on ne me convainque autrement par des attestations de l'Écriture ou par d'évidentes raisons - car je n'ajoute foi ni au pape ni aux conciles seuls, puisqu'il est clair qu'ils se sont souvent trompés et qu'ils se sont contredits eux-mêmes - je suis lié par les textes scripturaires que j'ai cités et ma conscience est captive des paroles de Dieu¹. »

Ce n'est pas de la seule autorité de la raison individuelle qu'il s'agit, mais d'une conscience à l'écoute « des paroles de Dieu », dans les textes.

La seconde implication du *sola Scriptura* heurtait de front l'autorité du magistère, en tant que seule instance herméneutique autorisée, du fait de la succession apostolique². Le retour à la source scripturaire rejoint un principe

¹ LUTHER Martin, « Discours à Worms » (1521), dans *Œuvres*, Martin LIENHARD et Matthieu ARNOLD (dir.), Paris, Gallimard, 1999, p. 878 ; cité par Élisabeth PARMENTIER, « Qu'est-ce que lire la Bible ? », *op. cit.*, p. 260.

² La conception que l'Église avait d'elle-même dans son rapport à la vérité révélée fut au centre du Concile de Trente (1545-1563). Le décret *Sacrosancta* (4^e session, 1546) précisait les deux lieux d'attestation de l'Évangile : « les livres écrits et les traditions non écrites » que l'Église « reçoit et vénère avec le même sentiment de piété et le même respect ». La théologie post-tridentine en tira une théorie des deux sources où Écriture et Tradition (cette fois au

cardinal de l'exégèse patristique dès Origène : l'Écriture fournit elle-même les clés de son interprétation, à partir du centre herméneutique qu'est l'Évangile (la bonne nouvelle du salut en Christ) :

« Les évangiles et les épîtres des apôtres, écrit Luther, ont été écrits pour faire eux-mêmes office de guides, et ils nous montrent dans les écrits des prophètes et de Moïse, contenus dans l'Ancien Testament, que nous devons y voir et y lire comment Christ, enveloppé de langes est couché dans la crèche, c'est-à-dire comment Christ était déjà présent dans les écrits des prophètes. C'est à cela que devrait s'appliquer notre étude : voir qui est Christ, pourquoi il nous est donné, comment il a été annoncé, comment l'Écriture tout entière se rapporte à lui¹. »

Le Christ est l'horizon de sens traversant la Bible, Ancien Testament (le corpus hébraïque pour les réformateurs) et Nouveau. Ce modèle d'interprétation kérygmatisque / christocentrique, hérité des Pères de l'Église, a

singulier) cessent d'être sur un même pied d'égalité et se délient l'une de l'autre. « La » Tradition, gardée par le magistère, tend à devenir indépendante. La Bible devient une réserve de citations pour soutenir des affirmations doctrinales. Selon Yves Congar, ce fut encore le cas dans les premiers schémas du Concile Vatican II. Cf. CONGAR Yves, *Mon journal du Concile*, t. 1., Paris, Cerf, 2002.

La volonté des réformateurs d'un retour aux Écritures s'inscrit dans un contexte où les théologiens appuyaient leur enseignement dogmatique sur les commentaires légués par la tradition (les « Autorités ») et dans leur mission pastorale sur des manuels (tel les *Quatre Livres des Sentences* de Pierre Lombard) indiquant ce qu'il fallait enseigner. La source vive des Écritures était coupée. Le retour direct aux Écritures imposait aussi de les redécouvrir dans leurs langues originelles, dans un contexte où la *Vulgate* latine était la référence officielle. En aval, la volonté des réformateurs de donner aux fidèles l'accès aux Écritures dicta la vaste entreprise de traduction dans les langues des nations qui se poursuivit au fil des siècles (notamment au XIX^e en direction des territoires de mission *ad gentes*). Dès le XVI^e s. l'invention de l'imprimerie favorisa la diffusion de la Bible à grande échelle.

¹ LUTHER Martin, « Une petite instruction sur ce qu'on doit chercher dans les Évangiles et ce qu'on doit en attendre », dans *Œuvres*, Genève, Labor et Fides, vol. X, 1967, p. 21 ; cité par Élisabeth PARMENTIER, *L'Écriture vive*, op. cit., p. 37. L'idée que la « Bible tout entière se rapporte à lui », pouvait trouver son fondement dans le récit lucanien de la rencontre du Christ ressuscité avec les témoins d'Emmaüs : « Et, commençant par Moïse et parcourant tous les prophètes, il leur interpréta dans toutes Écritures ce qui le concernait. » (Lc 24,27, Trad. Bible de Jérusalem)

aujourd'hui évolué. En particulier, les liens établis entre les deux Testaments (et que reflète la citation de Luther) : l'interprétation de l'Ancien Testament à la lumière du Nouveau demeure, l'Ancien *préfigurant*, annonçant, ce que le Nouveau *accomplit* dans sa plénitude¹, mais la lecture de ce qu'on nomme plus volontiers aujourd'hui Premier Testament tend à être plus respectueuse de la spécificité des Écritures juives. La lecture chrétienne assume davantage aujourd'hui le fait que sa Bible réunit deux lectures : celle du peuple juif (en elle-même autonome et qui se poursuit) et celle du Nouveau Testament relisant les Écritures juives à la lumière de l'Événement christique².

L'interprétation *christologique*, et plus largement *théologique*, se mettant en quête de la « Parole de Dieu » dans l'ensemble des Écritures, constitue la toile de fond de nos groupes chrétiens, catholiques aussi bien que protestants, sur laquelle se situent les différentes démarches de lecture de ces groupes et individuellement chacun de nos témoins.

Le grand écart avec la lecture juive est évidemment, sur le plan théologique, l'idée chrétienne que la « Parole / le Verbe de Dieu », source vive des Écritures, s'est incarnée (idée irrecevable du point de vue juif).

¹ C'est ce que l'on nomme la lecture *typologique*. Gerhard Von Rad (en 1952), et plus tard Paul Beauchamp ont montré que ce principe est actif à l'intérieur même du Premier Testament. Ainsi Jérémie exprime-t-il l'espérance du retour de l'exil à Babylone à partir de l'événement fondateur de l'exode : « Aussi, voici venir des jours, oracle de Yahvé, où l'on ne dira plus : "Yahvé est vivant, qui a fait monter les Israélites du pays d'Égypte !" », mais : "Yahvé est vivant, qui a fait monter les Israélites du pays du Nord et de tous les pays où il les avait dispersés !" Je les ramènerai sur la terre que j'avais donnée à leurs pères ! » (Jr 16,14-15, trad. Bible de Jérusalem) Cf. BEAUCHAMP Paul, « La lecture typologique et le Pentateuque », *La Maison-Dieu*, n°190 (1992), p. 51-73.

² Cf. COMMISSION BIBLIQUE PONTIFICALE, *Le peuple juif et ses saintes Écritures dans la Bible chrétienne*, Paris, Cerf, 2001.

Le point commun, sur le plan herméneutique, est l'horizon de sens ouvert par un *inépuisable* (disent nos témoins), par une vérité inobjectivable : le Mystère du Christ / l'Infini (Dieu).

Une autre différence tient au rôle attribué à l'Esprit Saint dans la lecture chrétienne croyante. Pour Luther, « la clarté interne » (le Christ) est donnée par l'Esprit Saint et dans la dialectique des « deux clartés » l'Esprit Saint éclaire l'interprétation et le travail exégétique lui-même. En un mot, l'Esprit n'était pas réservé au magistère, il ne tenait pas à la succession des sièges apostoliques. Il est d'abord lié à l'Écriture elle-même. Cette position a évolué. Le *sola Scriptura* n'est plus pris au sens strict¹. De même que depuis le Concile de Vatican II l'Église catholique partage avec les Églises issues de la Réforme la reconnaissance de l'autorité première des Écritures, la théologie protestante reconnaît le rôle de la tradition ecclésiale dans leur interprétation. L'Esprit Saint éclaire la communauté interprétante. Cette conviction est largement exprimée par nos témoins des groupes chrétiens, catholiques ou protestants. Elle trouve son fondement dans la théologie trinitaire qui fait la spécificité du monothéisme chrétien.

En revanche, le fait que l'Écriture ne soit pas séparable de son interprétation, ni la tradition qui la transmet de la tradition engendrée par les commentaires qu'elle suscite ; l'idée que la Révélation, liée à un événement unique où tout fut donné, se déploie dans la tradition interprétative au fil des

¹ Il est à cet égard significatif que le protestant Paul Ricœur conteste la formule des réformateurs du XVI^e siècle, « intenable sur le plan même de l'herméneutique ». Cf. André LACOCQUE, Paul RICŒUR, *Penser la Bible*, Paris, Seuil (Points-Essais), 1998, p. 10.

siècles, n'est pas seulement partagée par le judaïsme rabbinique, elle est constitutive de la lecture juive. Elle permet de comprendre la canonisation du Talmud.

Là où la lecture croyante chrétienne met l'accent sur la relation entre le Dieu qui s'adresse à l'homme et le lecteur à l'écoute de cette « Parole » dans les Écritures, dans le rapport à la Bible, la lecture juive se centre sur le Livre en sa réserve inépuisable de sens (la relation de foi à Dieu n'est pas son propos¹). Reste que lorsque le Gr4c, par exemple, questionne « les enjeux théologiques » d'un récit biblique, l'idée d'une intention divine ne change rien au fait que celle-ci ne peut s'interpréter et ne s'interprète qu'à partir du texte, de son intentionnalité.

Un point commun demeure, ressort herméneutique essentiel : il y a *dans* la lettre *un au-delà de la lettre* qui sollicite son interprétation. La Torah, la Bible « Parole de Dieu » ne deviennent vivantes que dans et par la pluralité de leurs réceptions « qui ne sont jamais une interprétation définitive² ». En rappelant qu'en théologie « la manifestation de la vérité est une manifestation en devenir », Claude Geffré, promoteur depuis les années 1980 d'une *théologie herméneutique*, ajoute :

¹ Il en va ainsi dans le Gr3j et, comme nous l'avons vu, Stéphane Mosès le confirme. Mais ceci est beaucoup moins vrai concernant par exemple Franz Rosenzweig et Martin Buber dont l'approche existentielle de la Bible met l'accent sur la rencontre et le dialogue entre Dieu et l'humain, un Dieu qui en dépit de son absolue transcendance se tourne vers l'homme et l'interpelle. Histoire juive, typique de l'humour d'autodérision : « Quand deux juifs se rencontrent, il y a trois avis. »

² Cf. GEFFRÉ Claude, *Croire et interpréter. Le tournant herméneutique de la théologie*, Paris, Cerf, 2001, p. 19.

« Au fond, qui dit texte dit commentaire et qui dit commentaire dit processus presque infini de l'interprétation. Ce qui ne veut pas dire qu'on renonce à toute vérité comme cela est souvent reproché aux herméneutes. Simplement, on a le sens de la distance entre la possession toujours relative de la vérité sur le plan humain et le fait que *cette vérité pointe vers une vérité inaccessible qui coïncide avec la réalité même du mystère de Dieu*¹. »

Dans cet horizon de lecture pointant vers un « inaccessible », le propos de Claude Geffré entre en convergence avec la tradition juive.

Un Dieu qui parle humain, l'humanité des Écritures :

« La Torah parle le langage des hommes. » Sur ce point, la lecture chrétienne contemporaine rejoint la tradition juive. Médiatrices de la Parole divine, les Écritures sont de main d'homme et le lecteur ne peut qu'interpréter des écrits qui sont *déjà* une interprétation.

Dans l'Église catholique, en particulier, la reconnaissance des dimensions humaines des Écritures fut un long chemin. Le *Syllabus* de Pie X (1864) dénonçant les « erreurs modernes », la crise dite « du modernisme » (1893-1910)², l'encyclique *Pascendi dominici gregis* de Pie X (1907) faisant appel à l'infailibilité du magistère (définie en 1870), l'encyclique de Léon XIII

¹ GEFFRÉ Claude, *Croire et interpréter*, op. cit., p. 19 (c'est moi qui souligne).

² Cette crise fut déclenchée par l'article de Mgr d'HULST (fondateur en 1875 de l'Institut catholique de Paris) intitulé « La question biblique », *Le Correspondant* n° 134 (1893), p. 201-251, et qui parut faire la part trop belle à « la science libre » (l'exégèse historico-critique). Après le second et brûlant débat soulevé par la publication de *L'Évangile et l'Église* d'Alfred Loisy (1902) et de *Dogme et critique* d'Édouard Le Roy (1907), le décret du Saint-Office, *Lamentabili sane exitu* (3/07/1907) et l'Encyclique *Pascendi dominici gregis* de Pie X (8/09/1907) vinrent clore le procès des doctrines modernistes. L'obligation imposée aux prêtres du serment antimoderniste (1910) déclencha une longue vague de suspicions et de destitutions.

« sur les études bibliques » (*Providentissimus Deus*, 1893) rappelant le fondement de l'autorité de l'Église en la matière, témoignent de la résistance à une science moderne (notamment la science historique) mettant en cause le principe de l'inerrance biblique et une vérité dogmatique atemporelle¹.

À travers la question de l'historicité des Écritures, le conflit concernait l'origine de l'Église², il portait aussi sur dimensions historiques du dogme.

¹ Ce conflit commence dès l'avènement de la science moderne. La Bible ayant Dieu pour auteur ne pouvait qu'être le plus ancien livre du monde, porteur de l'unique vérité sur la création du monde et de l'homme. Après Copernic (1473-1543) et la révolution du même nom, la démonstration de Galilée (1564-1642) vint contredire la Bible : la terre tournait autour du soleil et non l'inverse (cf. Jos 10,12s). La théorie évolutionniste de Darwin (1801-1882) eut le même effet de bombe. Tout comme la découverte par Georges Smith (1840-1876) d'un récit babylonien du déluge antérieur de plusieurs siècles à celui de la Genèse. Du Concile Vatican I (1869-1870) jusqu'au milieu du XX^e siècle, la réaction défensive, qui allait isoler l'Église catholique dans une posture obsidiale, face à un monde moderne de plus en plus sécularisé et face à une science affirmant de son côté une épistémologie positiviste, s'est traduite par une forte dogmatisation des fondements de la foi. L'encyclique *Humani generis* de Pie XII (1950) viendrait boucler cette longue période de dogmatisation fondamentale, où l'Église entendait défendre la raison humaine contre ses propres errements, et remettre les théologiens, tenants d'une « nouvelle théologie », à leur place, c'est-à-dire au service de la doctrine et sous l'autorité du magistère, gardien du « dépôt sacré » (Écriture et Tradition).

² François Laplanche parle à ce propos de « crise de l'origine ». Cf. LAPLANCHE François, *La crise de l'origine. La science catholique des Évangiles et l'histoire au XX^e siècle*, Paris, Albin Michel (L'évolution de l'humanité), 2006. Prenant appui sur le Concile Vatican I, l'Encyclique de Léon XIII « sur les études bibliques » (1893) visait à fonder l'autorité magistérielle en la matière sur l'origine divine de l'Église, historiquement attestée : « Puisque ce divin et infailible magistère de l'Église repose sur l'autorité de la Sainte Écriture, il faut avant tout affirmer et revendiquer la valeur historique de celle-ci. Par ces livres, témoins très sûrs de l'antiquité, on pourra ainsi mettre hors de doute la divinité du Christ, sa mission, l'institution de la hiérarchie dans l'Église, et la primauté conférée à Pierre et à ses successeurs. » Maurice BLONDEL renverrait plus tard dos à dos *extrinsécisme* et *historicisme* : d'un côté, cette dérive apologétique fondant l'inerrance biblique sur la vérité historique (la preuve extrinsèque), de l'autre, une science historique positiviste identifiant le « vrai » avec le seul fait objectivable. Cf. BLONDEL Maurice, « Histoire du dogme. Les lacunes philosophiques de l'exégèse moderne » (1904), repris dans *Les premiers écrits de Maurice Blondel*, Paris, PUF, 1956, p. 149-228. C'est contre ce positivisme que réagiront des herméneutes comme Schleiermacher et Dilthey. C'est aussi une autre conception de la

Les études bibliques ont favorisé cette conscience historique. Au XIX^e siècle, l'exégèse historico-critique, dont l'oratorien Richard Simon (1638-1712) avait posé les bases¹, avait largement pris son essor. Le protestantisme libéral de langue allemande joua un rôle actif dans le domaine de la critique textuelle². L'histoire des formes (*Formgeschichte*), l'histoire des traditions

Révélation *dans* l'histoire, distinguant, d'une part, les réalités spirituelles dont les Écritures sont porteuses et, d'autre part, les faits rapportés pouvant relever d'une enquête historique, que s'attacheront à défendre l'historien Henri-Irénée MARROU (*De la connaissance historique*, 1954) et le théologien Henri de LUBAC (*Histoire et Esprit. L'intelligence de l'Écriture d'après Origène*, 1950).

¹ Dès le XVI^e siècle, les travaux des philologues et grammairiens humanistes (LEFÈVRE d'ÉTAPLES, ÉRASME) en avaient ouvert la voie. La question des auteurs auxquels la tradition attribuait les différents livres bibliques fut bientôt examinée à partir de critères internes aux textes : le protestant Joseph-Juste SCALINGER (1540-1609) à propos de Paul, censé être l'auteur de la Lettre aux Hébreux, le philosophe juif Baruch SPINOZA (1632-1677) à propos de Moïse, auquel la tradition attribuait les livres du Pentateuque. Richard SIMON poussa plus loin l'analyse : Moïse était l'auteur du Pentateuque pour les temps qui l'avaient précédé, il avait hérité de documents, et la rédaction d'ensemble avait été assurée par des scribes et juristes jusqu'à l'époque d'Esdras. Son *Histoire critique du Vieux Testament*, Paris, 1678, entraînait ainsi en débat avec le *Tractatus theologico-politicus* de Spinoza, paru huit ans plus tôt (1670). Il publie ensuite une *Histoire critique du texte du Nouveau Testament*, Rotterdam, 1689. Richard Simon demeurait fidèle à la tradition chrétienne considérant que les scribes eux-mêmes étaient inspirés. Mais ses principes méthodologiques posaient les bases de l'exégèse critique en établissant explicitement la ligne de démarcation entre exégèse savante et lecture spirituelle, entre la vérité historique montrant l'histoire du texte, et la vérité du salut qu'il contient. Le premier principe, à la manière de Descartes, est l'exercice de la raison tenant à l'écart les préjugés philosophiques ou religieux : questionner les étapes rédactionnelles du texte ; ne pas avoir le culte de l'auteur désigné ; décrypter les assemblages de morceaux constituant les livres bibliques ; considérer qu'il n'y a pas d'originaux, mais des versions qui ont pu subir des changements au fil des siècles. Cf. BILLON Gérard, « Héritages et ruptures en milieu catholique », « Richard Simon, la Bible et l'histoire », dans *Lire la Bible aujourd'hui. Quels enjeux pour les Églises ?* Actes du colloque de l'ISEO (Paris, 31 janvier – 2 février 2006), *Cahiers Évangile* 141 (sept. 2007), p. 43.

² C'est aussi dans le milieu protestant que les premières lectures psychanalytiques de la Bible virent le jour - autre pomme de discorde qui divisera longtemps le monde catholique : à la Faculté de théologie protestante de Genève, Théodore FLOURNOY publie *Le génie religieux* (1904) où il analyse la personnalité de Jésus d'un point de vue psychologique ; le pasteur

(*Traditionsgeschichte*), l'histoire de la rédaction (*Redaktionsgeschichte*) mettaient en évidence l'épaisseur culturelle des textes, appréhendés dans leur genèse et dans la diversité de leurs genres littéraires. Ces travaux relativisaient le rôle de l'auteur inspiré, auquel l'encyclique *Spiritus Paraclitus* de Benoît XV (1920) avait donné toute sa place dans une doctrine où Dieu était le principal auteur des Écritures. Ils complexifiaient la question du *sens plénier*¹, profond, « authentique », voulu par Dieu. À l'aube des années 1940, tandis que le théologien protestant Karl Barth rappelait le caractère inobjectivable de la Parole de Dieu et de la foi, l'exégèse catholique, hésitant entre critique et apologétique objectivement fondées, était majoritairement acquise aux recherches historiques.

À cet égard, l'Encyclique *Divino afflante Spiritu* de Pie XII (1943) marqua un cap, salué par les biblistes comme libérateur. Les dimensions humaines (historiques et littéraires) des Écritures étaient reconnues théologiquement comme la manifestation de la « condescendance » de Dieu, une kénose dont témoigne le mystère de l'Incarnation :

« De même que le Verbe substantiel de Dieu s'est fait en tout semblable aux hommes " hormis le péché » (cf. He 4,15), ainsi les paroles de Dieu, exprimées

Georges BERGER fait la psychanalyse de la sainte famille, dans *Quelques traits de la vie de Jésus du point de vue psychologique et psychanalytique* (1920). Le pasteur suisse, Oscar PFISTER, fut un correspondant régulier de Freud. Côté catholique, en France, la psychanalyse soutenue par quelques pionniers, dont Louis BEIRNAERT, Maurice BELLET et Françoise DOLTO, ne donnera lieu à des lectures psychanalytiques de la Bible qu'après Vatican II.

¹ L'expression *sensus plenior* semble avoir été lancée par Andre FERNANDEZ (*Institutiones biblicae. Scholis Accommodata*, 2^e éd., Rome, 1927), dans un contexte où la préoccupation des théologiens biblistes catholiques était d'en définir des critères objectifs, en référence aux sciences humaines (la psychologie des prophètes) et à la critique textuelle.

en langue humaine, sont semblables en tout au langage humain, l'erreur exceptée. »

En reprenant cet argument théologique, la Constitution dogmatique sur la Révélation divine de Vatican II (*Dei Verbum*, 18/11/1965) en tirerait les implications pour l'exégèse biblique : « Puisque Dieu parle dans la Sainte Écriture par des intermédiaires humains, à la façon des hommes », l'interprète doit rechercher chez les auteurs bibliques « ce qu'il a plu à Dieu de nous faire connaître par leur parole », en étudiant « les façons de sentir, de dire ou de raconter en usage dans leur milieu et à leur époque ». Liberté était donnée à l'exégète, dans la mesure où les textes bibliques étaient lus « dans l'unité de l'Écriture sainte tout entière, compte tenu de la Tradition vivante de l'Église tout entière et de l'analogie de la foi » (DV, § 12).

Trente ans plus tard (1993), la floraison multiforme des lectures bibliques obligerait la Commission biblique pontificale à rappeler les fondements et principes de « L'interprétation de la Bible dans l'Église ». Moyennant quoi, toutes les méthodes de lecture étaient bienvenues¹, à l'exclusion d'une seule : la lecture *fondamentaliste*. Car « ne tenant pas compte du caractère historique

¹ Le document énumère dans l'ordre : A. Méthode historico-critique ; B. Analyses littéraires (rhétorique, sémiologique, incluant le niveau narratif) ; C. Approches basées sur la Tradition (lecture canonique, situant les textes dans l'unique dessein de Dieu) ; puisant aux traditions juives d'interprétation ; effets du texte interprété dans des œuvres artistiques) ; D. Approches par les sciences humaines (anthropologie culturelle, sociologie, psychologie et psychanalyse) ; E. Approches contextuelles (liées au mouvement de la théologie de la libération né en Amérique latine dans les années 1970, et aux mouvements féministes nés en Amérique du Nord, fin XIX^e) ; D. Lecture fondamentaliste. Cf. COMMISSION BIBLIQUE PONTIFICALE, *L'interprétation de la Bible dans l'Église*, La Documentation catholique n° 2085 (janvier 1994) § 1.A à 1.F.

de la Révélation, elle se rend incapable d'accéder à la vérité de l'Incarnation elle-même. »

Il y a *dans* la lettre (dans sa pâte humaine) un *au-delà* de la lettre dont la lecture littéraliste barre l'accès. Catholique ou protestant, le propre du *fondamentalisme*¹ *scripturaire* n'est pas seulement une lecture au pied de la lettre (créationniste, par exemple), mais la fixation sur l'origine : refus de la distance temporelle entre l'écrit et les événements auxquels il renvoie ; de l'écart entre le signifié (l'autorévélation de Dieu) et la relativité de signifiants contingents ; refus, non seulement de l'instance herméneutique de la lecture, mais du *statut herméneutique* des Écritures elles-mêmes, témoignages de foi d'auteurs-interprètes portant la marque de la culture de leur temps. Refus, du

¹ Le mot « fondamentalisme » fut d'abord employé aux États-Unis, par les mouvements de *revival* (réveil) propres aux Églises protestantes pour se qualifier eux-mêmes : pentecôtistes, baptistes et autres, attachés à l'orthodoxie chrétienne. La première association fondamentaliste se crée en 1919. Ce courant de pensée, issu du puritanisme, s'est développé depuis dans les Églises évangélistes. Par ailleurs, un néo-fondamentalisme s'est développé dans le contexte européen, et plus précisément en France, en réaction au Concile Vatican II, accusé d'avoir favorisé le relativisme concernant les origines chrétiennes et le dogme. Il a pu conjuguer un *fondamentalisme scripturaire* sacralisant la lettre de l'Écriture comme exacte transcription de la Parole de Dieu ; et un *fondamentalisme doctrinal* (il faut plutôt parler ici d'*intégrisme* ou de *traditionalisme*), récusant notamment ce que Vatican II a appelé « la hiérarchie des vérités », et donc mettant sur le même plan le fondement de la foi chrétienne (le Kérygme) et « un certain nombre de doctrines qui relèvent davantage d'une certaine tradition théologique catholique ». Cf. Claude GEFFRÉ, *Croire et interpréter, op. cit.*, « Les origines historiques du fondamentalisme », p. 56-57. Concernant l'analyse du fondamentalisme dans l'Église catholique, Claude Geffré rend hommage à ses devanciers : LATHUILIÈRE Pierre, *Le fondamentalisme catholique*, Paris, Cerf, 1995 ; GIBERT Pierre, « Enjeux d'un fondamentalisme catholique », *Document Épiscopat*, n° 17 (1987). Ajoutons, PATLAGEAN Évelyne, LE BOULLUEC Alain (dir.), *Les retours aux Écritures : fondamentalismes présents et passés*, Louvain, Peeters, 1993 ; SCHLEGEL Jean-Louis, *La loi de Dieu contre la liberté humaine. Intégrismes et fondamentalismes*, Paris, Seuil, 2003 ; et à l'encontre de ces postures, IRIBARNE Philippe d', *Chrétien et moderne*, Paris, Gallimard, 2016.

point de vue théologique, du « statut d'incarnation de la Parole de Dieu dans une parole humaine¹. » Les animateurs de nos groupes chrétiens savent qu'ils peuvent être confrontés à des désarrois, liés au besoin de certitude et de *sens unique*.

La pluralité des sens, dans l'unité intrinsèque du canon biblique :

Au moment où l'exégèse historico-critique longtemps combattue devenait la première référence, aux dépens du sens spirituel soupçonné de subjectivisme, Henri de Lubac revisitant l'exégèse patristique et médiévale², s'efforçait de montrer en quoi son interprétation plurielle des Écritures pouvait être inspirante. Il ne s'agissait pas de calquer sa théorie des trois et quatre sens, mais d'en comprendre la finalité et le ressort profond. Du sens *littéral* (dit *historique*) aux sens spirituels, elle se voulait un chemin de perfectionnement tout entier orienté par le Mystère du Christ, lui-même au centre des Écritures³. Au-delà de l'indéniable exubérance des images chez un

¹ GEFFRÉ Claude, *Croire et interpréter*, op. cit., p. 70.

² Cf. LUBAC Henri de, *Histoire et Esprit. L'intelligence de l'Écriture d'après Origène* (1950), Paris, Cerf, 2000 ; *Exégèse médiévale. Les quatre sens de l'Écriture*, Paris, Aubier-Montaigne, t. 1-2, 1959 ; t. 3, 1961 ; t. 4, 1964.

³ Origène (II^e-III^e s.) avait défini trois sens : le sens « littéral ou historique », le « sens moral » et le « sens mystique », ces deux derniers constituant le sens spirituel. Sur cette base, l'exégèse médiévale distingua le « sens littéral » (dit "historique") et trois sens spirituels : le sens « allégorique » (le sens caché de la lettre, donné en Christ), le sens « tropologique » (du mot trope, *tour de langage*, évoquant la conversion des mœurs du croyant) et le sens « anagogique » (du mot *anagogia*, signifiant *montée*, orientant au-delà de l'historique vers l'intemporel). Le distique, attribué au dominicain Augustin de Dacie († 1282) ou au frère mineur Nicolas de Lyre (1270-1349) - *Littera gesta docet, quid credas allegoria/ Moralis quid agas, quo tendas anagogia* (« le littéral enseigne les faits, l'allégorie ce que tu dois croire, le sens moral ce que tu dois faire, le sens anagogique ce à quoi tu dois aspirer ») - ce distique lapidaire et injonctif ne rend pas compte de la circularité des sens spirituels dans

Origène, de quoi s'agit-il ? Sinon d'une transposition spirituelle où le sens radicalement neuf se livre, non à travers des concepts, mais par la voie symbolique, celle-là même qu'emprunte Jésus. Les catégories dans lesquelles Jésus s'exprime sur lui-même ne sont ni des catégories abstraites ni des images adventices. Ce sont « les vieilles catégories bibliques » dans lesquelles Israël a relu son histoire et exprimé son espérance, qu'il « fait exploser, ou si l'on préfère, il les sublime et les unifie en les faisant converger sur lui », dit de Lubac. Il en va de même pour les témoignages du Nouveau Testament concernant sa personne et son œuvre. « Les images bibliques, avec tous les faits concrets qu'elles recouvrent, fournissent donc l'étoffe, à la fois historique et noétique, dont le Mystère chrétien, dans sa nouveauté même et sa transcendance même, est tissé¹. »

Pour de Lubac, l'intérêt insigne de l'herméneutique prémoderne était d'ouvrir à l'*intelligence symbolique des Écritures*. La conviction que « la lettre et l'esprit, la réalité et le symbole, la science et la mystique ne peuvent

cette herméneutique : du littéral à l'allégorie, le premier sens spirituel concerne l'avènement du Christ dans l'histoire ; le deuxième, l'avènement du Christ dans la vie du croyant ; le troisième, l'avènement du Royaume du Christ à venir. Ce dernier sens spirituel visait, selon de Lubac, l'édification à l'espérance, dans une perspective eschatologique ou celle plus mystique de la contemplation de Dieu. Ces différents sens ne recourent pas ceux de la tradition juive que résume l'acrostiche PaRDèS (voir à ce propos, *supra*, Fichier 1, Chap. II, p. 171, note 3). En revanche, l'interprétation allégorique des Écritures chez le juif PHILON d'Alexandrie (20 av. JC-45 av. JC), qui n'était pas rabbin, a influencé l'allégorie chrétienne : entre autres, le *De Abraham* d'AMBROISE de Milan s'y réfère clairement. Cf. SAVON Hervé, *Saint Ambroise devant l'exégèse de Philon le Juif*, Paris, Institut d'Études augustiniennes, 1977, 2 vol. Par ailleurs, dans le milieu hellénisé d'Alexandrie (ville de naissance d'Origène, où il passa des années), il est plus que probable qu'aucun lettré, juif de la diaspora ou chrétien, n'ignorait l'interprétation allégorique que les Grecs faisaient depuis longtemps des récits homériques, à des fins éducatives.

¹ Cf. LUBAC Henri de, *Histoire et Esprit*, *op. cit.*, successivement p. 380 et 381.

que s'opposer » empêche les tenants du sens littéral d'accéder à « tout ce qui dépasse les données dites positives¹ ». L'enjeu pour la pensée moderne était de retrouver le sens d'une intelligence théologique éclairée par la puissance poétique des Écritures, dont l'exégèse patristique et médiévale avaient donné l'exemple. Par-delà la longue parenthèse qui depuis le XVII^e s. avait réduit la Bible à un réservoir de citations au service d'une théologie dogmatique à sens unique, et face à une rationalité historico-critique en passe de devenir hégémonique, c'est à retrouver à la fois le sens spirituel des Écritures et le sens de la Tradition vivante de l'Église que de Lubac conviait son lecteur.

Dans la suite de l'histoire de la lecture chrétienne, la reconnaissance du statut d'incarnation de la « Parole de Dieu » dans les Écritures permettrait à la fois de reconnaître la Bible comme une grande œuvre littéraire dont la réception se renouvelle au fil des générations, et de reconnaître ce qui en fait la spécificité, de haute tradition ecclésiale : des écrits portant trace de l'Événement christique dans l'histoire, porteurs d'un message concernant Dieu dans l'un et l'autre Testaments. Des écrits qui interagissant entre eux dans l'unité polyphonique du canon dont, en tant que témoignages de foi, ils ont fait l'autorité. Des témoignages humains dont les échos et les écarts, d'un évangile à l'autre, appellent une interprétation.

Ce modèle d'interprétation dit *canonique*, issu du modèle patristique « kérygmaticque » enrichi par les apports de l'exégèse historique et de la critique littéraire, constitue le cadre de la lecture spirituelle de nos groupes

¹ LUBAC Henri de, *Histoire et Esprit*, op. cit., p. 35.

chrétiens. L'ouverture à la pluralité des sens est l'un des points communs avec la lecture juive.

1c. Le « Pacte » de lecture. Ses principes

Une lecture chrétienne de la Bible, une lecture juive : par-delà leur différence irréductible, le rapport de *fidélité créative* à leur tradition respective est la base du « Pacte » de lecture de nos différents groupes. Je mets des guillemets, car ce « Pacte » est largement implicite. Sous-jacent aux principes méthodologiques, parfois explicités dans une charte (un cas, Gr4c) ou lors d'une relecture de la démarche (Gr5p^{bis}, *Atelier-École* ; Gr3j), il est essentiellement le fruit d'une pratique collective qui fait école. Quelles que soient, par ailleurs, les difficultés qui surgissent dans sa mise en œuvre (sur lesquelles nous reviendrons, Chap. V, 2c.), ce « pacte » se caractérise par trois traits indissociables, conditions de base d'une lecture féconde.

- Une **herméneutique de la confiance**

L'exploration des textes repose sur cet acte de foi-confiance : ces textes traversant les temps ont quelque chose à me dire, à nous dire pour notre aujourd'hui, cela même et surtout lorsqu'ils sont obscurs, voire choquants (« Plus c'est difficile, plus faut y aller », Sybil, Gr1c), ou apparemment trop faciles et qu'ils se révèlent n'avoir pas dit leur dernier mot. Cette confiance n'empêche pas le discernement dans les textes de mentalités et représentations d'une autre époque qui, par là même, invitent à un retour critique sur

les nôtres. Face à la difficulté, la confiance est le moteur de la quête de sens, appelant à questionner le texte plus avant.

- Une liberté interprétative ancrée dans les textes

Le texte est le *guide*, disent nos témoins. L'histoire des études bibliques a fourni à nos groupes une boîte à outils exégétiques au service d'une quête de sens ancrée *dans* les textes.

Elle comporte deux tiroirs plus spécifiques : des recherches étymologiques et sémantiques auquel s'adonne abondamment le groupe juif, et ponctuellement des groupes chrétiens attentifs aux problèmes de traduction (notamment Gr2c, Gr4c, Gr5p) ; et d'autre part, les apports de l'exégèse historique concernant le contexte de production des textes et leur genèse : apports qu'ignore le plus souvent le Gr3j, auxquels le Gr8p a recours (à propos des épîtres, ou de la finale de Marc, par exemple), et les groupes chrétiens dans leur ensemble pour éclairer des références socio-culturelles, géographiques ou historiques (datation et heures, fêtes, cartographie des déplacements, milieux sociaux des acteurs mis en scène).

Cette boîte à outils comporte par ailleurs un large tiroir commun : des techniques d'analyse littéraire sondant la cohérence du texte dans sa *rédaction finale* ; l'exploration des concordances, citations, rappel de figures et de motifs symboliques dans l'*intertextualité* biblique. Dans la démarche proprement herméneutique, le principe à l'œuvre est que *la Bible fournit elle-même les clés de son interprétation* (cf. Origène et Luther après lui). La *liberté* interprétative va de pair avec une rigoureuse *fidélité* au texte dans sa

cohérence interne. Seul l'ancrage de l'interprétation *dans* les textes, dans leurs repères *observables*, est le garant d'une *liberté interprétative* pouvant faire se lever des sens nouveaux « qui ne sont pas arbitraires » (cf. Levinas).

- Une Vérité inappropriable, la lecture comme chemin : des voies et des voix

Il y a et il y aura toujours une autre interprétation possible. Les textes bibliques ouvrent à une Vérité inappropriable dont ils portent la trace, elle oriente la lecture chrétienne, elle constitue le postulat herméneutique de la lecture juive. Son caractère inépuisable subvertit toute prétention à une clôture définitive du sens. Elle fait de la lecture un chemin de recherche, ouvert au champ des possibles interprétatifs qu'offrent la polyphonie du corpus canonique de référence, en son unité intrinsèque, et la pluralité des sens scripturaires. Pluralité des *voies* d'intelligence : sens littéral (réalités concrètes en leurs saveurs), sens historique (voulu par l'auteur en son temps), sens spirituel (éthique, touchant à la foi) et existentiel, sens symbolique dont la puissance dépasse les intentions de l'auteur. Pluralité des interprétations dans une tradition de lecture, pluralité des *voix* dans le groupe biblique, c'est-à-dire des réceptions singulières au sein d'une communauté interprétante où lettre gravée, selon l'expression d'É. Parmentier, devient « Écriture vive » : médiatrice d'une « Parole » vivante qui fait la vitalité de la communauté elle-même¹.

¹ Comme le montre le théologien Olivier Bourion, autant la Bible se prête à la plus grande diversité de lectures, autant « l'hypertrophie » d'un prisme exclusif peut être réductrice. « Une approche holistique du texte, qui tiendrait compte à égalité (si cela est mesurable) de

Le maintien de *l'ouverture à l'Altérité* est le principe de base majeur, condition de la fécondité de la lecture partagée. À commencer par l'Altérité du texte lui-même, qui autorise telle ou telle interprétation ou lui résiste¹. Tel est le « Pacte de lecture ». Reste à en comprendre les effets transformateurs.

IV.2. Les voies de la conscience (conscience de soi, conscience éthique), voies libératrices

Retour sur les témoignages et questions :

Dans leurs contenus et leur structuration, les *récits de soi* des témoins montrent les effets transformateurs de la pratique de lecture biblique partagée, notamment une nouvelle conscience de soi en ses capacités, le développement d'une conscience autocritique aiguillant une éthique de la relation et de l'action pour l'autre. Le groupe biblique joue un rôle démultiplicateur d'effets

toutes les capacités de réception s'avère un horizon difficilement atteignable, à moins, précise-t-il, que cette approche se fasse commune et que chaque lecteur trouve dans ceux qu'il côtoie les fenêtres de réception de sens qui lui font défaut. Il se peut, en effet, qu'une lecture globale ne puisse se vivre que reçue et partagée. Parce que nous en faisons l'expérience, nous savons que le texte biblique ne peut se recevoir de manière féconde que dans un dialogue entre les membres divers d'un même corps, ecclésial et scientifique, cordial et rigoureux, recevant sa vitalité de l'attention multiforme à la richesse inépuisable d'une Parole qui vient rencontrer toutes les dimensions de l'homme. Cf. BOURION Olivier, « Six portraits de lecteurs : plaidoyer pour une approche holistique des Écritures », dans RAMOND Sophie (dir.), *La pratique des Écritures. Parcours en exégèse théologique*, Paris, Cerf (Lectio Divina), 2021, p. 157-169 (169).

¹ André WÉNIN raconte qu'il dut s'y reprendre à quatre fois pour rédiger son *Joseph*, le texte biblique résistant à sa première interprétation. Cf. WÉNIN André, « Lire un texte, interpréter une Parole. Exégèse (narrative) et écoute (du sens) », dans POUPARD Bernard, KAHN Jacques (dir.), *Lire et prier les écritures. La tradition monastique de la lectio divina*, Bruxelles, Lumen Vitae, 2010, p. 25-42.

de sens que le texte tout à la fois sollicite et dont il est le *guide*. Ce dernier n'est pas seulement une carte aux mille repères à relier pour construire du sens, il n'est pas seulement médiateur d'un échange dont il serait l'objet. Il est reconnu comme *acteur* à part entière d'une « conversation » (Paul, Gr8p), comme « une parole qui donne la parole » (Julien Gr1c ; Mylène, Gr5p), comme porteur d'une interpellation qui ne cesse de mettre en route (Paule, Gr2c) et qui oriente éthiquement (Éva, Gr3j ; Georges, Gr5p ; Benoît, Gr8p ; Claudia, Gr6c ; *et alii*). L'expérience de lecture est largement vécue, et explicitement exprimée, comme une expérience libératrice : libératrice d'interprétations figées et de ses propres représentations (« libérer la Parole de nos propres enfermements », disait Pascal, Gr5p).

Dans le dialogue interactif Texte-Lecteur où l'un et l'autre s'ouvrent au champ des possibles, l'interlocutrice n'est pas n'importe quelle œuvre littéraire. Quels traits propres à l'œuvre Bible entrent en jeu ?

Mais avant d'interroger le propre de la lecture littéraire et les spécificités du langage biblique, une première question se pose. C'est un *qui-je-suis*, en son désir d'authenticité, en son besoin et sa capacité à (se) comprendre, qui s'implique dans la lecture et en sera transformé. Pouvoir « être soi en vérité où que l'on soit » (Georges, Gr5p), est à la fois le fruit de la pratique de lecture et la motivation profonde. En quoi le procès herméneutique favorise-t-il l'avènement d'une nouvelle conscience de soi en sa capacité à habiter plus authentiquement sa propre *existence* dans le monde ? Quel lien unit si fondamentalement l'*être-soi* et le (se) *comprendre* qu'il sous-tend cette inquiète question : « Qui sommes-nous ? » (Julien, Gr1c)

2a. *Exister, être soi, (se) comprendre, s'ouvrir à ses possibles*

Paul Ricœur (1913-2005) a intégré dans son œuvre les grands changements paradigmatiques de la philosophie au XX^e s. (le tournant phénoménologique, herméneutique, et celui de la linguistique pragmatique)¹. Il fut aussi le philosophe qui a le plus largement embrassé tous les champs des sciences humaines qui avaient quelque chose à dire, fût-ce de façon contradictoire, sur les *possibilités* de l'homme et son effort pour *exister* : un être capable d'agir et de souffrir, capable de tenir des promesses, d'être effleuré par le divin ; capable de comprendre, de raconter son expérience, capable de témoigner du mal subi et capable de pardon, capable de penser et capable de folie... La question « qui suis-je ? », « qu'est-ce que l'homme ? » est au cœur de la grande tradition de la philosophie réflexive à laquelle Ricœur se rattache. De la *Philosophie de la volonté* (1950 et 1960) au *Parcours de la reconnaissance* (2004), intégrant une phénoménologie de l'homme capable, cette question traverse toute son œuvre.

Heidegger était devenu incontournable et Ricœur n'a pas manqué de s'y référer pour situer sa propre démarche. Pour éclairer le désir d'être soi en vérité et de (se) comprendre qui anime nos témoins, commençons par interroger la manière dont Heidegger envisage les liens entre *existence*, *compréhension* et *possibles*.

¹ Geneviève HÉBERT souligne que ces grands tournants épistémiques, venus de la philosophie, constituent le cadre de pensée où le philosophe et le théologien peuvent converser. Cf. « Le procès de la parole entre vérité et méthode », dans SOULETIE Jean-Louis, GAGEY Jérôme (dir.), *La Bible, parole adressée*, Paris, Cerf (Lectio Divina), 2001, p. 173-204 (178).

- L'Ens hermeneuticum (Heidegger¹)

L'herméneutique, au sens classique, est l'*art d'interpréter des textes*, dans le cadre de disciplines particulières où elle joue un rôle auxiliaire et normatif : la théologie (textes sacrés), la philologie (littératures profanes), le droit (textes juridiques). De Quintilien (30-100) à Augustin (354-430) au protestant Melancthon (1497-1560) et jusqu'au XVIII^e, l'herméneutique s'est attachée à définir des règles et normes pour interpréter correctement des textes obscurs dans leur discipline de référence. Un tournant s'annonce avec le projet de Schleiermacher (1768-1834) de dé-régionaliser l'herméneutique dans une visée plus universelle questionnant l'art de comprendre. Sur cette base, Dilthey (1833-1911) inaugure une deuxième conception de l'herméneutique prenant la forme d'une *réflexion méthodologique* sur la prétention de vérité et sur le statut spécifique des sciences de l'esprit (sciences humaines), par rapport aux sciences de la nature. Heidegger (1889-1976) allait radicalement rompre avec ces deux conceptions : l'herméneutique cesse de concerner les textes et les sciences interprétatives. Elle devient une *philosophie* à part entière, enracinée dans l'existence elle-même.

L'idée heideggérienne cardinale est que la compréhension et l'interprétation ne sont pas seulement des méthodes propres aux sciences humaines, mais des processus fondamentaux de la vie même, des

¹ Je m'appuie dans ce sous-chapitre sur les travaux de Jean GRONDIN : « L'herméneutique dans *Sein und Zeit* », dans COURTINE Jean-François (dir.), *Heidegger 1919-1929. De l'herméneutique de la facticité à la métaphysique du Dasein*, Paris, Vrin, 1996, p. 179-192 ; et « Le passage de l'herméneutique de Heidegger à celle de Gadamer », dans CAPELLE Philippe et alii (dir.), *Le Souci du passage*, Paris, Cerf, 2003, p. 179-192.

caractéristiques essentielles de notre présence au monde. Cette idée vient pour partie de Dilthey qui avait envisagé la vie comme intrinsèquement herméneutique¹. Elle porte la marque du concept husserlien d'*intentionnalité*, selon lequel la conscience est toujours conscience de quelque chose, elle appréhende le monde dans une perspective de compréhension, dans une visée de sens. Elle a pu aussi s'inspirer du « devoir être » chez Kierkegaard, du choix où se trouve placée l'existence mise en devoir de décider de l'orientation de son être².

Une herméneutique de la facticité :

Le projet du premier Heidegger est sous le signe d'une « Herméneutique de la facticité³ », *facticité* désignant l'existence concrète individuelle : le caractère d'être fondamental de celui qu'il appellera le *Dasein* (l'être-jeté-là), le caractère « propre » de « notre » *Dasein*, « toujours et à chaque fois ce *Dasein-là* » (GA 63,7). Être là c'est exercer, accomplir cette facticité. La

¹ Idée exprimée par Dilthey, en 1900, dans son étude sur l'origine de l'herméneutique. Il y pose « la question de la connaissance scientifique des individus et même des grandes formes de l'existence humaine singulière en général ». La réponse peut être apportée par l'herméneutique entendue comme « l'art de l'interprétation des manifestations vitales fixées par écrit ». « La vie s'articule elle-même », dit-il, à travers les multiples formes d'expression que les sciences humaines cherchent à comprendre, en remontant de l'expression au vécu d'où elle jaillit. L'idée de fond est que l'interprétation et la compréhension traduisent une recherche de sens et d'expression originaire de la vie elle-même, en son caractère fondamentalement historique. Cf. DILTHEY Wilhelm, *Origines et développements de l'herméneutique* (1900), dans *Le monde de l'esprit*, trad. Maurice Rémy, Paris, Aubier, 1947, t. 1, p. 313 ; 332-333.

² Cf. KIERKEGAARD Søren, *Crainte et tremblement* (1843), Paris, Payot et Rivages, 2000.

³ Titre d'un cours de 1923, rappelé dans *Être et Temps* (1927) et publié dans la *Gesamtausgabe* (édition complète des œuvres de Heidegger), Francfort, Vittorio Klostermann, GA 56, 1988.

facticité est toujours vécue sur le mode de l'être-concerné, de l'inquiétude (du souci) de ce que je « fais » de moi. Une existence qu'Heidegger comprend de manière radicale comme *ens hermeneuticum*. Le rôle du philosophe est tout au plus d'élaborer des « indications formelles » permettant à l'herméneute que nous sommes, chacun foncièrement, de s'appropriier ses propres *possibilités d'existence*, sachant que la facticité est à la fois capable d'interprétation (*auslegungsfähig*) ; en besoin d'orientation (*auslegungsbedürftig*) ; et vécue depuis toujours au sein d'une certaine interprétation de son être (GA 63,14-16). Reste à tirer la facticité de son oubli de soi : « L'herméneutique a pour tâche de rendre chaque *Dasein* attentif à son être, à le lui communiquer, à traquer l'aliénation de soi qui frappe le *Dasein*. » (GA 63,15)

Ce sera une herméneutique d'« attaque » visant à éveiller à elle-même la facticité de chacun : elle passera par la « destruction » (la mise au jour) des interprétations reçues et dominantes où la facticité « déchoit » (*Verfallen, déchéance*) dans une existence inauthentique en se réfugiant dans l'anonymat du *on* et les idées toutes faites. Accéder à soi-même est *possible*, l'évitement

de soi l'est aussi¹ et c'est la fatalité la plus intime que la vie porte en elle-même².

Une herméneutique du comprendre. Le cercle herméneutique :

L'herméneutique de *Être et Temps* (*Sein und Zeit*, 1927) opère deux déplacements. Elle s'intéresse moins au *Dasein* individuel qu'au *Dasein* en général, dans une perspective existentielle ; elle se ressaisit de la question aristotélicienne du sens de l'être. L'enjeu est de « faire voir » ce qui ne se montre pas de prime abord : l'oubli de l'être, une auto-dissimulation qui est le fait d'une existence fuyant la réalité de son être fini et mortel. L'herméneutique au service de l'ontologie phénoménologique que Heidegger veut conduire doit dégager le phénomène recouvert : « annoncer » à l'existence le sens authentique de l'être et mettre au jour les structures fondamentales de l'être qui est le nôtre³ (les « existentiels »).

¹ En empruntant à Kierkegaard le terme d'*existence* (*Existenz*), c'est ce rapport à soi de la vie que Heidegger entend exprimer : « Caractérisons comme existence cet être soi-même accessible à soi-même dans la vie facticielle. En tant qu'inquiétude pour l'existence, la vie facticielle est vouée aux détours. La possibilité de saisir l'être de la vie en son inquiétude constitue en même temps la possibilité de manquer l'existence. » Cf. HEIDEGGER Martin, *Interprétations phénoménologiques d'Aristote* (1922), éd. bilingue, trad. J.-F. Courtine, Mauvezin, TER (Trans-Europ-Repress), 1992, p. 19.

² *Ibid.*, p. 23.

³ Double mutation précisée dès la première caractérisation de l'herméneutique dans *Sein und Zeit* : « Le *λόγος* [logos] de la phénoménologie du *Dasein* a le caractère de l'ἐρμηνεύειν [herméneuein] par lequel sont annoncés à la compréhension d'être qui appartient au *Dasein* lui-même [1.] le sens authentique de l'être et [2.] les structures fondamentales de son propre être » ; cité par Jean GRONDIN, « Le passage de l'herméneutique de Heidegger à celle de Gadamer », *op. cit.*, p. 188, en référence à SZ 37, dans la *Gesamtausgabe* (dans *Être et temps*, Paris, Gallimard, 1986, p. 47).

En l'occurrence, la *compréhension* est un existential fondamental. L'existence est herméneutique parce qu'elle est un être de *compréhension*. Qu'est-ce à dire ? Heidegger considère la compréhension moins comme une intellection que comme une *capacité* : *sich auf etwas verstehen*, s'y entendre à quelque chose, en être capable. Comprendre est un *pouvoir*, un *possible de soi-même* qui se déploie et se risque dans la compréhension. La compréhension relève d'une structure d'anticipation de significativité régie par l'existence en son besoin d'orientation. Elle est un projet de sens, un « projet-jeté », plus ou moins consciemment, pour se tirer d'affaires dans un monde où le *Dasein* est lui-même *jeté-là*.

En jouant sur le mot *Auslegung* (*interprétation*) évoquant l'idée de débroussaillage, Heidegger conçoit l'interprétation comme une *explicitation* permettant à la compréhension de se comprendre elle-même dans ses anticipations¹ : *pré-acquis* (*Vorhabe*), horizon à partir duquel elle comprend ; *pré-vision* (*Vorsicht*), intention selon laquelle elle s'effectue ; *pré-saisie* (*Vorgriff*) de ce qu'il y a à comprendre. Toute compréhension s'élève sur ce fond d'anticipations. D'où l'effet *cercle herméneutique* : l'interprétation est l'élaboration d'une compréhension préalable.

La prétention des sciences humaines à une pure objectivité évacuant les préjugés de l'interprète et de son époque n'est pas seulement une illusion, mais la méconnaissance de ce qu'est la compréhension : une recherche

¹ En changeant l'objet de l'herméneutique, qui ne porte plus sur des textes et les intentions d'un auteur, mais sur l'existence, Heidegger inverse aussi l'ordre classique (interpréter pour comprendre). L'interprétation est une explicitation critique d'une compréhension qui la précède.

d'intelligibilité toujours mue par les attentes de l'existence soucieuse d'elle-même. La question n'est pas de sortir du cercle herméneutique mais d'en être conscient.

À cet égard, l'interprétation est un exercice de rigueur autocritique s'efforçant d'élaborer la structure du comprendre à partir des choses elles-mêmes¹. Cet exercice consistera dans *Sein und Zeit* (interrompu après la première partie) puis pour le dernier Heidegger (*Unterwegs zur Sprache, Acheminement vers la parole*, 1959) à lever les présupposés de l'intelligence dominante de l'être qui ont commandé toute l'histoire de la métaphysique occidentale.

Relecture avec nos témoignages : force et limites de la leçon heideggérienne

La force de la phénoménologie heideggérienne est de mettre à nu l'être herméneutique qui nous constitue, le caractère ontologique de la compréhension chez l'être-jeté-au-monde et qui a besoin de s'y orienter. Le désir et la volonté de comprendre sont constitutifs de l'humain, toujours porté à interpréter. L'exigence d'authenticité qui anime nos témoins (être soi, (se)comprendre en vérité) ne tient pas seulement à une prise de distance, chez certains, à l'égard de pratiques religieuses perçues comme un conformisme vidé de sens. Elle est une donnée fondamentale de l'humain.

¹ Heidegger, dans *Sein und Zeit* du moins, ne renonce pas à la conception classique de la vérité comme adéquation à la chose.

Par ailleurs, la structure d'anticipation propre à la *compréhension* que Heidegger met en évidence a toute sa pertinence quand il s'agit de comprendre cet étant particulier qu'est un texte biblique. Si la vérité est adéquation à la chose, si le texte est « la chose » à partir de laquelle doit s'élaborer la structure du comprendre, la rigoureuse observation des clés qu'il offre peut mettre en cause les préconstruits du lecteur. Les biblistes professionnels se confrontent à l'épreuve de la résistance du texte aux anticipations de l'interprète. Dans le groupe biblique, la pluralité des regards favorise l'autocritique, non sans toutefois en appeler à une double capacité : capacité d'écoute de l'autre, capacité de déplacement de son propre point de vue.

Assurément, la compréhension est, dans tous les cas, indissociable d'une *prévision/prévisée (Vorsicht)* qui doit être questionnée dans ses présupposés. Par exemple dans la lecture biblique, le crédit de vérité accordé au sens du texte en son temps (l'intention de l'auteur/rédacteur) qui serait plus *vrai* parce que plus proche de la source originelle. Assurément *l'horizon (Vorhabe)* doit lui aussi être interrogé dans ses cadres de pensée, ses croyances. Mais si, dans une perspective critique heideggérienne, « la chose » est l'être (oublié, dont il dira l'indisponibilité à la prétention métaphysique), *l'horizon* tel qu'ouvert dans les lectures juive et chrétienne par une vérité *inobjectivable*, n'exclut-il pas de considérer non seulement comme *pré-acquis (Vorhabe)*, mais à jamais comme *avoir*, ce qui précisément échappe à toute emprise ? Une vérité qui subvertit tout fondamentalisme scripturaire ou doctrinaire, toute idéologie. Le refus du dogmatisme, explicite chez certains de nos témoins, tient avant tout

à l'expérience d'un *excédent de sens* qui déborde tout savoir (« c'est un je sens, pas un je sais », Julien, Gr1c). « L'Évangile, c'est l'Altérité » (Benoît, Gr8p), « Je serai toujours délogé du Christ que je me construis, nous en serons toujours délogés » (M. Bellet, Gr1c) : tirés en avant par une inépuisable et vivante altérité.

Autre stimulant de l'herméneutique heideggerienne pour notre réflexion : son enracinement dans l'existence du *Dasein* et la capacité d'autodétermination de ce dernier. *Exister*, se sentir davantage exister en *répondant* à l'orientation *vitale* de son être, fonde la fidélité au groupe biblique. Mais chez nos témoins, cette orientation passe par un *autre* que soi. L'existence telle que pensée par Heidegger recouvre-t-elle exactement (finitude comprise) l'*Existenz* chez Kierkegaard à qui il emprunte le mot ? La manière dont Heidegger définit la facticité, l'existence concrète d'un être-soi accessible à soi-même, *notre Dasein, toujours et à chaque fois ce Dasein-là*, pose question. S'il s'agit pour l'être-là d'être vraiment *là* quand dans une décision il en va de son existence, l'épreuve du choix qu'analyse Kierkegaard (Abraham, Gn 22), cette épreuve qui met en demeure de décider de l'orientation de son être, est celle de la réponse à *l'appel d'un autre*. Un appel qui va déporter celui à qui il s'adresse du *là* où il en était. Entre cet appel et sa réponse que se joue-t-il ? Sinon le *devenir* de mon être propre¹. Question que nous reprendrons (Chap. IV, 2c.) et qui interroge la place de l'autre chez ce *Dasein*, cet être-là donnant le *la* de sa vérité.

¹ Voir à ce propos MUTUALE Augustin, *De la relation en éducation*, Paris, Téraèdre, 2017, p. 148-152.

C'est par la *médiation* d'un autre - un autre lecteur, et d'abord, un texte, des textes - que nos témoins disent se comprendre mieux et se sentent interpelés dans le sens de leur existence. Pour éclairer le rôle Tiers du texte dans la compréhension de soi et l'ouverture à ses possibles, il faut recourir à Ricœur.

- Se comprendre par « la médiation de l'univers des signes » (Ricœur)

Chez nos témoins, la connaissance de soi, du « qui-je-suis », passe la relecture d'une histoire de vie prenant la forme d'un *récit de soi*, lequel, nous l'avions noté (Chap. I, 3b.), s'inscrit dans une histoire des formes autobiographiques et porte l'empreinte de la littérature biblique. Inversement, des textes bibliques qui les touchent approfondissent la connaissance de soi.

Pour Ricœur, le qui-je-suis n'est pas directement accessible à lui-même et c'est précisément une expérience de lecture qui a imposé cette réalité au philosophe. Sa phénoménologie empruntera en conséquence la voie du *détour* par l'univers des signes, comme passage obligé de la connaissance de soi.

L'enjeu du devenir conscient :

Après *La symbolique du mal* (1960) marquant son entrée en herméneutique et qui interrogeait Jung, c'est vers « le grand Viennois¹ » que Ricœur se tourne pour un face-à-face décisif. Première lecture philosophique

¹ L'expression *le grand Viennois*, figurant dans l'un des derniers *Fragments*, dans *Vivant jusqu'à la mort*, suivi de *Fragments*, Paris, Seuil, 2007 (édition posthume), montre la longévité de ce compagnonnage avec Freud.

de l'œuvre intégrale du fondateur de la psychanalyse, *De l'interprétation. Essai sur Freud* (1965), comporte un chapitre sur le « Conflit des interprétations ». Cette question donne son titre au recueil d'essais herméneutiques paru quatre ans plus tard (*Le conflit des interprétations*, 1969). De façon générale Ricœur prendra à bras le corps l'opposition entre une « herméneutique de la confiance », accueillant le sens qui se donne, et une « herméneutique du soupçon » (Freud, Nietzsche, Marx, structuralisme réunis¹) entendant montrer les économies cachées sous les évidences naïves. En se portant à l'écoute de « ces perceurs de masque », Ricœur mettra les déconstructions soupçonneuses au service de la pensée réflexive. La perte des illusions est toujours un *gain réflexif*².

« *Wo es war, soll ich werden* » (« Où ça était, je doit advenir ») : la vérité de l'homme n'est pas un donné apodictique. C'est à cette réalité, résumée dans l'adage freudien, que Ricœur s'est confronté. Pour celui qui a été formé à l'école de la tradition française de la philosophie réflexive, connue à travers Maine de Biran, Ravaisson, Lachelier et Jean Nabert, le personalisme d'Emmanuel Mounier et l'existentialisme de Gabriel Marcel et de Karl Jaspers, et à l'école de la phénoménologie et du renouveau des études hégéliennes, la découverte freudienne est « un ébranlement considérable ».

¹ Michel FOUCAULT avait déjà réuni les trois premiers sous le signe du soupçon. Cf. « Nietzsche, Freud, Marx », dans *Cahiers de Royaumont*, Paris, Minuit, 1967 (colloque de juillet 1964).

² J'emprunte cette expression à GRONDIN Jean, « De Gadamer (1900-2002) à Ricœur (1913-2005). Peut-on parler d'une conception commune de l'herméneutique ? », dans FASSE Gaëlle (coord.), *Paul Ricoeur. De l'homme faillible à l'homme capable*, Paris, PUF, 2008, p. 37-62 (44).

Ricœur parle de *détresse phénoménologique*. En démasquant « le mensonge de la conscience », « la conscience comme mensonge¹ », la psychanalyse opérerait « une mise en cause générale et radicale » de ce qui pour le phénoménologue est « le champ, le fondement et l'origine même de toute signification » - la conscience : « Freud substitue à l'être conscient (*Bewusstsein*) le devenir-conscient (*Bewusst-werden*). Ce qui était à l'origine devient la tâche ou but². »

« La lecture de Freud c'est la crise du sujet.³ » C'est dire en peu de mots l'ascèse à laquelle Ricœur s'est astreint. D'abord comprendre, pénétrer l'univers de l'autre, prendre le risque d'une *déprise*, en l'occurrence un *dessaisissement* de la conscience allant jusqu'à adopter le point de vue le plus opposé (l'anti-phénoménologie freudienne), puis interpréter en philosophe ce qui se découvre, dans une *reprise* qui sera une nouvelle *configuration* philosophique :

« [...] après Freud, il n'est plus possible d'établir la philosophie du sujet comme philosophie de la conscience ; réflexion et conscience ne coïncident plus ; il faut perdre la conscience pour trouver le sujet⁴. »

¹ RICŒUR Paul, « Le conscient et l'inconscient », dans *Le conflit des interprétations*, Paris, Seuil, 1969, p. 147-173 (147-148) ; article initialement paru dans EY Jean (dir.), *L'inconscient* (VI^e colloque de Bonneval), Paris, Desclée de Brouwer, 1966, p. 409-422. Le colloque en question eut lieu en 1960.

² RICŒUR Paul, « La question du sujet : le défi de la sémiologie », dans *Le conflit des interprétations*, *op. cit.*, p. 321-359 (327). Synthèse de deux articles originellement parus respectivement en anglais et en allemand, en 1967 et en 1968.

³ RICŒUR Paul, « Une interprétation philosophique de Freud », dans *Le conflit des interprétations*, *op. cit.*, p. 226.

⁴ *Ibid.*, p. 240.

Accepter de se perdre pour se retrouver : la manière dont Ricœur a abordé l'œuvre freudienne est en elle-même une école de la lecture transformatrice.

De la leçon freudienne il retient trois choses : 1. Le caractère de bout en bout herméneutique de la psychanalyse. 2. Un étrange « discours mixte » tenant à la réalité de son objet : « la liaison du sens à la force dans une sémantique du désir », une force qui rappelle le *conatus* de Spinoza ou l'*appétition* de Leibnitz, une liaison du *désir* et du *sens* qui après Freud doit être examinée à nouveaux frais. 3. La nécessité de mettre en chantier une nouvelle philosophie du sujet intégrant l'*enjeu du devenir conscient*.

Inspirée de Jean Nabert¹, cette *philosophie réflexive concrète* sera celle du « cogito médiatisé par tout l'univers des signes » : « avec Nabert, je tiens ferme que comprendre est inséparable de se comprendre, que l'univers symbolique est le lieu de l'auto-explicitation². »

Le tournant herméneutique, engagé dès *La symbolique du mal* (1960)³, prend désormais la forme d'une « greffe de l'herméneutique sur la phénoménologie⁴ ». S'y indique la *voie longue* qui sera celle de Ricœur, par opposition à la *voie courte* d'Heidegger qui substitue une ontologie de la compréhension à une épistémologie de l'interprétation :

« On n'entre pas peu à peu dans cette ontologie de la compréhension ; on n'y accède pas par degré, en approfondissant les exigences méthodologiques de l'exégèse, de l'histoire ou de la psychanalyse : on s'y transporte par un soudain

¹ C'est à Jean Nabert que Ricœur avait dédié *La symbolique du mal*.

² RICŒUR Paul, « Une interprétation philosophique de Freud », *op. cit.*, p. 237.

³ Cela est souligné par Jean GREISCH, dans *Paul Ricoeur. L'itinérance du sens*, Paris, PUF, 2001, p. 89.

⁴ RICŒUR Paul, « Existence et herméneutique », dans *Le conflit des interprétations*, *op. cit.*, p. 26-50 (article initialement paru dans *Interpretation der Welt*, Würzburg, 1965).

retournement de la problématique. À la question : “à quelle condition un sujet connaissant peut-il comprendre un texte ou l’histoire?”, on substitue la question : “qu’est-ce qu’un être dont l’être consiste à comprendre ?”¹ »

C’est dire, a contrario, ce que sera son propre programme. L’articulation entre la phénoménologie et l’herméneutique, telle que l’entend Ricœur, ne séparera pas la *vérité*, propre à la compréhension, de la *méthode* mise en œuvre par les disciplines de l’interprétation (exégèse, histoire, psychanalyse). Il ne s’agit cependant pas d’opposer, en termes d’alternative, ontologie de la compréhension et épistémologie de l’interprétation : « le désir de cette ontologie » demeure l’horizon (« la terre promise ») de sa démarche. Contre les tenants du structuralisme et l’idée d’une clôture du langage sur lui-même, Ricœur ne se départira pas (tout comme Heidegger et Gadamer) de la conviction² de la portée ontologique du langage et de sa référence : « le langage, en tant que milieu signifiant, demande à être référé à l’existence³ ». Mais la non-transparence du sujet à lui-même, la nécessaire critique de la conscience fautive, l’impossible rapport d’immédiateté au *Lebenswelt*, le monde-de-la-vie (inatteignable idéal d’Husserl) ne laissent pas d’autre choix que celui de la voie longue :

¹ RICŒUR Paul, « Existence et herméneutique », *op. cit.*, p. 27.

² Il précise ailleurs : « [...] la conviction que le discours n’est jamais *for its own sake*, pour sa propre gloire, mais qu’il veut, dans tous ses usages, porter au langage une expérience, une manière d’habiter le monde et d’être-au-monde qui le précède et demande à être dite. » Cf. « De l’interprétation », dans *Du texte à l’action*, Paris, Seuil, 1986, p. 13-39 (38).

³ RICŒUR Paul, « Existence et herméneutique », *op. cit.*, p. 39 et 49.

« [...] la voie longue et détournée d'une interprétation des signes, privés et publics, psychiques et culturels, où viennent s'exprimer et s'expliciter le désir d'être et l'effort pour exister qui nous constituent¹. »

Se comprendre par la médiation des signes. Ainsi définie, la voie longue de Ricœur offre des clés pour comprendre ce qui anime nos témoins : une *existence sous le signe du désir d'être*, une *existence interprétée* par la médiation de textes qui renvoient à la vie, des textes qui me donnent à *comprendre en les comprenant* le désir d'être qui me constitue.

Mais, au-delà de ce désir d'être que le texte éclaire, il reste à comprendre comment le procès herméneutique *transforme* le sujet impliqué dans l'acte de lire.

L'arc herméneutique des possibles. Une double transformation :

La voie longue du *Cogito médiatisé* ne pouvait qu'embrasser progressivement, non seulement la médiatisation par les *signes* où s'affirme la condition originellement langagière de toute expérience humaine – et la plus enfouie (cf. la psychanalyse) ; non seulement la médiation par les *symboles*, dont les plus particuliers à une œuvre s'enracinent dans le fonds symbolique commun, sinon de l'humanité (Ricœur prend ses distances avec Jung), du moins judéo-chrétien ; mais encore la médiation par les *textes*, de

¹ RICŒUR Paul, « La question du sujet », dans *Le conflit des interprétations*, *op. cit.*, p. 359. Dans « Une interprétation philosophique de Freud » (*ibid.*, p. 237), il précise : « [...] il n'y a pas d'appréhension directe de soi par soi, pas d'aperception intérieure, d'appropriation de mon désir d'exister sur la voie courte de la conscience, mais seulement par la voie longue de l'interprétation des signes. »

la métaphore partie prenante du langage poétique au récit sous toutes ses formes.

De *La métaphore vive* (1975) à *Temps et récit* (1981-1983) à *Du texte à l'action* (1986), Ricœur explore le monde des formes littéraires et s'attachera plus particulièrement au récit. Ce qui caractérise le symbole c'est son pouvoir d'exprimer au travers du sens littéral un autre sens, une autre réalité. Le pouvoir de la métaphore est sa capacité d'*innovation sémantique*. Métaphore vive, car elle fait voir autrement la réalité. Elle recèle en miniature ce pouvoir de l'œuvre littéraire de *transformer* la réalité en ouvrant à un monde différent que nous pouvons habiter. Le récit a une capacité d'innovation comparable.

Temps et récit part de l'hypothèse que « l'unité fonctionnelle » de tous les genres narratifs (historiographie, récits de fiction) est la temporalité de l'expérience humaine. En empruntant à la *Poétique* d'Aristote le concept de *muthos*, Ricœur fait de la « mise-en-intrigue » la caractéristique majeure de l'acte de faire-récit : une « synthèse de l'hétérogène¹ » qui transforme en histoire, c'est à dire en une unité intelligible, une somme d'ingrédients discordants et imprévus dans l'expérience vécue. Certes, on ne saurait mettre sur le même plan le réel historique et l'irréel de fiction. Mais la fable n'en fait pas moins *référence* au fond temporel de l'expérience humaine. Par son caractère mimétique, « le monde de la fiction est un laboratoire » où s'essaient des configurations possibles de l'action. Au-delà de leurs

¹ RICŒUR Paul, « De l'interprétation », version française et partielle d'un texte publié initialement dans *Philosophy in France today*, Cambridge, Cambridge University, 1983, et repris dans *Du texte à l'action*, *op. cit.*, p. 13-39 (25).

différences (trophe/genre littéraire), le point commun entre la métaphore et le récit réside dans cette identité dynamique : la capacité à « refaire » le monde réel. Une capacité qui concerne à la fois le *sens* immanent aux énoncés et la *référence* extra-linguiste, c'est à dire la prétention de l'œuvre littéraire à dire *vrai*. Dans les deux cas, une *innovation sémantique* s'opère, « du nouveau – du non encore dit, de l'inédit – surgit dans le langage¹ » : ici, une nouvelle pertinence dans la prédication, là une nouvelle congruence dans la mise-en-intrigue. D'où la notion ricœurienne de *référence indirecte* : la métaphore porte au langage des réalités (sensorielles, pathiques, esthétiques, axiologiques) qui ne peuvent être dites que par une transgression des significations usuelles des mots. Ce pouvoir de *re-description* de la réalité vaut pour la fonction narrative dans le champ de l'action et des valeurs temporelles. *Temps et récit* le met en évidence dans l'analyse des trois *mimésis* : de la *précompréhension* de la narrativité de la vie (*mimésis* 1), à la *configuration* narrative (*mimésis* 2) à la *refiguration* où le récit retourne à la vie (*mimésis* 3)².

Ce processus créatif, inhérent à l'œuvre littéraire, s'achève dans l'*acte de lecture* où le *sens* de l'œuvre s'accomplit. Gadamer parlait de « fusion des horizons », Ricœur préfère parler d'« intersection » : la lecture est le lieu où « l'œuvre littéraire acquiert une signification au plein sens du terme, à l'intersection du monde projeté par le texte et du monde de vie du lecteur³. »

¹ RICŒUR Paul, « De l'interprétation », *op. cit.*, p. 24.

² *Temps et récit 1, L'intrigue et le récit historique*, Paris, Seuil, 1983, p. 94.

³ *Temps et récit 2, La configuration dans le récit de fiction*, Paris, Seuil, 1984, p. 295.

L'arc herméneutique que dessine *Du texte à l'action* articule ce que Dilthey et Gadamer opposaient : la *compréhension* et l'*explication*. Il trouve son aboutissement dans l'*appropriation*, compréhension seconde où le texte prend véritablement *sens*, moment qui culmine dans l'interprétation de soi et de son existence.

L'acte de lecture s'avère être le modèle de tout acte de compréhension : une médiation herméneutique *doublement transformatrice*. Non seulement je me comprends en comprenant le texte, mais *ce que je deviens* en lisant n'est pas séparable de *ce que devient le texte* (redécouvert à chaque fois différemment) : *scriptura cum legendo crescit* et réciproquement. Toute vraie lecture transforme le lecteur et transforme le sens du texte à chaque nouvelle lecture.

- Lire : se comprendre devant le texte et recevoir de lui « un soi plus vaste »

Le concept clé de l'arc herméneutique ricœurien est celui de *distanciation*. Le *texte*, tel que Ricœur en élabore la notion, est « le paradigme de la distanciation dans la communication » ; « il révèle [...] la fonction *positive et productive* de la distanciation au cœur de l'historicité de l'expérience humaine¹. » La distanciation est active à 5 niveaux :

¹ « La fonction herméneutique de la distanciation », dans *Du texte à l'action*, *op. cit.*, p. 113-131 (114, c'est moi qui souligne). Article indiqué ci-après par les initiales FHD suivies du n° de page.

1. *L'effectuation du langage comme discours*¹ (l'unité de base étant la phrase) est le trait « primitif » de la distanciation (entre le dit et le sens). Le discours est le lieu de la dialectique de l'événement de parole et de la signification : effectué comme événement, il est compris comme signification. Cette articulation du *sens* et de l'*événement* est « le noyau de tout le problème herméneutique » (FDH 117).

2. *Le discours comme œuvre*. C'est la 1^{ère} dimension de la notion de *texte* : composition (une totalité finie et close), appartenance à un genre, marque d'un « style » (une configuration unique) en sont les caractéristiques. L'*événement* ici est la singularité d'une construction, un parti pris en réponse au contexte socio-culturel de production : « [...] saisir une œuvre comme événement c'est saisir le rapport entre la situation et le projet de restructuration. » (FHD 122) Le sujet n'est plus le locuteur mais l'*auteur* que le style désigne comme une estampille, en cela l'auteur devient une catégorie de l'interprétation :

« L'herméneutique, disais-je, demeure l'art de discerner le discours dans l'œuvre. Mais ce discours n'est pas donné ailleurs que dans et par les structures de l'œuvre. Il en résulte que l'interprétation est la réplique de cette distanciation fondamentale que constitue l'objectivation de l'homme dans ses œuvres de discours, comparable à son objectivation dans les produits de son travail et de son art. » (FHD 124)

¹ Les références de Ricœur dans le domaine de la linguistique du discours sont Émile BENVENISTE, *Problèmes de linguistique générale*, Paris, 1966 ; et la linguistique analytique anglo-saxonne : John Langshaw AUSTIN, (*How to Do Things with Words*, Oxford, 1962), *Quand dire, c'est faire*, Paris, Seuil, 1970 ; John Rogers SEARLE, *Speech-Acts, An Essay in the Philosophy of Language*, Cambridge, 1969 (Actes de langage. Essai de philosophie du langage).

3. *La distanciation par l'écriture*. 2^e dimension de la notion de texte. Par le fait de l'écriture, le discours acquiert une triple autonomie : par rapport à l'intention de l'auteur, par rapport à sa réception par le destinataire premier, par rapport au contexte originel. À tous égards, la « distanciation aliénante » de Gadamer (la *Verfremdung*) prend chez Ricœur une signification positive : « grâce à l'écriture, le "monde" du *texte* peut faire éclater le monde de l'*auteur* » (FHD 124) et son « horizon » intentionnel fini ; la décontextualisation permet la re-contextualisation dans une infinité de situations nouvelles.

4. *Le monde du texte*. Cette 3^e dimension de la notion de *texte* est aux antipodes du structuralisme et aussi de l'herméneutique romantique (Schleiermacher, Dilthey) qui voulait « comprendre l'auteur mieux qu'il ne s'était compris lui-même » : elle échappe à l'alternative structure/génialité de l'auteur. C'est ici qu'intervient la distinction, empruntée à Frege¹, entre *sens* (objet idéal que vise l'œuvre) et *référence* (sa prétention à atteindre la réalité). Le discours exprime le monde, mais lorsque le discours devient *texte*, le caractère ostensif, monstratif (spécifique de l'oral) s'abolit et, ce faisant, libère une *référence de second rang* qui atteint le monde au niveau de ce que Husserl appelait *Lebenswelt* et Heidegger l'*être-au-monde*. « C'est cette dimension référentielle absolument originale de l'œuvre de fiction et de poésie qui, à mon sens, pose le problème herméneutique le plus

¹ Cf. FREGE Gottlob, *Écrits logiques et philosophiques*, trad. fr. de C. Imbert, Paris, Seuil, 1971. Ricœur, à la suite de Benveniste, traduit par « *référence* », la notion de *Bedeutung* qu'Imbert traduit par « *dénotation* ».

fondamental. » (FHD 127) En métamorphosant la réalité dans ses variations imaginatives, « le monde du texte » vise l'être, non sous la modalité de l'*être-donné*, mais du *pouvoir-être*. Ce qui est à interpréter, expliciter, ce ne sont pas (pas seulement) les structures du texte, mais « la sorte d'être-au-monde » qu'il vise. En empruntant l'expression heideggérienne de « projection des possibles les plus propres », Ricœur définit ainsi ce qui est à ses yeux l'objet par excellence de l'herméneutique :

« 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 unique. » (FHD 128, c'est Ricœur qui souligne)

5. *Se comprendre devant le texte*. Cette 4^e et dernière dimension du *texte* « marque l'entrée en scène de la subjectivité du lecteur » (FHD 129). Le texte prolonge le caractère fondamental du discours qui est d'être adressé à quelqu'un, avec cette différence qu'il instaure son propre vis-à-vis subjectif¹. Le phénomène est connu. L'apport de Ricœur est de souligner la *dialectique de l'appropriation et de la distanciation* à l'œuvre dans l'acte de lecture. C'est par le *medium* du texte, sa texture, à travers tout ce que la littérature porte au langage et articule que nous nous comprenons. Ce que je m'approprie est le « monde du texte » (« la chose du texte », disait Gadamer), une proposition de monde, non pas *derrière* le texte comme une intention cachée, mais que l'œuvre déploie, révèle, *devant* elle :

¹ La critique littéraire distingue ainsi l'*auteur* (qui en principe touche des droits), le *narrateur* (inscrit dans la grammaire du texte) et le *narrataire* (que le texte construit, par exemple en l'informant de ce que le héros ignore).

« Dès lors, comprendre, c'est se comprendre *devant* le texte. Non pour imposer au texte sa propre capacité finie, mais s'exposer au texte et recevoir de lui *un soi plus vaste*, qui serait la proposition d'existence répondant de la manière la plus appropriée à la proposition de monde. » (FHD 130, c'est moi qui souligne)

En un mot, la compréhension « n'est pas une constitution dont le sujet aurait la clé », aurait seul la clé. De même que le texte met en suspens la réalité ordinaire pour la reconfigurer, « la subjectivité du lecteur n'advient à elle-même que dans la mesure où elle est mise en suspens, irréalisée, potentialisée » par le monde du texte, « au même titre que le monde lui-même que le texte déploie » (FHD 130-131). La dialectique de la *distanciation* et de *l'appropriation* doit se porter jusque dans le rapport à soi-même :

« Lecteur, je ne trouve qu'en me perdant. [...] la métamorphose de l'ego dont on vient de parler implique un moment de distanciation jusque dans le rapport de soi à soi ; la compréhension est autant *désappropriation* qu'*appropriation*. » (FHD 131, c'est moi qui souligne).

Relecture avec nos témoignages et point d'orgue

À propos de leurs expériences de lecture, nos témoins disent, chacun à sa manière, le travail *du* texte en lui. Un texte qui fait relire autrement sa vie ; qui vient habiter son lecteur, l'enrichit d'une expérience nouvelle et qui change sa manière d'être au monde. L'herméneutique de Ricœur donne à comprendre ce *transport* transformateur. Il tient d'abord à la puissance proprement *méta*-phorique du littéraire. Il s'accomplit dans une réception où le lecteur participe à ce jeu créateur : un récit « qui m'emmène là où je ne pensais pas aller » (Claire, Gr4c), dont ma lecture révèle un relief

insoupçonné et qui transforme mon paysage intérieur. La « rencontre avec le texte » est rencontre entre deux mondes qui s'ensemencent mutuellement : une « interpénétration » entre Bible et vie, dit Julien (Gr1c) ; « Je visite un texte qui me visite », dit Sophie (Gr5p). Ainsi placée sous le signe d'une visitation, cette rencontre laisse entendre un *enfantement*. Advenue à soi-même dans une nouvelle conscience de soi ? Certes, mais pas seulement. Le *soi* dont parle Ricœur n'est pas déjà là comme une perle encoquillée que la lecture dévoilerait. C'est d'un *pouvoir-être* qu'il s'agit, d'un *soi plus vaste*, dont le monde du texte ouvre la perspective en m'offrant d'y projeter *l'un de mes possibles les plus propres*.

Que la distanciation *décontextualisante* permette la *recontextualisation* dans des situations toujours nouvelles se comprend aisément. Elle fait l'*actualité* sans cesse renouvelée des œuvres, telle que la Bible, qui passent leur époque et gardent une puissance d'action à travers le temps. Mais qu'en est-il des *possibles* pour soi, auxquels ouvre le monde du texte, lorsque l'œuvre en question est *Bagatelles pour un massacre* (Céline, 1936), sans parler des *Carnets noirs* de Heidegger ?

Je veux ici pointer le « jeu » risqué, le passage à risque entre « la mise en suspens de la subjectivité potentialisée » et la ressaisie de soi, entre la *désappropriation* et la *réappropriation* : selon quels critères vais-je consentir ou non au mode d'exister que l'œuvre projette devant elle, suivre ce que Ricœur nomme la « flèche du sens » du texte ou la refuser ?

La question est d'autant plus essentielle qu'elle ne concerne pas seulement le sujet lecteur, mais le sujet acteur dans le monde réel, interagissant avec des

hommes agissants et souffrants. Un sujet qui, nous l'avons vu (Chap. II.3) donne sens à son action en référence à des textes qu'il s'est appropriés. Paul Ricœur établit ce pont herméneutique entre texte et action :

« Certes, les textes - principalement littéraires - sont des ensembles de signes qui ont peu ou prou rompu leurs amarres avec les choses qu'ils sont censés désigner. Mais, parmi ces choses dites, il y a des hommes agissants et souffrants ; de plus, les discours sont eux-mêmes des actions ; c'est pourquoi le lien mimétique – au sens le plus actif du terme - entre l'acte de *dire* et l'*agir effectif* n'est jamais tout à fait rompu¹. »

Autant dire que la lecture engage la responsabilité du lecteur, c'est-à-dire une conscience critique à l'égard du texte et de lui-même. Le « Pacte » de lecture, précédemment défini, ne peut que reposer sur une *dialectique de la confiance* et de la *conscience critique*. Dans l'interaction entre Texte et Lecteur, le concept ricœurien de *distanciation* est ici éminemment précieux. Il alerte sur le risque d'une *implication* de la subjectivité dans la lecture (*implicare*, plier dans) qui irait jusqu'à une fusion où le sujet se dissout dans l'autre ; sur le nécessaire retour critique sur soi-même face aux risques d'emprise. Dans l'herméneutique de Ricœur, la compréhension de soi va de pair avec la critique des illusions du sujet (à la manière freudienne) et des idéologies. Sachant que c'est le lecteur qui élabore le sens, l'appropriation ne saurait être une « imitation paresseuse ». Elle procède d'« une lutte entre texte et lecteur », dit Ricœur, une lutte entre deux stratégies :

« [...] la stratégie de séduction menée par l'auteur sous la guise d'un narrateur plus ou moins fiable et la stratégie de suspicion menée par le lecteur vigilant,

¹ RICŒUR Paul, *Du texte à l'action*, op. cit., p. 8 (c'est moi qui souligne).

lequel n'ignore pas que c'est lui qui porte le texte à la signification à la faveur de ses lacunes calculées ou non¹. »

L'herméneutique n'est pas séparable d'une *exigence éthique*, tout comme la foi n'est pas séparable de sa constitution herméneutique, dans une lecture à double foyer articulant « la critique et la conviction² ». Tel est le *point d'orgue* de Ricœur, la haute note à tenir, de propos délibéré. C'est aussi dans la pleine conscience de la finitude de l'homme, et a contrario de l'ontologie heideggerienne de l'être-pour-la-mort, que Ricœur fait le choix de l'être-pour-la-vie, tout comme Hannah Arendt : « Pour elle aussi, la naissance signifie plus que la mort³. »

2b. Un soi qui répond à un appel

« On est tous capable » ; « le bien a aussi sa place », disait Claudia (Gr6c). L'herméneutique de Ricœur engage une vision de l'homme *capable*, dans sa fragilité même, d'opposer au mal un agir éthique. Dans le « Pacte » de lecture, le maintien d'un horizon de sens ouvert n'est pas seulement un enjeu herméneutique permettant de libérer les potentialités de sens du texte. C'est un enjeu existentiel et éthique : celui d'une temporalité ouverte/rouverte au devenir ; celui d'une existence responsable.

¹ RICŒUR Paul, *Soi-même comme un autre*, Paris, Seuil, 1990, p. 188, note 2.

² Selon le titre retenu pour son ouvrage, *La critique et la conviction*. Entretien avec François Azouvi et Marc de Launay, Paris, Calmann-Lévy, 1995.

³ *Ibid.*, p. 237. Ricœur rappelle qu'il découvrit Hanna Arendt après avoir écrit *Le volontaire et l'involontaire* (1950) où, dit-il, « je demandais qu'on réfléchisse sur la naissance plutôt que sur la mort ».

En permettant de se vivre autrement que dans le ressassement du mal subi (je pense notamment aux personnes de la précarité), le groupe biblique favorise l'ouverture à une possible ressaisie de soi comme sujet de parole et comme acteur de son histoire. Cela ne va pas sans un *travail sur soi*, évoqués par certains témoins¹ et sur lequel nous reviendrons.

Il s'agit ici d'éclairer ces traits particuliers de la rencontre entre Texte et Lecteur : la polarité *éthique* où le monde que l'œuvre-Bible projette *devant* elle donne sens (signification et direction) à l'action avec et pour l'autre, dans un avenir à bâtir aujourd'hui ; l'agir éthique compris comme réponse à un *appel*, à une *manière d'exister* que le Livre propose ; la compréhension de soi-même comme sujet interpellé et *répondant*. Vécus par certains témoins comme une renaissance spirituelle, l'appel et la réponse incluent un engagement pour l'autre : « T'as des choses à dire, t'as des choses à faire », disait Simon (Gr7c), sorti de sa galère.

Nous procéderons en deux temps : d'abord examiner la manière dont l'articulation entre herméneutique du récit et herméneutique du *soi* conduit Ricœur à questionner l'*être-enjoint* et la *voix* qui l'appelle ; ensuite relancer cette question dans le cadre de l'herméneutique biblique, en intégrant la perspective juive.

- La littérature, laboratoire éthique

L'herméneutique du *soi* entreprise par Ricœur dans *Soi-même comme un autre* (1990) entend se situer « à égale distance de l'apologie du *Cogito* et de

¹ Voir *supra*, Fichier 1, Chap. III, 1b. *Un espace de parole sécurisé*, p. 256-265.

sa destitution¹ » : entre l'élévation du *Je pense, je suis* au rang de vérité première (radicalisée de Descartes² à Kant, à Fichte, au Husserl des *Méditations cartésiennes*), et son rabaissement au rang d'illusion majeure (Nietzsche, Freud). Sujet exalté d'un côté, sujet humilié de l'autre, l'herméneutique du *soi* entend dépasser cette alternative : dire *soi*, n'est pas dire *Je*. Elle le fait en introduisant systématiquement la question *qui ?* dans toutes les assertions relatives au *soi* : qui parle ? Qui agit ? Qui se raconte ? Qui est le sujet moral d'imputation de l'action ? Ce questionnement met au jour un caractère majeur du *soi*, à savoir sa temporalité. Se distinguent ainsi deux significations de l'identité incluses dans le terme *même* (*same* et *self*) : l'identité-*idem*, celle de la permanence dans le temps (le *caractère*, compris comme dispositions et acquis durables), et l'identité-*ipse* où le *soi* se tient au cœur du changement à la manière d'une promesse tenue. L'autre ici n'est pas l'autre que soi, mais une *altérité constitutive de l'ipséité* où s'indique sa dimension éthique : l'*ipséité*, « c'est pour la personne la manière telle de se comporter qu'autrui peut compter sur elle » (SMCA 195).

Reprise à la lumière de cette analyse, la théorie narrative développée dans *Temps et récit* va permettre de faire le lien entre herméneutique du récit et herméneutique du *soi*. Dans nos témoignages, ce lien intéresse le *récit de soi*

¹ RICŒUR Paul, *Soi-même comme un autre*, op. cit. p. 15. Les références à cet ouvrage sont indiquées ci-après sous le sigle SMCA suivi du n° de page.

² Ricœur rappelle à ce propos que la philosophie de DESCARTES, dans *Méditations métaphysiques*, atteste que la crise du *Cogito* est contemporaine de la *position* du *Cogito* : la *Troisième Méditation* pose la certitude du *Cogito* en position subordonnée par rapport à la vérité divine, laquelle est première ; de l'idée de Dieu je ne suis pas la cause « capable » : le *Cogito* est excédé par cette idée d'infini et de perfection incommensurable avec sa condition finie. Cf. SMCA, p. 19-20, note 2.

et l'appropriation de *récits littéraires* (bibliques, en l'occurrence) dans son élaboration.

Le concept d'*identité narrative* est ici le concept-clé.

Synthèse de l'hétérogène, le propre du récit est d'intégrer la discontinuité dans la continuité d'une histoire qu'il mène à son terme : il assure la permanence dans le changement. Il imprime la *dialectique concordance-discordance*, la *dialectique* de la *mêmeté* et de l'*ipséité* dans l'*identité narrative* du personnage, inséparable de la trame narrative qui l'implique comme agent de l'action et comme objet de la mise en intrigue. Entre les deux pôles de l'identité (*idem* et *ipse*), la fonction médiatrice de l'*identité narrative* est attestée par les *variations imaginatives* engendrées par le récit où le personnage est identifiable comme le *même* au travers de ses transformations.

À cet égard :

« La littérature s'avère consister en un vaste laboratoire pour des expériences de pensée où sont mises à l'épreuve du récit les ressources de variation de l'identité narrative. » (SMCA 176)

Pour Ricœur, l'identité narrative n'est pas séparable des considérations éthiques impliquées dans la structure de l'acte de raconter : « Il n'est pas de récit éthiquement neutre. » À cet égard également :

« La littérature est un vaste laboratoire où sont essayés des estimations, des évaluations, des jugements d'approbation et de condamnation par quoi la narrativité sert de propédeutique à l'éthique. » (SMCA 139)

Dans la lecture, ce *laboratoire* d'expérience de pensée, avec ses implications identitaires et éthiques, est le lieu où peut s'exercer le jugement et l'examen de soi dans la vie réelle. Cathy (Gr3j) et Pascal (Gr5p), lisant

l'histoire de Caïn et Abel se posent la question de la liberté face au mal, hors de nous et en nous ; Claudia (Gr6c), lisant l'épisode de Marthe et Marie, comprend que chacun a son rôle et peut faire le bien, peut faire du bien, telle la Marthe qu'elle fut, sa vie durant au service des autres.

Certes, reconnaît Ricœur, l'autobiographie et le récit littéraire ne sont pas assimilables. Mais les écarts entre la fiction et la vie¹ sont à intégrer dans une intelligence dialectique de la désappropriation et de l'appropriation, laquelle inclut la lutte entre texte et lecteur évoquée ci-dessus.

À cette condition, le récit de fiction contribue à la constitution du *Soi*. Sur son versant narratif, en tant que sujet capable de reconfigurer son identité narrative en interprétant sa propre histoire à travers le récit de fiction. Sur son versant éthique, en tant qu'il est capable dans la lecture de se ressaisir, avec un discernement accru, de la visée de « vie bonne » qui est la sienne.

Ricœur, quant à lui, comprend l'expression au sens aristotélicien (*Éthique à Nicomaque*), « la vie bonne avec et pour autrui dans des institutions justes » (SMCA 202). Examinant la notion d'*unité narrative de la vie* chez MacIntyre², il fait de la capacité à rassembler sa vie en un récit la condition d'un jugement éthique sur celle-ci :

« [...] l'idée d'un rassemblement de la vie en forme de récit, dit-il à propos de MacIntyre, est destinée à servir de point d'appui à la visée de la "vie bonne", clé de voûte de son éthique, comme elle sera la nôtre. Comment, en effet, un

¹ L'équivocité de la notion d'*auteur* à propos d'une vie, l'impossible maîtrise du commencement et de la fin dans l'autobiographie, la dialectique entre remémoration et anticipation, entre champ d'expérience et horizon d'attente relevant du projet existentiel de chacun, sont autant de différences que Ricœur concède à MacIntyre.

² Cf. MACINTYRE Alasdair, *After Virtue, a Study In Moral Theory*, Notre Dame (Ind.), University of Notre Dame Press, 1981. Charles TAYLOR s'y réfère également.

sujet d'action pourrait-il donner à sa propre vie, prise en entier, une qualification éthique, si cette vie n'était pas rassemblée, et comment le serait-elle si ce n'est précisément en forme de récit ? » (SMCA 187)¹

Dans les cas qui nous occupent, la visée d'un « Bien constitutif » de soi, ce Bien qui fait la vie bonne, pleine et sensée, ne commande pas seulement la fidélité au groupe biblique. Elle participe à l'appropriation personnelle des textes bibliques. Elle assure l'unité narrative des *récits de soi* et, entre rétrospective et anticipation, oriente un devenir où le « sujet d'action » se projette : pour Georges (Gr5p), « justice et liberté », pour soi-même et pour l'autre ; pour Benoît (Gr8p), le « bien commun » (développement social et écologie) ; pour Grégoire (Gr6c), un « salut » collectif qui passe par la qualité de la relation à l'autre ; pour Cathy(Gr3j), faire la « paix » entre les hommes et les génération ; pour Claudia (Gr6c) et Simon (Gr7c), faire du « bien » à l'autre, savoir « donner » ; pour Éva (Gr3j), savoir « pardonner ».

Que la notion taylorienne de « Bien constitutif » puisse ainsi renvoyer à des valeurs éthiques et spirituelles différemment modulées selon les personnes, ne change pas la question de fond : celle *de l'altérité de la conscience éthique*, inscrite au cœur même de l'*ipséité* (un *qui-je-suis* qui passe par l'autre).

¹ Ricœur le redira plus tard : « Seul un être capable de rassembler sa vie sous la forme d'un récit, et donc de se reconnaître une identité narrative, est susceptible d'accéder à cette autre identité supérieure – qui est l'identité de la promesse tenue. » Cf. *Entretien*, propos recueillis par Jean-Christophe Aeschlimann, dans AESCHLIMANN, J.-Ch. (éd.), *Éthique et responsabilité*, Neuchâtel, la Baconnière (Langages), 1994, p. 26.

- L'être enjoint et la voix qui appelle

L'*ipséité* définie comme « manière de se comporter telle qu'autrui peut compter sur soi » signifie que je suis comptable de mes actions devant autrui.

À cette responsabilité à double face (compter sur, être comptable de) l'*ipséité* ajoute :

« [Ces deux significations] Elle les réunit, en y ajoutant l'idée d'une réponse à la question "Où es-tu ?" posée par l'autre qui me requiert. Cette réponse est "Me voici !"¹. Réponse qui dit le maintien de soi. » (SMCA 195, c'est Ricœur qui souligne)

Or la littérature de fiction (les *puzzling cases* de Dereck Parfit², *L'Homme sans qualité*, de Musil) et aussi des autobiographies mystiques confrontent le lecteur à la possible dissolution de l'identité personnelle. Sur le plan existentiel, certains récits de soi de nos témoins montrent des transformations personnelles qui sont passées par des abîmes (« l'en-bas », Julien, Gr1c ; « j'étais perdue », Mylène, Gr5p ; « je suis rien », Claudia, Gr6c). De telles épreuves mettent à nu la question *Qui ?* Qui-suis-je, moi cet être fragile, pour que néanmoins tu comptes sur moi ?

« L'écart, dit Ricœur, entre la question dans laquelle s'abîme l'imagination narrative et la réponse du sujet rendu responsable par l'attente de l'autre devient la faille secrète au cœur même de l'engagement. » (SMCA 198)

L'expérience de cette faille dépouille à jamais « de tout orgueil » (Julien, Gr1c) et de la tentation de juger l'autre (« Qui suis-je pour juger ? », Simon,

¹ Ricœur se réfère ici à Levinas, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, La Haye, M. Nijhoff, 1974, p. 180.

² Cf. PARFIT Dereck, *Reasons and Persons*, Oxford, Oxford University Press, 1986.

Gr7c). Le « Me voici » dit le primat de la sollicitude à l'égard de l'autre où le *soi*, dans sa fragilité même, se maintient. Le primat de l'éthique de la responsabilité pour l'autre, l'autre en question fût-il Dieu : « Dieu, il faut l'aider », disait Claudia (Gr6c).

L'analyse précédemment menée de l'emploi des termes « devoir », « vocation », « mission », « appel », dans les témoignages recueillis¹, corrobore l'idée ricœurienne que la téléologie de la « vie bonne » est « une finalité supérieure qui ne cesserait pas d'être intérieure à l'agir humain » (SMCA 210). Une finalité qui porte le sujet au-delà de lui-même sans cesser de répondre à une vocation intime (« je suis bien la seule de la famille », Élise, Gr4c) ; une injonction venant de loin dans son histoire, de plus haut que lui, voire perçue comme étrangère à son désir conscient (« va prier avec les pauvres », Grégoire, Gr6c). Faut-il penser avec Levinas que l'émergence de sa propre ipséité tient à l'appel d'un autre, qui convoque à la responsabilité ? Nous y reviendrons.

Observons pour l'heure que répondre à cet appel, c'est s'ouvrir à un *devenir* de soi dans une histoire relationnelle dont la complexité ne cesse de relancer le défi éthique.

L'analyse de la *sollicitude* que conduit Ricœur en déploie les dimensions éthiques excédant la norme et le morne devoir : les ressources de la bonté, la spontanéité bienveillante, l'empathie pour l'autre souffrant, la valeur

¹ Voir *supra*, Fichier 1, Chap. II.2, *Transversalités. Désir d'agir pour l'autre et rôle du groupe biblique*, p. 219-222.

irremplaçable de chaque personne, la réversibilité dont l'échange du *Je* et du *Tu* dans le dialogue offre le paradigme.

Un témoignage, dans l'un des groupes de personnes de la précarité, illustre remarquablement cette alliance de l'*in-substituabilité* des personnes et de la *réversibilité* des places : oscillation des rôles où celui vers qui ma sollicitude me porte (le plus démuné) se révèle être celui qui m'accueille en ma propre vulnérabilité. Ce faisant, il me permet de m'accueillir moi-même avec « mes limites relationnelles », disait Étienne (Gr6c) sans que je renonce pour autant à la « délicate » quête de *justesse* dans la relation à l'autre.

Ricœur met-il suffisamment en exergue cette dialectique de la *passivité* et de l'*activité* régissant, non seulement la relation dialogique inter-subjective (entre écoute et parole) mais l'intra-subjectivité, l'*ipseité* elle-même ? Cette dialectique me semble inscrite au cœur même du « Me voici » : un acte de parole dont l'agent, le soi-même, se reçoit d'un autre qui compte sur lui.

Ainsi que Ricœur le montre par ailleurs, l'*attestation de soi* se présente comme une croyance : non pas *je crois que* (la certitude du Cogito fondant un savoir autosuffisant), mais *je crois en*. C'est le point commun entre l'attestation et le témoignage : on croit *en* la parole du témoin. Son contraire n'est pas le doute cartésien, mais le soupçon : de même que le soupçon de faux témoignage appelle un témoignage plus fiable, l'attestation appelle sa réassurance. La *créance* est la force de l'attestation en sa fragilité même : créance sans garantie, confiance-fiance en un *je peux* (répondre, agir) ; confiance en moi-même, ajouterais-je, que l'autre me donne en m'accordant

la sienne (tu peux, je crois en toi) et qui dit notre dépendance les uns des autres.

L'énigme de l'altérité de la conscience éthique n'en demeure pas moins : quelle est la source de cette voix ?

En considérant la conscience éthique comme constitutive du *soi*, Ricœur se démarque fermement de Heidegger. Il discerne chez ce dernier une « dé-moralisation » de la conscience où « le pouvoir être que la conscience atteste n'est initialement marqué par aucune compétence à distinguer le bien du mal » ; « où l'appelant n'est autre que le *Dasein* lui-même », le soi authentique s'arrachant à « l'étrang(èr)eté » de la voix (le *on* anonyme) qui est sa perte (SMCA 401-402). Ricœur se démarque tout aussi clairement de Levinas, « réduisant » dit-il l'altérité de la conscience éthique à l'altérité d'autrui posée dans une extériorité radicale :

« À l'alternative : soit l'étrang(èr)eté selon Heidegger, soit l'extériorité selon E. Levinas, j'opposerai avec obstination le caractère original et originaire de ce qui m'apparaît constituer la troisième modalité de l'altérité, à savoir *l'être-enjoint en tant que structure de l'ipséité*. » (SMCA 408-409, c'est moi qui souligne)

En partageant avec Levinas « la conviction qu'autrui est le chemin obligé de l'injonction », Ricœur conclut *Soi-même comme un autre* en laissant en suspens la question de la source de la conscience éthique : la voix des ancêtres (le surmoi freudien), autrui que j'envisage et qui peut m'envisager, Dieu – vivant ou absent - ou une place vide. Le discours philosophique auquel il a fait le choix de se tenir dans *Soi-même comme un autre* s'arrête sur cette aporie.

C'est dans un autre espace, celui des *Gifford Lectures* (prononcées à Édimbourg, 1986) que Ricœur explore la question de l'*être-enjoint*, à partir cette fois de la figure du « sujet mandaté »¹ dans les récits bibliques de vocation de prophètes et de disciples. Cette figure du sujet, décidément aux antipodes de l'*hybris* philosophique du *Je* auto-fondateur, est celle où « le soi qui répond est un soi en relation ». Par ce trait, le « sujet convoqué » semble se rapprocher du *soi* de l'*ipséité* :

« Ce terme de “sujet convoqué” laisse la place à une certaine congruence avec le soi de mon herméneutique du “je suis”, lequel, dans ses grandes lignes, était déjà *un soi en relation*, et, à ce titre, un soi en position de répondant². »

Devant la prudence de Ricœur (parlant d'une « certaine congruence »), je ne saurais confondre le soi de l'*ipséité* et le soi convoqué, mandaté, des récits bibliques en les rassemblant dans ce que je nomme l'*être relationnel singulier*. Du moins ce vocable peut-il désigner tout homme, en tant qu'il est animé d'une conscience³ capable d'une réponse responsable à l'appel d'autrui, aussi bien que le croyant répondant à l'appel de sa foi. Le *soi en relation* est leur est trait d'union. Pour s'éveiller à sa *singularité*, le *soi* n'a-t-

¹ Cette conférence fut publiée sous le titre « Le sujet convoqué. À l'école des récits de vocation prophétique », *Revue de l'Institut catholique de Paris*, octobre-décembre 1988, p. 83-99.

² « Le sujet convoqué », *op. cit.*, p. 83. Ricœur prévient avec insistance une mésinterprétation : « Toutefois, je ne veux pas insinuer que le soi, formé et conformé selon les paradigmes bibliques, couronne le soi de notre herméneutique philosophique. Ce serait trahir notre affirmation sans ambiguïté selon laquelle le mode de vie chrétien est un pari et un destin, et que celui qui l'assume n'est habilité par sa confession ni à se tenir dans une position défensive, ni à se pourvoir d'une supériorité par rapport à tous les autres genres de vie, faute de critères de comparaison aptes à trancher entre prétentions rivales. » (p. 83-84)

³ C'est cette « conscience », « inscrite dans leur cœur », que saint Paul reconnaît aux gentils ignorant la Loi de Moïse (Rm 2,14-16).

il pas besoin d'un autre qui l'appelle par son nom ? Le *soi interpellé* et *répondant* à l'appel de l'Autre (autre-autrui, Dieu) ne présuppose-t-il pas dans tous les cas, comme le fait Ricœur à propos de l'*ipséité* et en pesant chacun des termes, *une structure d'accueil, de discrimination et de reconnaissance* (SMCA 391) de la voix qui l'enjoint ?

C'est à cette interpellation et à cette reconnaissance que la Bible confronte son lecteur, dans des récits mettant en scène une « Parole » (divine) qui enjoint. Mais à ce stade de notre réflexion, il convient de souligner le *seuil* marqué par Ricœur dans la conclusion de *Soi-même comme un autre* : ce seuil qui sépare « deux postures irréductibles du penser humain », dit Philippe Capelle, la pensée philosophique et la pensée croyante¹. Le philosophe, en tant que tel, s'efforce de penser en dehors de toute autorité révélée. Là où le philosophe pose la question de l'Autre, le croyant entend l'Appel de Dieu : « Parle, Seigneur, ton serviteur écoute » (1S 3,9).

C'est en tant que philosophe que Ricœur lit la Bible, mais ses convictions religieuses transparaissent – signe que la frontière traversant une seule et même personne est poreuse². Après sa lecture, nous verrons ce qu'il en est

¹ CAPELLE Philippe, « Exercice philosophique et pensée croyante », *Études*, vol. 391 (1999/6), p. 51-62 (59).

² En référence à Freud disant que la psychanalyse ne se régionalise pas, Maurice Bellet soulignait qu'il en va de même de la foi qui concerne l'entièreté de la personne. Cf. BELLET Maurice, « La foi à l'épreuve de la psychanalyse », *Études*, vol. 328 (1968/3), p. 346-370. Ceci n'empêche pas, en bonne discipline, de sérier les points de vue et destinataires. L'exégète croyant peut mettre sa foi entre parenthèses pour conduire une exégèse savante adressée à ses pairs et reprendre, à l'intention d'un public plus large, la question du sens pour l'homme d'aujourd'hui, André WÉNIN joue ainsi sur l'un ou l'autre registre. Mais le bibliste professionnel qui n'a cessé de laisser en suspens la question du sens peut être un jour relancé par elle : voir à ce propos ARÉNES Jacques, GIBERT Pierre, *Le psychanalyste et le bibliste*.

des lectures juives et, dans celles de nos témoins, la manière dont s'articulent foi et éthique, sachant que pour chacun d'eux la question du sens du texte pour lui, aujourd'hui, met en jeu le sens de son existence.

2c. *Quand le symbolisme donne à penser¹ une interpellation qui responsabilise*

« Quitte ton pays [...] pour le pays que je te ferai voir. » (Gn 12,1) La vocation d'Abraham offre l'exemple d'un appel, maintes fois réitéré dans la Bible, toujours en situation *singulière*, où nos témoins reconnaissent une parole adressée qui les interpelle personnellement. La vocation d'Abraham ouvre la perspective d'un *à-venir* sous le signe d'une *promesse* qui ne laisse pas de mettre en rôle la responsabilité humaine dans son accomplissement. L'interpellation qui se fait entendre dans la Bible ne met pas seulement en jeu la question du *devenir soi*, mais dans le *maintien de soi* (à la manière d'une promesse tenue, dit Ricœur) une *éthique de la relation* à l'autre dans une histoire à écrire avec lui.

La solitude, Dieu et nous, Paris, Bayard, 2007.

¹ Je fais ici allusion à la sentence « le symbole donne à penser », dans RICŒUR Paul, *Philosophie de la volonté 2*, Paris, Aubier (Philosophie de l'esprit), 1960, p. 566. Ricœur l'emprunte à KANT, lequel met l'accent sur le caractère infra-conceptuel du symbole : « Par l'expression Idée esthétique j'entends cette représentation de l'imagination, qui donne beaucoup à penser, sans qu'aucune pensée déterminée, c'est-à-dire de *concept*, puisse lui être adéquate et que par conséquent aucune langue ne peut complètement exprimer et rendre intelligible. » Cf. *Critique de la faculté de juger*, tr. fr. A. Philonenko, Paris, Vrin, 1993, p. 213. Voir à ce propos RIQUIER Camille, « Herméneutique du symbole et herméneutique du soi : Paul Ricœur et la logique du double sens », *Alter* n° 19 (2011), p. 181-197 ; <https://doi.org/10.4000/alter.1419>, mis en ligne le 01 janvier 2020, consulté le 07 avril 2020. Nous reviendrons plus loin (point 3a) sur cette puissance du symbolisme, irréductible au concept.

Que viennent chercher nos témoins dans la lecture biblique ? Sinon des raisons de croire à l'avenir, d'espérer et d'agir, pour le moins le lieu où approfondir, « nourrir » la foi/conviction qui les anime en mettant à l'épreuve de l'herméneutique biblique la question « Qui sommes-nous ? D'où venons-nous ? Où allons-nous ? » (Éva, Gr3j) : celle d'une destinée collective (Grégoire, Gr6c, Marguerite, Gr8p) où mon existence personnelle et mon agir prennent sens. Selon leurs différentes sensibilités, nos témoins entendent dans la Bible une interpellation qui les responsabilise, autant qu'elle questionne, au travers et au-delà d'une identité particulière (juive ou chrétienne) ce qui nous fonde en commune humanité. Ensemble ils incarnent une pluralité de « figures de la réponse et de la responsabilité¹ ». C'est à cette pluralité, c'est-à-dire à la question de l'Autre et du commun, que nous ouvrent la lecture biblique de Ricœur et celle de penseurs juifs. Comment entendent-ils dans la Bible l'appel qui responsabilise ? Qu'ont-ils à en dire en tant que philosophes² ?

¹ Jean-Louis CHRÉTIEN explore quant à lui cette diversité dans les hautes formes de la parole poétique (Homère, la tragédie grecque, la lyrique moderne), chez des peintres du Quattrocento et des XVII^e, XIX^e siècles, et dans la pensée contemporaine. Cf. *Répondre. Figures de la réponse et de la responsabilité*, Paris, PUF (Chaire Étienne Gilson), 2007. Il analyse par ailleurs les différentes appréhensions de la « fragilité » dans la compréhension que nous avons de nous-mêmes, telles qu'elles s'expriment dans la culture occidentale à travers les Pères de l'Église, la philosophie, la littérature, la peinture et l'histoire. Cf. *Fragilité*, Paris, Minuit, 2017.

² L'ouvrage récemment paru, CAPELLE-DUMONT Philippe, COHEN-LEVINAS Danielle (dir.), *Judaïsme et christianisme dans la philosophie occidentale*, Paris, Cerf, 2021, analyse les relations entre ces deux traditions qui ont inspiré notre espace religieux et politique. Ceci non pas pour « rejouer philosophiquement les antagonismes historiques », mais pour « dégager les enjeux qui auront permis à la philosophie contemporaine de ne pas se tenir à l'écart de la philosophie de la religion, ou même de la religion tout court, par-delà les croyances et les confessions respectives » ; pour observer les porosités, les complémentarités,

« L'important n'est pas la réponse », disait Julien (Gr1c), mais bien de se laisser interpeler, « plus on avance plus les questions sont vivantes. » Telle serait la première vertu de l'interpellation biblique, lorsque des lecteurs se portent à l'écoute les uns des autres. À cet égard, il me semble qu'une manière, potentiellement fructueuse, de mettre en perspective les compréhensions juive et chrétienne, est de se laisser *interpeler* par l'une et l'autre, dans la lecture de l'Un et l'Autre Testament (sans 's', selon la formule de Paul Beauchamp¹).

- « La liberté selon l'espérance » (Ricœur)

Les deux textes de Ricœur que je retiens ici - « La liberté selon l'espérance² » (1968) et « Herméneutique philosophique et herméneutique

et aussi confronter la pensée à cette irréductible question : qui est l'autre ? (Introduction, p. 9)

¹ Cf. BEAUCHAMP Paul, *L'un et l'autre Testament*, 2 vol., Paris, Cerf, 1976 et 1990. L'absence de 's' à Testament dit sa volonté de prendre en considération la spécificité des Écritures hébraïques et d'autre part celle de la Bible chrétienne réunissant deux Testaments. C'est avec ce double sens que je reprends sa formule. Beauchamp n'en construit pas moins une lecture christocentrique de la Bible prise dans son ensemble, mais il souligne le fait que le chrétien ne peut se comprendre en dehors des Écritures juives. Par ailleurs, en questionnant le sens du « grand récit », sa lecture voulait montrer les voies de passage d'une Vérité appelée à se répandre dans le monde et nourrir ainsi la réflexion sur l'inculturation du christianisme : entrer dans la Bible c'est en retrouver le *centre* et « poursuivre le chemin qu'elle trace depuis un peuple et son histoire vers tous les peuples. » Cf. *Le récit, la lettre et le corps*, Paris, Seuil (1982), Paris, Cerf, 1992, p. 36.

² Cf. « Approche philosophique du concept de liberté religieuse », article initialement paru dans *L'Herméneutique de la liberté religieuse*, Actes du Congrès international, Rome, janvier 1968, *Archivio di Filosofia*, ss. dir. E. Castelli, n° 38, 1968, et Paris, Aubier, 1968, p. 215-234 ; repris dans *Le conflit des interprétations*, « La liberté selon l'espérance », *op. cit.*, p. 529-558.

biblique¹ » (1975) - sont convoqués, non pas comme modèle-type de l'interprétation chrétienne des Écritures, mais comme porte d'entrée pour questionner la manière dont nos témoins chrétiens, lecteurs bibliques, conçoivent leur engagement éthique dans le monde et pour réinterroger Ricœur à la lumière de leurs témoignages.

L'être nouveau, projeté par le monde-Bible :

Le rapport que Ricœur instaure entre son herméneutique générale et son herméneutique biblique est un rapport d'enrichissement réciproque. À la fois, toutes les catégories d'*œuvre*, d'*écriture*, de *monde du texte*, de *distanciation* et d'*appropriation* sont applicables aux Écritures et il y a une irréductible originalité biblique qui ne permet pas de réduire l'herméneutique biblique à une région particulière d'une herméneutique générale.

Concernant le couple *parole et écriture*, tout l'intérêt de l'herméneutique générale est de rappeler qu'on ne peut construire une théologie de la Parole sans y inclure le passage de l'oralité à l'écriture. C'est la *distanciation* apportée par l'écriture qui permet que le message nous rejoigne à travers elle. C'est dans « la chose du texte » qu'il faut chercher la spécificité biblique. Appliquée à l'exégèse, la catégorie *monde du texte* (ce monde que l'œuvre projette devant elle) fait apparaître la finalité spécifique du *monde biblique* - la *transformation* de *l'être-soi* du lecteur, sachant que :

¹ « Herméneutique philosophique et herméneutique biblique », initialement publié dans BOVON F. et ROUILLER G. (éd.), *Exegesis. Problèmes de méthode et exercices de lecture*, Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1975, p. 216-228 ; repris dans *Du texte à l'action*, *op. cit.*, p. 133-149. Les références ci-après (HPHB suivi du n° de page) renvoient à cette dernière édition.

« Notre herméneutique générale nous invite à dire que, l'étape nécessaire entre l'explication structurale et la compréhension de soi, c'est le déploiement du monde du texte ; c'est lui qui finalement forme et transforme selon son intention l'être-soi du lecteur. » (HPHB 141)

Ricœur en tire quatre implications. 1. La tâche de l'herméneutique est de laisser se déployer la proposition de monde qui dans le langage biblique s'appelle *monde nouveau, nouvelle alliance, royaume de Dieu, nouvelle naissance* - des réalités que l'on peut appeler « "l'objectivité" de *l'être nouveau* projeté par le texte » (HPHB 141). 2. Mettre « la chose du texte » au-dessus des sentiments, dispositions de croyance/non croyance, c'est rompre avec une approche psychologisante de l'inspiration des Écritures : le *monde* biblique, dit-il, « n'est pas porté par des intentions psychologiques, mais médiatement par les structures de l'œuvre » (HPHB 142). 3. La notion de *monde*, au sens d'un *horizon global*, signifie que l'homme est concerné par le *monde biblique* dans toutes les dimensions de ce dernier (cosmologiques, historico-mondiales, communautaires, anthropologiques). Il est concerné y compris, mais sans privilège, dans son existence et son histoire personnelle. 4. Appliquée au *monde biblique*, la capacité du *monde du texte* à se distancier poétiquement de la réalité quotidienne pour la transformer conduit Ricœur à mettre l'accent sur une puissance de projection comprise comme « rupture et ouverture » :

« [Que le monde du texte soit un monde projeté] n'est-ce pas vrai par excellence de *l'être nouveau* projeté et proposé par la Bible ? Cet être nouveau ne se ferait-il pas un chemin à travers le monde de l'expérience ordinaire et en dépit de la fermeture de cette expérience ? La puissance de projection de ce monde n'est-

elle pas une puissance de *rupture et d'ouverture* ? » (HPHB 142-143, c'est moi qui souligne)

Le monde ainsi ouvert, par une effraction, n'est-il pas « la réalité du possible » ? Ricœur se réfère cette fois encore au *Verstehen* (comprendre) heideggérien, selon lequel « [...] le *comprendre* s'adresse à nos possibles les plus propres et les déchiffre dans une situation qui, elle, ne peut pas être projetée, parce que nous y sommes déjà jetés. ». Dans la réappropriation ricœurienne du comprendre, le *déjà* est la *source* du sens, hors de nous, le Royaume en marche qui fait appel au déploiement de nos possibles les plus propres :

« En langage théologique cela veut dire : “le royaume de Dieu vient”, c'est à dire qu'il fait appel à nos possibles les plus propres à partir du sens même de ce royaume qui ne vient pas de nous. » (HPHB 143)

Le monde projeté *devant* l'œuvre-Bible est orienté : le *Nom* de Dieu en est l'horizon. La spécificité du discours biblique, dit Ricœur, est la place centrale qu'y tient le référent « Dieu ». Coordinateur des multiples significations portées par la diversité des formes littéraires, « point de faîte » et « index d'incomplétude » de tous ces discours partiels, il dit plus qu'un concept philosophique. Il n'est pas l'équivalent du concept d'*Être*, ni au sens heideggérien, ni au sens médiéval. Comprendre le mot « Dieu » au sens biblique, c'est « suivre la flèche de sens de ce mot » : « son pouvoir de rassembler les significations issues des discours épars et *d'ouvrir un horizon* qui échappe à la clôture du discours » (HPHB 144, c'est moi qui souligne). Il en va de même du mot « Christ » qui à ces pouvoirs ajoute celui « d'incarner toutes les significations religieuses dans un symbole fondamental : le

symbole d'un amour plus fort que la mort ». *L'être nouveau* dont parle la Bible n'est à chercher nulle part ailleurs que dans le monde de ce texte, qui est à la fois un texte parmi d'autres et un cas unique :

« Un cas particulier, parce que l'être nouveau dont parle la Bible n'est pas à chercher ailleurs que dans le monde de texte qui est un texte parmi d'autres. Un cas unique parce que tous les discours partiels sont référés à un Nom, qui est le point d'intersection et l'index d'incomplétude de tous nos discours sur Dieu, et parce que ce Nom est devenu solidaire de *l'événement-sens* prêché comme Résurrection. » (HPHB 145, souligné par Ricœur)

La liberté selon l'espérance :

Bien qu'antérieur, l'article intitulé « La liberté selon l'espérance » (ci-après, LE) apporte des éléments, essentiels dans la pensée de Ricœur, sur *l'être nouveau* projeté par le monde-Bible et sur les limites d'une interprétation purement existentielle.

De la *Théologie de l'espérance* du protestant Jürgen Moltmann¹, Ricœur retient l'importance « capitale » de replacer la prédication de la Résurrection dans une perspective eschatologique. Il ne s'agit pas d'en faire seulement une catégorie du présent, mais de l'interpréter en référence à la théologie juive de la promesse : le Dieu qui s'atteste n'est pas le Dieu qui est, mais le Dieu qui vient ; « le *déjà* de sa résurrection aiguise le *pas encore* de la récapitulation finale. » (LE 534) Or, ce sens a été masqué par les christologies grecques faisant de l'Incarnation la manifestation de l'Être éternel, et de la Résurrection

¹ Cf. MOLTSMANN Jürgen, *Théologie de l'espérance. Études sur les fondements et les conséquences d'une eschatologie chrétienne* (1967), trad. de l'allemand par F. et J.P. Thévenaz, 4^e éd., Paris, Cerf, 1983.

le gage de la présence du divin dans le monde présent. La tâche d'une herméneutique de la résurrection est de restituer le *potentiel d'espérance*, de dire *le futur* de la résurrection : une signification « en suspens tant qu'elle n'a pas été remplie dans une nouvelle création, une nouvelle totalité de l'être » :

« Connaître la résurrection de Jésus-Christ, c'est entrer dans le mouvement de l'espérance de la résurrection d'entre les morts, c'est attendre la nouvelle création *ex nihilo*, c'est à dire hors de la mort. » (LE 534)

La liberté *selon* l'espérance est une herméneutique de la liberté « *conforme à l'interprétation de la résurrection en termes de promesse et d'espérance* » (LE 535, c'est Ricœur qui souligne). Rendre compte du sens de cette liberté exige d'en déchiffrer les traits originaux à travers et au-delà de leurs expressions psychologiques et éthiques. Certes des textes bibliques présentent une alternative radicale pour ou contre la vie¹. Mais l'accent porté sur la décision personnelle présente le risque d'évacuer le contenu eschatologique. Pour exprimer en termes psychologiques appropriés la liberté selon l'espérance, il faudrait parler, avec Kierkegaard, de « la passion pour le possible » (LE 536).

Dans le débat avec l'hellénisme, tirer toutes les conséquences de l'antithèse de Moltmann entre religion de la promesse et religion de la présence, ce n'est pas seulement opposer le Nom à l'idole, mais le « Il vient »

¹ Cf. Dt 30, 19-20 : « Je prends aujourd'hui à témoin contre vous le ciel et la terre : je te propose la vie ou la mort, la bénédiction ou la malédiction. Choisis donc la vie, pour que toi et ta postérité vous viviez, aimant Yahvé ton Dieu, écoutant sa voix, t'attachant à lui ; car là est la vie, ainsi que la longue durée de ton séjour sur la terre que Yahvé a juré à tes pères, Abraham, Isaac et Jacob, de leur donner. » (trad. Bible de Jérusalem)

de l'Écriture au « Il EST » de Parménide (VI^e s. av. J-C.), c'est à dire deux conceptions du temps, deux conceptions de la liberté.

Du côté de l'éthique de l'éternel présent, le stoïcisme, pour lequel l'espérance n'est que crainte et agitation, et le *Nec spe, nec metu* (ni espérance, ni crainte) spinoziste rejoignent dans une même sagesse du présent les maîtres de la désillusion : Nietzsche parlant de l'amour du destin, Freud réintroduisant dans le principe de réalité l'*ananké* tragique. S'il est un point sur lequel Ricœur s'oppose sans concession à Freud c'est bien sa conception dés-espérée de la condition humaine :

« Eh bien ! *L'espérance est diamétralement opposée, en tant que passion du possible, à ce primat de la nécessité.* Elle a partie liée avec l'imagination, en tant que celle-ci est la puissance du possible, et la disposition de l'être au radicalement nouveau. La liberté selon l'espérance, exprimée en termes psychologiques, n'est autre chose que cette imagination créatrice du possible. » (LE 536-37, c'est moi qui souligne)

L'éthique qui fait le lien entre la liberté et l'espérance, c'est celle que Moltmann nomme « l'éthique de l'envoi » : « la *promissio* enveloppe une *missio* ». L'envoi n'est pas une éthique du devoir : « l'obligation qui engage le présent procède de la promesse, ouvre l'avenir ». La liberté ouverte sur la nouvelle création est « moins centrée sur la subjectivité et l'authenticité personnelle que sur la justice sociale et politique » (LE 537).

Mais ces deux aspects, psychologique et éthico-politique, ne sont que l'expression seconde d'un noyau de sens qui reste à dégager. Le centre proprement kérygmatisé de la liberté selon l'espérance, Ricœur l'exprime par deux catégories - le « en dépit de » et le « combien plus » (LE 538) - qu'il met en lien avec le « libre de » et le « libre pour » de Luther. Replacée sous

la lumière de la résurrection d'entre les morts, la *liberté selon l'espérance* relève du même paradoxe : c'est une espérance *en dépit* de la mort ; une liberté pour déchiffrer les signes de la résurrection sous l'apparence contraire de la mort. Le *combien plus* de saint Paul en dit l'élan de vie, la perspective de croissance. La liberté selon l'espérance répond à la même *logique de l'excès* que la folie de la croix/sagesse de la résurrection, la même *économie de la surabondance* (« là où le péché s'est multiplié, la grâce a surabondé », Rm 5,12-10).

Ce dernier trait achève de creuser l'écart entre l'interprétation eschatologique de la liberté et une interprétation existentielle. Là où la seconde resserre la liberté sur l'expérience personnelle intérieure, la première en ouvre l'expression communautaire, historique et politique à la dimension de l'attente de la résurrection universelle :

« Être libre, c'est se sentir et se savoir appartenir à cette économie, être "chez soi" dans cette économie. Le "en dépit de" qui nous tient prêts est seulement l'envers, la face sombre, de ce joyau "combien plus" par lequel la liberté se sent, se sait, se veut conspirer avec l'aspiration de la création tout entière à la rédemption. » (LE 540)

Relecture avec nos témoins chrétiens

Dans le contexte politique et intellectuel où ces textes furent rédigés (1968, 1975¹), la lecture de Ricœur est assurément une lecture *engagée*, au sens sartrien du terme. Écrire c'est agir. Le « style » fait l'œuvre et la signe dans « une configuration unique » qui est, disait-il, « un parti pris en réponse au contexte socio-culturel de production² ». Un contexte tumultueux où Ricœur trace sa voie entre Charybde et Scylla : d'un côté, les tenants du marxisme d'Althusser et ceux du structuralisme pur et dur, de l'autre, la société française de psychanalyse vigoureusement antireligieuse et son dissident, Lacan, rejetant publiquement l'*Essai sur Freud* dans son séminaire³. Situer, comme Ricœur le fait, l'engagement politique dans l'horizon eschatologique d'une histoire aimantée par le prophétisme biblique et le kérygme chrétien, placer « l'expression communautaire, historique et politique » dans une économie globale du salut, l'exposait à tous les malentendus.

Aujourd'hui, la « chute du mur » (1989), entraînant avec elle celle des grandes utopies politiques, et la globalisation d'une économie dévastatrice pourraient ne laisser d'autre horizon eschatologique que celui d'une

¹ Rappelons qu'entre ces deux dates, Ricœur fut conduit à démissionner (en janvier 1970) de son poste de doyen de la faculté des Lettres et Sciences humaines de l'Université de Nanterre (à la suite de violences fomentées par des étudiants gauchistes) ; et après l'échec de sa candidature au Collège de France (qui lui préféra Foucault), il s'était expatrié aux États-Unis, où il fut professeur à l'Université de Chicago de 1970 à 1992.

² RICŒUR Paul, *Du texte à l'action*, *op. cit.*, p. 122 (déjà cité, p. 76).

³ Voir à propos de cette querelle, *La critique et la conviction*, *op. cit.*, p. 107-111.

collapsologie (Diamond¹ et ses émules) ou celui des prophètes du transhumanisme. L'heure n'est cependant pas à la désespérance pour nos témoins chrétiens.

Le symbole du *Royaume* fait sens pour des personnes comme Marguerite et Benoît, protestants (Gr8p) qui, selon les termes de Ricœur, se sentent « chez eux » dans une dynamique de l'action politico-sociale portée par une vision globale, telle qu'exprimée par le pape François², où les enjeux de société et les enjeux de développement durable se rejoignent. Le *Royaume* fait sens pour Grégoire, catholique (Gr6c), qui se sent « chez lui » dans une économie de la rédemption où « la liberté se sent, se sait et veut » contribuer à un *salut collectif*.

L'insistance de Ricœur sur l'écart entre une *interprétation existentielle* du kérygme (il pense à Bultmann³) et une *interprétation eschatologique*, sans pour autant les opposer, alerte sur le risque de centration sur l'intériorité

¹ Cf. DIAMOND Jared, *Effondrement*, Paris, Gallimard, 2006 ; et l'« Appel à une action politique ferme pour sauver la planète », signé par quelque deux cents personnalités et publié dans *Le Monde*, le 3/09/2018.

² Cf. Encyclique *Laudato si'* (24/05/2015) ; ses propos rassemblés sous le titre *Où est ton frère ? Paroles sur les migrants et réfugiés*, Paris, Bayard, 2015 ; et l'Encyclique, *Fratelli tutti*, 10/10/2020.

³ RICŒUR rédigea la préface à l'édition française du *Jésus. Mythologie et démythologisation*, de Bultmann, Paris, Seuil, 1968 ; édition regroupant également cinq conférences données par Bultmann en 1951 et publiées en 1958. En faisant abstraction des interprétations constitutives des écritures néotestamentaires, Bultmann tendait à retrouver la personne de Jésus telle qu'il s'était pensé lui-même, comme Rabbi prêchant l'amour de Dieu et du prochain, et comme prophète de la vie nouvelle dont il annonce la réalisation maintenant, dans nos existences. En s'appuyant sur les concepts heideggériens, il visait à dégager du mythe les dimensions existentielles pouvant seules faire sens pour des lecteurs modernes. Ricœur rappelle dans sa préface qu'il n'est pas d'interprétation sans communauté interprétante et, dans les Écritures, que c'est précisément le réseau symbolique (que Bultmann nomme « mythologie ») qui est porteur du sens.

subjective qu'encourt la première. Chez nos témoins, le caractère *holiste* de la « nouvelle naissance », « l'être-nouveau » projeté/promis par le monde-Bible est une expérience intime de *transformation globale de soi*, clairement exprimée par les témoins des groupes Gr2c (*Mémorisation*), Gr4c (*Conteurs/ses*), des personnes de la précarité (Gr6c et Gr7c) et aussi par Georges et Mylène (Gr5p). Cette dimension d'intériorité n'est pas pour autant coupée d'une perspective beaucoup plus large. Les guérisons dans saint Marc (Gr2c) sont interprétées à la fois à la fois sur le plan existentiel (psychologique et spirituel) et eschatologique (Jésus, Sauveur du monde). Si certains témoins se sont heurtés à l'idée d'une *eschatologie réalisée* (« Jésus est ressuscité mais qu'est-ce que ça change ? », Mylène, Gr5p), il semble que le travail de lecture ait contribué à dénouer cette aporie.

De façon générale, l'action pour l'autre (à quelques exceptions près, les témoins chrétiens sont tous engagés dans l'action ecclésiale et/ou sociale) s'inscrit sur deux registres eschatologiques :

- Une eschatologie inscrite dans le temps historique selon la modalité du *déjà* et du *pas encore* : l'ère nouvelle inaugurée par l'événement christique à la fois *déjà* là et en marche, le « Royaume qui vient » appelle la participation à sa réalisation plénière ;
- Et une eschatologie *verticale* : celle d'un accomplissement en soi, aujourd'hui, de la vie ressuscitée. Une « renaissance » qui rend capable d'agir avec et pour d'autres (cas manifeste de Christelle, Gr2c ; et de Simon, Gr7c).

Quel est au bout du compte, le « noyau », ou plutôt le cœur vital, de leur engagement dans l'action ? La foi au Christ : foi dans une Église nouvelle *possible*, celle du Christ ; foi dans l'Évangile dont il *est* la vérité et la voie (l'« Évangile-projecteur » de Séraphine, Gr6c) ; foi dans une société plus juste, plus fraternelle, plus proche des marginaux, *possible* et à bâtir avec eux, et dont le Christ a donné l'exemple. Mais ce cœur vital n'est-il pas aussi, sinon avant tout, *l'amour* des gens ?

Les plus âgés parmi les témoins ont rompu avec une logique du *devoir* de charité, dicté par une éducation coercitive, fondée sur la volonté et la maîtrise des passions, dénoncée par Françoise Dolto et par Maurice Bellet. *L'éthique de l'envoi*, de la « mission » (mot récurrent chez Claudia, Gr6c) n'est certes pas séparable, sur le plan psychologique, du besoin de se sentir utile, aimé, reconnu, ni de la foi en un Créateur « qui a tout donné pour qu'on donne ». Mais l'appel aux disciples, l'injonction christique (« Aimez-vous les uns les autres comme je vous ai aimés ») ne prennent véritablement sens que dans une appropriation vécue où l'éthique de l'action pour l'autre puise au fonds d'une authentique *bonté*. Elle s'exprime dans les actes les plus discrets : l'écoute silencieuse d'une migrante victime de tortures (France, Gr4c), l'inépuisable patience à l'égard du SDF mutique (Benoît, Gr8p), l'écoute profonde de celui qui dans le groupe biblique se reconnut en Judas (Grégoire, Gr6c), la sollicitude (« ne reste pas seul, viens t'asseoir avec nous », Claudia, Gr6c).

Eschatologie réalisée dans des relations humaines où le Royaume est en marche ? Sans doute est-ce ainsi que certains d'entre ces témoins vivent jour

après jour leur engagement. Mais autant et plus que dans l'horizon des fins dernières, chez nos témoins la *liberté selon l'espérance* prend sens dans la joie des « petites résurrections » où la parole biblique fait ce qu'elle dit : la femme dont les mains pliées s'ouvrent pour ressaisir la vie, le sourire de la vieille dame Alzheimer entendant le conte biblique, l'enfant englouti par la mort de son père suicidé, retrouvant le goût du jeu et chantant « Il est ressuscité des morts »¹.

Éthique et *solidarité* avec le plus vulnérable, éthique et *empathie* pour l'homme souffrant, éthique et *tendresse*... Qu'en est-il pour Ricœur ? Il n'ignore pas les dimensions affectives de l'éthique. Ainsi note-t-il la manière dont le Cantique des cantiques tire ses sens métaphoriques de tout le réseau de significations du Livre et y répand à son tour ses propres valeurs : « en particulier sa capacité à introduire de la *tendresse* dans le rapport éthique² ».

Où le geste juste, la parole juste, toute la créativité dont nos témoins font preuve dans l'action pour l'autre trouvent-ils leur source ? Un fonds de bonté, disais-je, un amour de l'autre auquel Ricœur, lecteur de Freud, a redonné un rôle actif, nous y reviendrons (Chap. V). Mais la sollicitude ne puise-t-elle

¹ Voir *supra* Fichier 1, Chap. II, 3b. *Transmission-transformation / Les inattendus de la transmission : l'autre soudain transformé*, p. 232-235.

² RICŒUR PAUL, *La critique et la conviction*, *op. cit.*, p. 278. Dans l'étude qu'il consacre au Cantique dans *Penser la Bible*, Ricœur note les changements de contextes culturels et de projets de lecture, constitutifs de l'histoire (foisonnante) de la réception de ce texte. Sa propre lecture intra-biblique met le Cantique en miroir avec le récit de la Genèse (Gn 2), puis avec les textes prophétiques célébrant l'amour entre Dieu et son peuple. Elle montre la fécondité d'un jeu métaphorique rendant le *nuptial* disponible pour différentes configurations de l'amour, jusque dans l'Apocalypse (« l'épouse de l'agneau », Ap 21,9). Cf. *Penser la Bible*, *op. cit.*, p. 427-476.

pas aussi à un fonds d'expérience dont la mémoire demeure vive : celle de la souffrance que les récits de soi de nos témoins nous ont donné à connaître ?

Que l'autre m'affecte, *avant* de me donner à penser, complexifie la question de l'altérité de la conscience éthique et de sa source, de ses sources, pour une philosophie qui veut se construire à *partir de la vie*. Ayant travaillé sur le temps puis sur le récit qui donne sens au temps, Ricœur se rend compte qu'« entre le temps et le récit, il manquait le tenon de la mémoire¹ ». *La mémoire, l'histoire et l'oubli* (2000) assurera ce tenon. Mais l'histoire du développement d'une œuvre intellectuelle, où de nouvelles questions de recherche émergent, ne tient pas seulement à sa logique interne. Elle puise aussi aux sources imprévues d'une expérience de vie. Quelques semaines après Édimbourg (les *Gifford Lectures*), le second fils de Ricœur se donnait la mort :

« Cette catastrophe devait laisser une plaie ouverte que l'interminable travail de deuil n'a pas encore cicatrisée. Encore maintenant, je suis la proie de deux reproches alternés : l'un de n'avoir pas su dire non au moment opportun de certaines dérives, l'autre de n'avoir pas su discerner, ni entendu l'appel au secours lancé du fond de la détresse. Je rejoignais ainsi le lot immense de tant de pères et découvrait cette fraternité silencieuse qui naît de l'égalité dans la souffrance². »

« Cette fraternité silencieuse qui naît de l'égalité dans la souffrance » ...
Comment, de leur côté, des penseurs juifs, contemporains de Ricœur,

¹ RICŒUR Paul, *La critique et la conviction*, *op. cit.*, p. 144.

² *Ibid.*, p. 140-141.

abordent-ils la question des liens entre éthique et mémoire, éthique et souffrance humaine ? Comment entendent-ils la flèche du sens biblique ?

- La liberté dans le non-choix de la responsabilité (Levinas)

David Banon dédie son livre, *L'oubli de la lettre*, aux fondateurs de l'École de la pensée juive de Paris¹ « qui ont eu l'audace de judaïser et ont donné aux corpus de la tradition juive droit de cité dans la philosophie universelle ». Cette dédicace à elle seule dit le défi d'une identité juive assumée. L'effort pour exister qu'impose la difficile conciliation d'une double vocation, dit André Neher : celle d'Abraham l'hébreu, une vocation de passeur passant les frontières (*abar*, traverser), et la vocation d'*Israël*, un nom donné dans un corps à corps (le combat de Jacob), une élection non désirée, qui met à part. D'un côté, une vocation qui fait l'unicité de l'être juif ; de l'autre, une vocation à l'universel à laquelle il ne peut répondre qu'en demeurant fidèle à la première. Défi éthique par excellence que de demeurer soi parmi les autres, que de s'efforcer de *traduire* sans *trahir* le plus particulier en une langue universelle, et ce faisant de donner à d'autres d'entendre ce dont on témoigne et qui possiblement les concerne. « Vocation utopique », dit Neher, dont le prophète voit se lever la réalisation à l'horizon des temps à venir :

¹ BANON David, *L'oubli de la lettre*, Paris, Albin Michel, 2017. Cette dédicace s'adresse à Éliane Amado Levy-Valensi, Emmanuel Levinas, André Neher et Léon Askénazi (Manitou), kabbaliste Les penseurs juifs auxquels je vais me référer furent cofondateurs de l'École de la pensée juive de Paris, filiation dans laquelle s'inscrit le Gr3j (voir à ce propos *supra*, Fichier 1, Chap. II, *1b. Avoir le droit, le devoir d'interpréter* / Être du « peuple de la voyelle », notamment p. 168-174).

« En ces jours-là, dix hommes de toutes langues, de toutes nations, saisiront le pan de l'habit d'un seul Juif et lui diront : permets que nous fassions route ensemble, je veux aller à côté de toi, moi aussi, car près de toi j'entends ce Dieu qui est avec toi. » (Zacharie, 8,23)¹

L'histoire-engendrement, la mémoire et la promesse, le prophète :

L'hébreu biblique n'a qu'un seul terme pour dire la succession et la mesure du temps historique² : *toledot* (générations, engendremets). S'y donne à comprendre une conception de la temporalité comme processus de naissance. En rupture avec le temps cyclique du cosmos, le temps de l'histoire est un temps orienté et créateur : ouvert au devenir, générateur du nouveau. Un temps grévde, lourd de potentialités, porteur d'une promesse où Celui qui enjoint la mise en route s'engage lui-même (« Va... je te bénirai », Gn 12,1-3). Une promesse qui fait l'espérance indéfectible : dans les pires situations, la vie se fraie une issue (« il y a toujours une sortie », disait Cathy). Passion du possible *en dépit* des apparentes impasses, ou plutôt passion d'un *impossible possible malgré tout* (« Y a-t-il rien qui soit étonnant de la part du Seigneur ? » Gn 18,14) Loin d'être un culte du passé, la mémoire est une foi dans le futur, la transmission fait fond sur l'avenir. Passage de relais, la transmission intergénérationnelle est *maintien* dans la durée d'une promesse (« nous ferons et nous comprendrons ») dont les enfants seront les garants :

¹ Traduction d'André NEHER, *L'identité juive* (1977), Paris, Payot et Rivages, 2007, p. 34.

² L'hébreu moderne a emprunté au grec le mot *historia*, faute de trouver l'équivalent dans ses sources traditionnelles.

ces générations à naître que le Midrash dit avoir été témoins de la révélation du Sinaï¹.

Médiateur de la Parole de Dieu, intercesseur du peuple auprès de Dieu lorsque le peuple infidèle s'égare (cf. Moïse après l'épisode du veau d'or), le rôle du prophète n'est pas tant de prédire l'avenir que d'être le gardien de l'alliance, le garant de la promesse dont l'accomplissement requiert une fidélité responsable. Garder la voie du Seigneur dans l'histoire, c'est *agir*, c'est mettre en actes son éthique. Dans la relecture deutéronomiste, tel est le sens de l'élection du Grand ancêtre, le premier patriarche, Abraham :

« Car je l'ai *distingué* afin qu'il ordonne à ses fils et à toute sa maison, après lui, de garder la voie du SEIGNEUR en *agissant* selon la *justice* et l'*équité* ; ainsi le SEIGNEUR fera venir sur Abraham ce qu'il a dit à son sujet. » (Gn 18,19, trad. Bible Segond)

Au point de convergence des dires bibliques, l'injonction éthique :

Levinas rend hommage à Ricœur qui met en exergue « la fonction et le pouvoir révélateurs² » des différents genres littéraires bibliques. Mais dans la lecture juive de la Bible, parmi tous les livres, la Torah est centrale. Toutes les significations qui circulent dans les textes sapientiaux et prophétiques y font référence. Et dans la Torah, dite Torah de Moïse, plus que le Nom divin, c'est *la relation à Dieu*, instaurée par l'événement du Sinaï, qui a une fonction cardinale. « L'événement du Sinaï est incomparable, il est unique ». Il est le

¹ Cf. Midrash 10, Commandements, en référence à Ex 20, et Midrash *Tehilim* en référence à Ps 8,3 (« Par la bouche de tes enfants tu as fondé une force »), tradition à laquelle se réfère Gwynn KESSLER, *Conceiving Israel : The Fetus in Rabbinic narratives*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 2009.

² LEVINAS Emmanuel, *L'au-delà du verset*, Paris, Minuit, 1982, p. 161.

lieu même de la Révélation et « la révélation juive est d'emblée commandement et la piété y est obéissance¹ ». Cette obéissance n'arrête pas et au contraire appelle l'interprétation de la Loi. L'étude est la plus haute des prescriptions (« Si tu ne pratiques pas, du moins es-tu tenu d'étudier », disait Charles). La tradition rabbinique aime à dire que lorsque l'ère messianique sera venue, les sages en discuteront encore !

Aucun dogme ne résume la Révélation. Elle trouve son unité dans la *relation* qu'elle établit entre l'Infini, dont les Écritures sont la médiation, et le lecteur qui lit les Écritures à partir de la tradition. Dans cette relation s'indique la voie de l'obéissance la plus haute : la fidélité à l'Unique (face à toutes les formes d'idolâtrie) et le souci de l'autre. La Voix (Je) qui m'interpelle (Tu) et me constitue son *répondant* m'indique d'entrée de jeu l'autre-autrui comme celui dont je dois *répondre* (« Tu ne tueras pas »). « En la responsabilité pour l'autre homme, dit Levinas, réside mon *unicité* même, je ne saurais m'en décharger sur personne. » « L'obéissance au Plus-Haut signifie précisément cette impossibilité de me dérober » : « par elle mon *soi* est unique ». « Être libre, c'est ne faire que ce que personne ne peut faire à ma place. Obéir au Plus-Haut c'est être libre². » (« T'as pas le choix », disait Cathy).

De cette liberté-obéissance « au Plus-Haut », de cette liberté dans le non-choix de la responsabilité, les récits de vocation prophétique donnent à comprendre. Ils peuvent rendre audibles les hyperboles philosophiques de

¹ LEVINAS Emmanuel, *L'au-delà du verset*, op. cit., p. 169.

² *Ibid.*, p. 172.

Totalité et infini qui disent le sujet « otage » (!). Le prophète est littéralement *saisi* par l'Absolu qui fait irruption dans son existence, dit André Neher¹. Il peut protester (pas moi, je suis bègue, « envoie qui tu voudras », dit Moïse), il peut s'enfuir au bout du monde et sous la mer (Jonas), la Voix qui le tient ne le lâchera pas : « Va ! (*lek leka*) ». Il va, dans la foi-confiance en la *promissio* de Celui qui l'envoie *en-avant* : « Dieu dit : Je serai avec toi » (à Moïse, Ex 3,12). « Marche *devant* moi et sois *intègre*². » (à Abraham, Gn 17,1b, trad. Bible Segond)

Cette relation n'est cependant pas réservée au prophète. « L'Éternel a parlé, qui ne prophétisera pas ? » (Amos 3,8) Il faut supposer, dit Levinas, que « déjà dans l'âme humaine réside la *réceptivité* prophétique³ » (« une structure d'accueil, de discernement et de reconnaissance de la voix qui enjoint », disait Ricœur). Une capacité d'écoute-obéissance à une interpellation qui, du point de vue de Levinas, fait littéralement ex-ister le *soi*, hors de la clôture du moi (du Même), vers et pour l'autre-autrui. En transposant la formulation de Ricœur à propos de la liberté selon l'espérance « conforme à l'interprétation de la résurrection en termes de promesse et d'espérance », je dirais que *l'herméneutique de la liberté dans le non-choix*

¹ NEHER André : « À travers le prophète, l'infini cherche à pénétrer le fini, l'éternité se fraie une voie vers le temps » ; l'existence du prophète est le « chantier » de cette expérience ». Cf. *Prophètes et prophéties. L'essence du prophétisme* (1955), Paris, Payot-Poche, 2004, p. 9 et 10. Mis à part le cas d'Abraham qui obéit sans mot, les récits de vocation prophétique dramatisent ce rapt divin dans un schéma narratif en trois temps : 1. Appel et réponse : *Hinnenî*, « Me voici » ; 2. Protestation ; 3. Obéissance.

² *Tamim* (parfait, sans tache), terme par ailleurs employé à propos des animaux sacrificiels.

³ LEVINAS Emmanuel, *L'au-delà du verset*, op. cit., p. 175.

de la responsabilité, selon Levinas, est conforme à l'interprétation de la Révélation au Sinäi en termes d'adhésion au Bien le plus haut. Pour Levinas, ce Bien n'a d'autre nom que « l'amour du prochain ».

L'adhésion au Bien, avant toute délibération :

« Rav Simäi a enseigné : Lorsque les Israélites se sont engagés à faire avant d'entendre, six cent mille anges descendirent et attachèrent à chaque Israélite deux couronnes, l'une pour le *faire*, l'autre pour l'*entendre*¹. »

Faire avant d'entendre ! Faire pour comprendre (rappelait Cathy). Le propre d'une révélation n'est-il pas le paradoxe logique, le renversement du bon sens ? Ici l'inversion chronologique où le *faire* (l'obéissance) précède l'*entendement*. Les couronnes, commente Levinas, disent l'*éclat* « que ces notions reçoivent dans l'ordre nouveau » (QLT 93). C'est d'un autre mode de savoir qu'il s'agit et qui révèle une structure profonde de la subjectivité appelée *Temimouth* (intégrité ; cf. *tamîm*, intègre). L'adhésion « inconditionnée » au bien *précède* tout examen : « Il existerait un pacte avec le bien, antérieur à l'alternative du bien et du mal. » (QLT 95)

Rav Hama bar Hanina a dit : « Les fruits précèdent les feuilles, Israël s'est engagé à faire avant d'entendre. » « L'aboutissement précède le développement, commente Levinas, tout est donné dès le début ». « Le vrai qui s'offre d'une telle manière, c'est le bien » (QLT 100), « la relation à

¹ Extrait du Traité *Chabat*, 88a-88b, que LEVINAS commente dans *Quatre lectures talmudiques* (1968), Paris, Minuit, 2005, p. 67-109. Les références à cet ouvrage sont indiquées ci-après par le sigle QLT suivi du n° de page.

l'autre homme placée au commencement¹ ! » Cette lecture permet à Levinas de faire l'hypothèse d'une « rationalité » tout autre que celle de la raison « noyauté sur elle-même » de la tradition philosophique du *Cogito*, héritée des grecs. S'indique ici une voie de vérité tout autre que celle de la raison qui analyse, pèse et juge, et où un Je solipsiste est le maître du savoir dont il est le seul constituant :

« La Révélation, telle qu'elle se décrit à partir de la relation éthique et où la relation avec autrui est une modalité de la relation à Dieu, dénonce la figure du Même et du connaître dans leur prétention d'être le seul lieu de la signification². »

La finale du passage du *Traité Chabat*, retenu par Levinas, fait intervenir un Saducéen (d'autres éditions du Talmud disent Minéen, ou Philosophe), quelqu'un qui ne peut admettre l'attitude juive face à la vérité : « Peuple pressé chez qui la bouche passe avant les oreilles » (qui parlez avant d'entendre, qui dites votre accord avant d'examiner). Raba de répondre : « Nous qui marchons dans l'intégrité, il est écrit à notre sujet : l'intégrité des justes est leur guide. » L'*intégrité* n'est pas une norme de conduite, mais un mode de connaissance, commente Levinas, et répondant implicitement à Heidegger il précise : c'est une droiture sans niaiserie (capable de critique de soi), un « mouvement par-delà le souci et plus fort que la mort », où « la conscience est l'urgence d'une destination menant à autrui » (QLT 105). Dans

¹ LEVINAS Emmanuel, *L'au-delà du verset*, op. cit., p. 177.

² *Ibid.*, p. 179.

l'avant-propos des *Essais sur le penser-à-l'autre*, Levinas fait de cette "urgie" l'événement éthique dans une existence, d'advenue de l'humain en l'homme :

« [Dans la lutte des vivants pour la vie, l'histoire naturelle des humains se trace dans le sang et les larmes des guerres entre personnes...] Et voici que surgit, dans la vie vécue par l'humain – et *c'est là que, à proprement parler, l'humain commence*, pure éventualité, mais d'emblée éventualité pure et sainte - du se-vouer-à-l'autre. Dans l'économie générale de l'être et de sa tension sur soi, une préoccupation de l'autre, jusqu'au sacrifice, jusqu'à la possibilité de mourir pour lui ; une responsabilité pour autrui. Autrement qu'être ! C'est cette rupture de l'indifférence - de l'indifférence fût-elle statistiquement dominante - la possibilité de l'un-pour-l'autre qui est l'événement éthique. Dans l'existence humaine interrompant et dépassant son effort d'être - son *conatus essendi* spinoziste - la vocation d'un exister-pour-autrui plus fort que la menace de mort : l'aventure existentielle du prochain importe au moi avant la sienne, posant le moi d'emblée comme responsable, c'est-à-dire comme *unique et élu*, comme un *je* qui n'est plus n'importe quel individu¹. »

Il est clair que l'élection qui fait *unique* et qui *responsabilise* n'est pas ici celle d'un peuple. Elle est le fait de tout homme qui rompant avec la logique du pour-soi, chacun pour soi, sort du troupeau des individus, et en répondant à l'appel de l'autre accède à sa *singularité*. Le sacrifice de soi jusqu'à mourir pour l'autre² est la pointe extrême, un possible, auquel peut conduire l'éthique du dévouement *pour-l'autre*, qui pour Levinas est la vocation de l'humain.

¹ LEVINAS Emmanuel, *Entre nous. Essais sur le penser-à-l'autre*, Paris (1987), Grasset (Biblio essais), 1991, p. 10 (c'est moi qui souligne).

² Parmi tant d'exemples de « justes » dont le dévouement pour l'autre a pu aller jusqu'à la mort, citons le franciscain polonais, Maximilien Kolbe (Zduńska Wola 1894 - Auschwitz 1941) qui se sacrifia pour sauver un prisonnier père de famille, parmi les dix devant être condamnés à mort par les nazis. Il avait créé un réseau d'entraide aux juifs et réfugiés et fut arrêté lors d'une perquisition.

Où l'homme puise-t-il cette capacité de rupture avec la loi naturelle de la préservation de soi ? Où puise-t-il cette force qui le porte plus loin que la Loi morale (« Tu ne tueras pas »), et ne peut s'identifier avec le désir de persévérer dans son être (le *conatus essendi*) spinoziste ?

La grande thématique du *Visage* chez Levinas relève-t-elle, comme le pense Ricœur, de la relation entre un Maître de justice et un disciple auquel la transcendance absolue du premier ne laisse aucune échappatoire ? Certes. Mais réexaminant, à partir de l'herméneutique biblique, le hiatus entre cette hétéronomie dictant l'obéissance et l'autonomie du sujet moderne, Ricœur découvre l'intérêt de faire retour vers « les ressources ignorées, négligées » de la foi biblique : « le paradigme retrouvé de *l'obéissance aimante* » permet de dépasser cette opposition. « L'obéissance aimante loin de s'opposer à l'éthique de l'autonomie, précise Ricœur, l'aide à aller jusqu'au bout d'elle-même¹. » L'amour de Dieu (reçu de Dieu, envers Dieu) « s'extériorise dans l'amour du prochain² ». Là où la rationalité d'un principe universel abstrait l'individu (le quiconque), l'amour oblige et il oblige *singulièrement* :

« C'est à nous, postmodernes, qu'il revient de distinguer le commandement issu de l'amour de Dieu des lois relevant de l'autonomie d'une liberté parfaitement autosuffisante. La modernité a trouvé et construit l'universalité du chacun, du quiconque, la Révélation la ramène à son *en-deçà* : à la singularité de l'être aimé³. »

¹ RICŒUR Paul, « Une obéissance aimante », dans *Penser la Bible*, *op. cit.*, p. 177-178. En procédant à cette « reconstruction » post-moderne, Ricœur entend contribuer à la discussion publique où juifs et chrétiens apportent une conviction qui « à la faveur de l'argumentation, voudrait être reconnue comme conviction bien pesée » (178).

² RICOEUR cite ici Franz ROZENZWEIG, *L'étoile de la Rédemption* (1921), Paris, Seuil, 1982, p. 252.

³ RICŒUR Paul, « Une obéissance aimante », *op. cit.*, p. 175. C'est moi qui souligne.

La vigueur avec laquelle Levinas pose la radicale extériorité de l'Autre le sacralise (ce qui, après la Shoah, n'était pas trop). Et en même temps, dans cette altérité qui fait son absolue *unicité*, l'autre m'est reconnaissable. L'élan qui porte *d'emblée* vers l'autre souffrant ne relève pas d'un savoir qui s'enseigne, mais d'une connaissance où, « dans mon cœur de chair », je *le reconnais* comme prochain. *Totalité et infini* (1961) contestait que la synthèse du savoir, la totalité de l'être embrassée par le moi transcendantal fondé sur la Raison, soient les instances ultimes du sensé. *Totalité et infini* n'oubliait pas la Troisième Méditation de Descartes. Il ouvrait à une autre instance que l'introduction à l'édition allemande (1987) met en exergue et que la suite de l'œuvre de Levinas n'a cessé d'affirmer. Plus haute et plus profonde que *l'en soi* où les *choses* se dévoilent et le *pour soi dans le vrai* où elles paraissent garanties : « voici la nudité humaine ». Elle « crie son étrangeté au monde, sa solitude », « elle crie *la mort dans l'âme* (souligné par Levinas) ; la nudité humaine m'interpelle » de sa faiblesse sans défense :

« [...] mais elle m'interpelle aussi d'étrange autorité, impérative et désarmée, *parole de Dieu et verbe dans le visage humain*. Visage déjà langage *avant* les mots. Langage originel *déjà* demande, *déjà* comme telle précisément misère, pour l'en soi de l'être, *déjà* mendicité, mais *déjà* aussi impératif qui du mortel, qui du prochain, me fait répondre, malgré ma propre mort, message de la difficile sainteté, du sacrifice ; origine de la valeur et du bien, idée de l'ordre humain dans l'ordre donné à l'humain. Langage de l'inaudible, langage de l'inouï, langage du non-dit. *Écriture*¹ ! »

¹ LEVINAS Emmanuel, *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité* (1961), Préface à l'édition allemande (1987), reprise dans *Entre nous, op. cit.*, p. 231-234 (232-233). C'est moi qui souligne.

Chez le philosophe de culture juive, une analogie s'établit entre l'Écriture, trace de l'Infini qui tout à la fois s'y révèle et s'y cache, et le Visage où l'humain crie et cache sa misère. Entre l'écriture hébraïque qui dès l'acte premier de lire requiert la voix humaine et déjà engage la responsabilité du sens, et le Visage de l'autre dont le cri inarticulé est déjà injonction à répondre de lui comme prochain.

Ce cri résonne dans une *mémoire* inscrite dans un *corps* collectif, scripturaire et expérientiel :

« Le traumatisme que fut mon esclavage en Égypte constitue mon humanité même, ce qui me rapproche *d'emblée* de tous les problèmes des damnés de la terre, de tous les persécutés, [...] comme si cet *amour* de l'étranger était *déjà* la réponse *donnée* à travers mon cœur de chair¹. »

Dans le Visage de l'autre-autrui, en sa nudité, en sa misère, je me reconnais solidaire de chaque homme souffrant. C'est « une responsabilité d'unique à unique ». Dans l'élan qui porte vers l'autre jusqu'à pouvoir mourir à sa place, l'éthique et l'amour ne font qu'un. Ils sont l'*esprit* de la Loi instauratrice d'un ordre humain et par là même excèdent la Loi.

L'oubli de la Lettre, cette aile repliée de l'esprit, dit David Banon, ce n'est pas l'oubli de l'être (cf. Heidegger), c'est « l'oubli de l'autre² ».

¹ LEVINAS Emmanuel, *L'au-delà du verset*, op. cit., p. 172.

² BANON David, *L'oubli de la lettre*, op. cit., p. 17.

- La responsabilité face à l'Histoire (É. Amado Levy-Valensi)

L'homme est capable d'un dévouement d'absolue bonté et il est aussi capable de barbarie. Aucun de ces possibles ne doit être oublié. C'est là, sur le fond d'une haute mémoire et face à l'histoire, qu'Éliane Amado Levy-Valensi (1919-2006)¹ situe la responsabilité d'une judéité assumée.

De l'École de la pensée juive de Paris, dont elle fut cofondatrice et où elle coordonna les Colloques des intellectuels juifs de langue française (CIJLF), jusqu'à son départ en Israël (1968), à l'Université de Bar Ilan où elle œuvra pour l'unification des départements de philosophie générale et de philosophie juive, son projet est le même : assumer son héritage dans l'ouverture au dialogue entre disciplines, entre peuples et cultures.

Sa réflexion part de ce constat : la civilisation dite judéo-chrétienne repose sur Jérusalem, Athènes et Rome, mais elle a privilégié les apports gréco-romains. La méconnaissance de ses racines hébraïques est flagrante. En tant que psychanalyste, elle parle de « scotomisation » des sources juives, de « refoulé » de la pensée occidentale.

¹ Philosophe et psychanalyste, Éliane Amado Levy-Valensi est peu connue en France, malgré une œuvre abondante (vingt-deux ouvrages et quelque 120 articles). Sandrine SZWARC note que le colloque interdisciplinaire organisé en 2019 pour le centenaire de sa naissance, par l'Institut universitaire d'études juives Elie Wiesel, et la parution de sa première biographie (SZWARC Sandrine, *Éliane Amado Levy-Valensi. Itinéraires*, Paris, Hermann, 2019) devraient permettre de la sortir de l'oubli. Le comité préparatoire des CIJLF réunissait « sous la présidence d'André Neher, selon les années aux côtés d'Éliane Amado Levy-Valensi, porte-voix du président souvent absent en raison des cours qu'il donne à l'université de Strasbourg : Léon Algazi, Léon Askenazi, Edmond Fleg, Vladimir Jankélévitch, Jean Halpérin, Emmanuel Levinas, Albert Memmi, Wladimir Rabi ou Claude Riveline. » Dans ce comité, essentiellement masculin et ashkénaze, Éliane Amado Levy-Valensi faisait entendre une autre voix - celle d'une femme séfarade. Cf. SZWARC Sandrine, « Les détours et retours d'Éliane Amado Levy-Valensi », *Pardès* n° 62 (2018/1), p. 147-165 (151).

« Comme la source se perd dans les sables arides, comme la racine se dessèche dans une terre inhospitalière, le message juif se meurt dans la méconnaissance et retrouve ses voies et sa sève dans *la vigilance fraternelle aux carrefours de l'histoire*. Témoin des abjections et des grâces de l'histoire, jamais complètement innocent même quand il est la victime innocente, car il est homme, toujours bâtisseur du temps et de nouvelles espérances, Israël est bien ‘la racine et la source’, l'enracinement des valeurs humaines¹. »

Le messianisme juif peut être inspirateur d'un nouvel humanisme renouant avec ses sources hébraïques. L'enjeu est d'intégrer, à parité avec les mythes grecs, les mythes bibliques dans la pensée occidentale. Éliane Amado Levy-Valensi y procède elle-même, à la manière de Ricœur relisant Freud, c'est-à-dire dans « une reprise philosophique » du mythe, déliée chez elle d'une foi au sens religieux, et ancrée dans ses convictions humanistes et éthiques. La sécularisation de l'idée messianique, « ce n'est pas l'idée messianique se perdant dans les sables de l'histoire, mais l'accession à l'histoire de l'idée messianique, une façon de devenir, réaliste et concrète² » : une manière pour l'homme de répondre présent par son action dans l'histoire. Il en va, particulièrement, de la responsabilité de l'être juif, face à lui-même et à l'autre.

Qu'est-ce qu'être juif ? demande Éliane Amado Levy-Valensi (A. L.-V.), « Être juif c'est, avant tout, se situer à travers une énigme posée par

¹ AMADO LEVY-VALENSI Éliane, *La racine et la source. Essais sur le judaïsme*, Paris, Zikarone, 1968, p.12 (c'est moi qui souligne). Les références à cet ouvrage sont indiquées ci-après par le sigle RS suivi du n° de page.

² Communication lors du IV^e CIJLF, sur « La remessianisation de l'histoire », cité dans HALPERIN Jean, AMADO LEVY-VALENSI Éliane, *Face à l'histoire : le pardon*, Paris, PUF, 1965, p. 75.

l'histoire... Être juif c'est se situer par rapport à un destin. » (RS 15) C'est là que réside pour elle le sens du concept d'*élection*. L'éveil à la condition juive se fait dans la souffrance infligée par l'antisémite qui transforme la différence en infériorité et projette sur le juif ce qu'il renie en lui-même : une altérité constitutive de sa propre humanité. Le défi de l'être juif est d'être à la hauteur de l'humanité que l'antisémite lui dénie, car à travers son destin, il incarne cette humanité essentielle. L'être-juif est le paradigme d'une conscience universelle. Sa mission particulière est de maintenir cette conscience éveillée :

« La Mémoire nous la devons aux martyrs, mais tous les hommes la doivent à l'humanité tout entière ; fondement d'une essentielle vigilance, la mémoire historique de l'homme doit garder l'humanité de l'autodestruction. Le Juif, victime de l'histoire, doit se penser comme garant de l'histoire et face à d'autres persécutés, le Noir, l'Arabe, comme homme faillible que seule peut sauver sa mémoire de Juif, sa conscience historique d'une mission universelle¹. »

« Sentinelle, que dis-tu de la nuit ? » (Is 21,2) Le réproché d'Isaïe 49 n'est pas seulement le juif, mais aussi le noir, l'arabe, et aussi la femme, tout porteur de valeurs ignorées et qui, comme le Juif, « a honte des défauts qu'on lui prête » (RS 23), intériorise le mépris dont il est l'objet. Faisant écho à Levinas - « Autrui qui en appelle à moi de toute sa Hauteur me fait du même coup infiniment responsable de lui » (RS 78) - la philosophie de l'Altérité d'Éliane A. L.-V. se traduit dans sa *philosophie du dialogue*, inspirée de Martin Buber et nourrie par sa pratique psychanalytique. Le fratricide originel

¹ AMADO LEVY-VALENSI Éliane « La remessianisation de l'histoire », *op. cit.*, p. IX.

(Caïn et Abel) appelle sa *réparation* dans l'histoire : la reconnaissance de l'autre en tant qu'autre et comme prochain, la conscience de la violence qui nous habite, une responsabilité mutuelle où chacun est le *gardien de son frère*. Cette responsabilité appelle à un dialogue fraternel au sein même des situations conflictuelles.

Jouant sur les mots à la manière de l'exégèse juive, Éliane A.L.-V. interprète un proverbe talmudique dictant le devoir de solidarité entre juifs comme un impératif de reconnaissance avec les arabes. Le proverbe dit : « *Hatehoudim AReVim zé laz eh* » (« les Juifs sont garants les uns des autres »). Or le mot *ARV* peut se lire *ARaVim* (Arabes), ce qui signifierait, dit-elle :

« Les Juifs sont les Arabes les uns des autres, c'est-à-dire : les Arabes sont nos garants et nous sommes les leurs. C'est pourquoi chacun doit demander à l'autre d'être lui-même et accepter qu'il le soit¹. »

Relecture avec nos témoins juifs et chrétiens

« Être le garant les uns des autres dans une reconnaissance réciproque » pourrait être la devise de nos groupes bibliques, dans leurs relations internes et dans l'action avec et pour d'autres où s'impliquent leurs participants en dehors du groupe.

¹ AMADO LEVY-VALENSI Éliane, *Isaac, gardien de son frère ?*, Toulouse, Privat 1968, p. 64. Mikhaël BENADMON analyse les raisons de la faible réception des travaux d'Éliane Amado Levy-Valensi en Israël, à l'époque et toujours aujourd'hui, dans « Éliane Amado Levy-Valensi : le défi de l'universel dans la pensée israélienne », *Pardès* n° 59 (2016/2), p. 205-226.

La manière dont nos auteurs juifs, en un temps et un lieu donné (la France et l'Israël des années 1968) ont développé une éthique de la relation à l'autre, puisant aux ressources d'une culture particulière qui ouvre à l'universel, invite à revisiter ce qui mobilise l'engagement éthique de nos témoins, juifs et chrétiens, dans le contexte d'aujourd'hui.

Le paradigme de l'*étranger*¹ m'apparaît pouvoir faire le pont entre ces penseurs juifs et nos différents témoins, hommes et femmes de bonne volonté dont l'engagement avec et pour l'autre trouve sa finalité la plus haute dans la *relation* : « L'action sociale n'est qu'un moyen, pour atteindre une relation, la relation à l'autre, et au Tout autre », disait Benoît (Gr8p).

L'expérience de l'extraénité et l'accueil de l'autre :

Le Premier Testament inscrit l'injonction éthique dans un récit de délivrance (« Tu te souviendras que tu as été en servitude en Égypte et que Yahvé ton Dieu t'a racheté » Dt 5,15 ; 15,15). Une mémoire qui dicte la protection du plus vulnérable : l'orphelin, la veuve, le journalier israélite ou immigré (Dt 24,17-22), l'étranger, « tu l'aimeras comme toi-même car vous avez été étranger en pays d'Égypte » (Lv 19,34). L'*étranger* : figure de tous ceux qui risquent la mise au ban de la société, figure du juif lui-même que l'élection met à part, figure d'un destin qui a pu aller jusqu'à la mise au ban

¹ Des exégètes ont étudié la figure de l'étranger dans la Bible. Dans RIAUD Jean (dir.), *L'étranger dans la Bible*, Paris, 2007, voir notamment, PICHON Christophe, « La figure de l'étranger dans le cycle d'Élie », p. 85-100, et HAUDEBERT Pierre, « Étrangers et exclus dans les évangiles synoptiques et plus particulièrement en saint Luc », p. 175-208. Par ailleurs, BOKOBZA Hervé Élie, *L'Autre. L'image de l'étranger dans le judaïsme*, Paris, éd. de L'œuvre, 2009.

de l'humanité. Du récit biblique à la vie, de l'Exode à l'exil aux persécutions de l'histoire, pour le penseur juif, la solidarité, qui *d'emblée* reconnaît comme frères tous les persécutés de la terre (Levinas, Amado Levy-Valensi), trouve sa source dans une mémoire imprimant une identité. Une mémoire multiséculaire, familiale, personnelle : Éva (Gr3j) prenant conscience à 6 ans de son identité juive à travers la stigmatisation d'une fillette de son âge. Le regard de l'autre renvoie celui qui est différent à son étrang(èr)eté. Il peut susciter deux tentations, celle du repli sur un entre-soi exclusif (le ghetto) ou celle de l'assimilation (être comme les autres), sauf à *tenir*, au cœur même de cette *identité blessée*, une promesse (l'ère messianique) qui responsabilise face à soi-même et à l'égard de l'autre, pour un « monde meilleur », plus humain, à bâtir ensemble (Éva, Cathy, Charles, Gr3j). La vulnérabilité est « la faille secrète au cœur de l'engagement », disait Ricœur.

Pour un lecteur chrétien, la haute figure de Jésus, figure par excellence du *Répondant*, en même temps que de celle du *réprouvé*, incarne l'amour des plus méprisés (la Samaritaine), des bannis (le lépreux, le fou), des marginalisés, pauvres et éclopés de la vie. Chez les personnes de la précarité, les récits évangéliques peuvent entrer en résonance avec une expérience personnelle. Une expérience d'*extranéité subie* où les stigmatisations sociales et ethniques sont souvent cumulées : la Guadeloupéenne serveuse de cantine (Claudia, Gr6c), l'Haïtienne aide à domicile (Séraphine, Gr6c), l'homme de la rue (Simon, Gr7c), confronté comme elles à l'humiliation et que le Christ humilié « relève » (Séraphine). L'*extranéité subie*, c'est aussi la violence d'un deuil, exilant soudain de la vie banale : la mort d'une mère (Marianne,

Gr7c), la mort subite d'un mari (France, Gr4c), le suicide d'un fils (Marie, Gr4c); c'est aussi la maladie psychique (Françoise, Gr2c). Autant d'expériences de nos fragilités qui, dans le groupe biblique, les « histoires de résilience¹ » le montrent, peuvent être accueillies et comprises dans « une fraternité silencieuse » (Ricœur), une empathie restauratrice.

L'expérience personnelle de la solitude vient sans doute inspirer, dans l'action sociale et au quotidien, les gestes de solidarité spontanée avec d'autres « précaires » (dixit Simon), d'autres éprouvés de la vie. Non sans que cette empathie ne puise à un fonds de bonté, disions-nous, une *bien-veillance* qui reconnaît l'autre quel qu'il soit, d'où qu'il vienne, comme personne (par-delà « toutes catégories et sous-catégories », disait Simon) et qui se soucie de lui.

L'autre... au-delà de toute catégorie :

Ce n'est plus aujourd'hui de « régionalisation » du christianisme qu'il faut parler, mais bien de « désertification » (disent Christelle, Gr2c, et Pasax, Gr5p) du paysage chrétien, d'un particularisme parmi d'autres dans un contexte largement *indifférent* (telle fut la découverte de Georges, protestant camerounais débarquant en France). Côté juif et côté chrétien, les « histoires d'héritage² » disent l'importance, d'abord pour soi-même, de la réappropriation d'un patrimoine en péril.

¹ Voir *supra*, Fichier 1, Chap. I, 2a. *Des histoires de résilience*, p. 58-71.

² Voir *supra*, Fichier 1, Chap. I, 2b. *Des histoires d'héritage*, p. 72-91.

C'est alors que dans le retour à « la racine et la source » (Amado Levy-Valensi) se découvre une Bible ignorée. Se découvrent des valeurs fondatrices de son identité communautaire en sa portée universelle (témoins du Gr3j). Se découvrent un Dieu inconnu (Séraphine, Gr6c), un Christ inconnu (Julien, Gr1c). Cet *étranger* cheminant avec les témoins d'Emmaüs, dit de Certeau :

« Ceux qui croient en lui sont appelés à le reconnaître ainsi, habitant au loin ou venu d'ailleurs, voisin méconnaissable ou frère séparé, côtoyé dans la rue, renfermé dans les prisons, logé chez les dépourvus, ou ignoré, presque mythique, dans des régions au-delà de nos frontières¹. »

Pour le chrétien croyant, dans la figure de l'*étranger* se rejoignent le laissé-pour-compte et Dieu lui-même : que dans un SDF défiguré par la misère Xavier Emmanuelli ait reconnu le visage du Christ crucifié a marqué d'une pierre blanche le cheminement spirituel de Julien (Gr1c). Dans la souffrance de l'autre s'entend un appel qui vient d'infiniment plus haut et qui élève au-dessus de tout jugement pour prendre soin de lui.

De son côté, l'éthique de Levinas pose l'Altérité de l'autre dans une « extériorité » telle qu'elle échappe à toute possibilité de l'englober dans le Même, comme à tout jugement catégoriel : elle fait éclater tout système institutionnalisé et chosifiant où le pauvre/le migrant/le malade devient un *objet* de soin spécialisé. Écriture d'avant les mots, le *Visage* de l'autre qui crie

¹ CERTEAU Michel de, *L'étranger ou l'union dans la différence*, (1969), Paris, Seuil, 2005, p. 13-14.

vers moi dans la nudité d'une misère humaine appelle une réponse d'unique à unique.

L'éthique du Répondant, une réponse qui expose :

L'éthique qui signe « une responsabilité d'unique à unique » est « l'aventure de l'esprit dans l'histoire » (Levinas) ; l'éthique de la relation fraternelle avec l'autre respecté dans sa différence est le messianisme en acte (Amado Levy-Valensi). « La spiritualité qui fait tenir dans l'action sociale et politique, passe par les rencontres humaines » : « la spiritualité, c'est la relation », disaient Benoît (Gr8p) et Grégoire (Gr6c). *L'extranéité volontaire* – Marguerite (Gr8p) partant en Palestine, Grégoire (Gr6c) explorateur de milieux sociaux fort éloignés du sien – s'avère une expérience de « l'union dans la différence » (de Certeau). S'y découvre ce fonds commun : la spiritualité « intrinsèque à l'humain » (Benoît, Gr8p) qui se vit dans les rencontres vraies. Les « histoires de ponts¹ » le montrent : il faut se trouver soi-même en situation d'*étranger* pour savoir qui l'on est, d'où l'on vient ; pour retrouver ses propres racines, et aussi ces racines profondes qui relient les humains en-deçà des écarts culturels. Elles se nouent au lieu même de nos vulnérabilités.

C'est à cette profondeur mise à nu que la philosophie première de Levinas trouve son expression concrète : dans le souci de l'autre qui porte Julien et Sybil (Gr1c), France (Gr4c), Marguerite et Benoît (Gr8p), Grégoire,

¹ Voir *supra*, Fichier 1, Chap. I, 2c. *Des histoires de ponts*, p. 91-99.

Séraphine, Claudia (Gr6c), Marianne et Simon (Gr7c) et d'autres, au-devant du plus démuné¹.

Hinnenî (« Me voici, je suis là »). Dans la *présence* à l'autre, dans cette réponse qui *précède* toute délibération et *excède* tout jugement, le Répondant s'expose à une vulnérabilité qui oblige et s'expose en sa propre vulnérabilité : là se noue la rencontre entre des singuliers qui se reconnaissent frères en humanité ; là se donne à connaître le don sans prix d'une *attention* qui peut redonner le goût de vivre à l'homme blessé à mort.

¹ La revue *Éthique, politique, religions* a consacré l'une de ses livraisons à la réception de la philosophie de Levinas dans le milieu du soin : *Levinas et le soin*, n° 14 (2019/1). Certaines déclarations de Levinas laissent en effet entendre « qu'à ses yeux la relation entre soignant et patient constitue un cas exemplaire de ce qu'il entend par relation éthique » : « Dans la souffrance, dit-il, il y a un cri et un soupir, une plainte. C'est la première prière. C'est l'origine de la prière : la parole adressée à l'absent. Le médecin est celui qui entend ces plaintes. Par conséquent, dans ce secours à l'autre, à ce premier appel à l'autre, la première réponse est peut-être une réponse de médecin. Vocation médicale de l'homme. » (Cf. « Entretien avec Emmanuel Hirsch », dans *Emmanuel Hirsch, Médecine et éthique. Le devoir d'humanité*, Paris, Cerf, 1990, p. 43, cité dans l'Introduction, p. 10). Dans son article « La vocation médicale de l'homme. Levinas, l'éthique et la philosophie de soin » (p. 29-44), Jean-Philippe PIERRON interroge la réception « considérable » de la pensée de Levinas dans le monde du soin. En marquant l'écart entre l'éthique de la relation chez Levinas, le *Sorge* (le *souci* au sens heideggérien qui est *souci* de l'Être) et le *care* en sa version nord-américaine, centré sur les pratiques de soin, Pierron souligne que l'éthique de Levinas relève d'une « phénoménologie de la passivité, comprise comme exposition à une vulnérabilité qui oblige », et qui oblige « en amont du soin, en amont de son intentionnalité ». Les hyperboles de Levinas « travaillent, dit Pierron, à maintenir la relation à l'autre comme celle d'une exposition à autrui. L'enjeu éthique est d'initier un être en prise avec l'autre qui ne soit pas une emprise. » (p. 34) « Là où les normes hospitalières, la tarification à l'activité viennent encadrer, voire empêcher la relation d'humain à humain, dans un effet de "totalité" englobante, les notions de *visage*, d'*infini* de l'autre viennent rouvrir les possibles ou relancer le désir d'un soin qui soit rencontre. » (Introduction de Jean-Philippe PIERRON, Bernard N. SCHUMACHER, Agata ZIELINSKY, p. 11). Cette compréhension de l'éthique de Levinas rejoint notre propos et la manière d'être en relation de nos témoins dans l'action sociale.

IV.3. Les voies de l'impondérable (l'imprévisible, le non mesurable, le sans prix), voies de la vie

Retour sur les témoignages et questions :

« Je ne savais pas que j'avais cette soif... » (Mylène, Gr5p, à propos de la rencontre du Christ avec la Samaritaine). Du rouleau mangé (Ez 3,1-3) à la Parole dévorée (Jr 15,16), de la faim et la soif de cette Parole (Am 8,11), à l'idée de l'homme vivant non pas seulement de pain mais de « ce qui sort de la bouche de Dieu » (Dt 8,3//Mt 4,4), au Christ « pain vivant » qui donne de vivre (Jn 6,49-57) : la métaphore circule de l'un à l'autre Testament et dans ses transformations ne cesse de dénoter une nourriture immatérielle indispensable à l'homme. Elle entre en résonance, dans nos témoignages, avec la grande thématique de la faim (désir et goût de lire), de la Torah « gâteau de miel » (Cathy, Gr3j), de la lecture biblique partagée qui *nourrit* et réactive une soif : « Il y a un enrichissement mutuel, une nourriture qui est donnée, qu'on donne et qui nous est donnée, on reçoit et on donne. » (Pascal, Gr5p)

Jean-Louis Chrétien, étudiant la manière dont la pensée augustinienne gravite autour de la question des désirs du cœur humain, valorise une faim qui est appétit de vivre, appétit de *recevoir d'un autre* (de paroles, de textes) la nourriture vitale :

« Vivre, c'est toujours vivre de... de ce qui n'est pas nous, en quelque ordre que ce soit. En ce sens, la faim ne constitue pas d'abord une détresse, mais une

bénédition, car le plus mortifère serait l'anorexie, l'inappétence, où la vie se consume et se détruit elle-même dans le refus de recevoir¹. »

Or, note à ce propos Jean Greisch, « la faim et la soif sont coextensibles à la condition temporelle de l'humain. Il en va de la nécessité d'une maturation et d'une croissance du désir qui ne cesse de travailler le cœur humain². » Il ne s'agit pas seulement de se sustenter mais bien de se *transformer, renouveler* : « Croître pour cheminer, cheminer pour croître », disait saint Augustin (*Sermo* 216,7).

Quelles interactions entre texte biblique et lecteur donnent à comprendre cette dynamique de croissance *vitale* et la temporalité du cheminement qui fait croître ? Si vivre c'est *recevoir d'un autre*, accepter de recevoir suppose la reconnaissance du *don* comme chose bonne, donatrice de vie : dans l'acte de lecture, et particulièrement dans la lecture biblique, comment comprendre cette dynamique du don et de la réception, en sa vitalité novatrice ? Et dans la lecture biblique partagée, quel rôle jouent le donné et la reconnaissance dans la croissance individuelle et collective ?

Ces questions obligent à creuser les ressorts d'une créativité qui passe par les voies du corps, de la sensibilité, de l'imagination où le texte « prend chair et vie » (Chloé, Gr4c) et qui font de la lecture une œuvre inédite, génératrice

¹ CHRÉTIEN Jean-Louis, *Saint Augustin et les actes de parole*, Paris, PUF, 2002, p. 37-49 (38). Dans l'expérience décisive qui allait entraîner sa rupture définitive avec le manichéisme (la révélation sous le figuier), Augustin entend une voix qui lui dit : « Je suis l'aliment des grands, grandis et tu me mangeras. » Cf. *Sermo* 216,7.

² GREISCH Jean, « L'Écriture grandit avec ceux qui la lisent ». Actualité et enjeux d'une ancienne maxime herméneutique », *Entendre d'une autre oreille. Les enjeux philosophiques de l'herméneutique biblique*, Paris, Bayard, 2006, p. 40.

de sens et d'un être nouveau en soi. Elles obligent à se déplacer en amont de la pensée réflexive (celle à laquelle Ricœur est attaché) et de la mise en récit. Si les hommes (se) racontent, c'est que, *d'abord*, il leur arrive des choses dans leur vie : des *émotions* surgissent, des *événements* surviennent qui les bouleversent, un *imprévu*, un *donné* dont la *réception* ouvre un nouveau chemin de sens qui les transforme eux-mêmes.

3a. La créativité interprétative

Le texte *guide* est le viatique pour un cheminement transformateur dans la mesure où le lecteur se nourrit de ce que le texte lui donne : de participer à une dynamique créative inscrite dans le texte biblique lui-même. Si *reliance génératrice* il y a, c'est l'alliance entre deux créativités, celle du langage biblique et celle du lecteur interprète qu'il nous faut interroger. Dans ses modalités performatives, elle apparente l'art de lire à un art proprement *poïétique* : un processus créateur. Est-ce à dire que la lecture ainsi comprise est une manière d'accomplir les Écritures ?

- Quand lire c'est faire : travail d'explorateur-découvreur, de coopérant-répondant, travail initiatique

Dans les années 1970, où certains décriaient une culture de masse, Michel de Certeau récusait l'assimilation de la consommation de biens culturels, et des livres en particulier, à « une activité moutonnaire » faisant du public, du

lecteur-consommateur, « un réceptacle passif¹ ». À ce postulat de la lecture passive, il opposait son caractère éminemment actif et créatif : « toute lecture modifie son objet² » ; quel qu'il soit, « un système de signes verbaux ou iconiques est une réserve de formes qui attendent du lecteur leur sens ». Ce dernier « invente dans les textes autre chose que ce qui était leur ‘intention’ » : « Il les détache de leur origine (perdue ou accessoire). Il en combine les fragments et il crée de l'in-su dans l'espace qu'organise leur capacité à permettre une pluralité indéfinie de significations³. »

C'est ce réservoir de formes, permettant « une pluralité indéfinie de significations » que nos témoins découvrent dans la Bible, non sans s'« émerveiller » de cet « inépuisable ».

L'interpellation éthique, précédemment analysée, est loin d'être le seul mode d'interaction entre texte et lecteur. Autant de lecteurs, autant de projets de lecture. À propos de la Bible, Olivier Bourion dresse ainsi, non sans quelque humour, six profils de lecteurs⁴, centré chacun sur un projet de lecture particulier, au risque d'enfermer le texte dans un sens unique.

¹ CERTEAU Michel de, *L'invention du quotidien*, 1. *L'art de faire*, Paris, Gallimard (Folio essais), 1990, Chapitre XII, « Lire : un braconnage », p. 240.

² *Ibid.*, p. 245. De Certeau cite ici Michel CHARLES, *Rhétorique de la lecteur*, Paris, Seuil, 1977, p. 83.

³ CERTEAU Michel de, « Lire : un braconnage », *op. cit.*, p. 245.

⁴ Il les nomme ainsi : « Le déférent, ou l'hypertrophie du corps », « L'inspiré, ou l'hypertrophie de la sensibilité », « Le familier, ou l'hypertrophie de la mémoire », « L'investigation, ou l'hypertrophie de l'intelligence », « Le légiste, ou l'hypertrophie de la volonté ». Ils ont en commun de n'entendre du texte que ce qu'ils veulent y trouver, de s'écouter davantage qu'ils n'écoutent le texte, et de se tenir à une seule entrée dans le texte, un unique canal de réception. Cf. BOURION Olivier, « Six portraits de lecteurs : Plaidoyer pour une approche holistique des Écritures », *op. cit.*, p. 157-169.

De façon générale, l'*activité liseuse* (selon l'expression de M. de Certeau) recouvre en elle-même différentes activités et modulations du rapport au texte. Dans le cas qui nous occupe, en particulier, aucune ne saurait éluder le travail d'exploration des formes et le travail herméneutique d'interprétation, questionnant les sens possibles à partir des repères formels qu'offre le texte. C'est à partir de ces repères que peut se déployer une *lecture créative*, faisant se lever d'autres sens possibles et transformant le sujet lecteur.

Lire, travail d'explorateur-découvreur :

Déchiffrer n'est pas comprendre, mais comprendre passe en première instance par une activité de déchiffrement qui apparente le travail du lecteur à celui du musicien déchiffrant une partition. Comme lui, le lecteur repère des motifs, reprises et variations, un rythme, une structure, des articulations dans une forme-cadre (narrative, rhétorique, poétique), dont il découvre (met au jour) la trame. Travail et plaisir intellectuel d'exégète, analysant le texte. Travail et plaisir d'esthète appréciant un art de raconter, de convaincre, d'évoquer, attentif aux échos entre les mots dans la langue d'origine, et/ou découvrant les choix interprétatifs des différentes traductions (certains de nos groupes intègrent cette pratique).

Si *lire* c'est toujours *relier* des signifiants et des signifiés, l'élaboration du sens articule une somme d'activités en boucles, comparable au travail de l'explorateur en terre inconnue ou de l'enquêteur. Comme eux, le lecteur s'introduit dans un monde, suit une piste hypothétique, se met en quête d'indices, les relève et relie, conforte la direction prise ou la corrige, relit et

découvre un détail de prime abord inaperçu ouvrant une perspective inattendue (« Suis-je, *Moi*, le gardien de mon frère ? » Pourquoi ce pronom ?). Dans cette aventure de la pensée, la capacité d'*étonnement* est le ressort d'une lecture de *découverte*, qui questionne les fausses évidences, bouscule les réponses consensuelles (Qui est ce disciple au pied de la croix, dont le nom n'est pas précisé ?)¹. Les *textes ouverts*, se prêtant à une pluralité d'interprétations mobilisent ce type de lecture. Les textes bibliques en font partie.

Lire, travail d'inventeur coopératif :

En opposition aux *textes fermés*, tissant un réseau de significations *déterminées*, Umberto Eco définit comme *textes ouverts* ceux qui suscitent des interprétations plurielles et en même temps les canalisent. Sa pragmatique de la lecture, inspirée de la sémiotique de Peirce², met en évidence un mode de coopération interprétatif dont la structure du texte assure les modalités en construisant son *lecteur-modèle*³. Après avoir plaidé la totale liberté du

¹ Voir *supra*, Fichier 1, Chap. III, 3a. *Micro-événements*, à propos de Gn 4,9 (témoins du Gr3j), p. 312 ; et à propos de Jn 19,26, (témoin du Gr6c), p. 319-320.

² Charles Sanders PEIRCE (1839-1914) est considéré comme l'un des pères de la sémiotique moderne. Sa théorie du sens s'inscrit dans cette triade : un *représentamen* (un signe, ex. *fumée*) dénote un *objet de pensée* (un signifié, *feu*) grâce à un *interprétant* (une représentation mentale de la relation entre le *représentamen* et l'objet signifié), représentation qui est aussi un *signe* susceptible d'être à nouveau interprété (*feu*, va générer une série de signifiés). Ce processus qu'il nomme *semiosis* est potentiellement continu. Sa conception de l'homme, comme animal symbolique donnant sens au monde à travers des réseaux symboliques, et ses travaux sur les processus d'élaboration des croyances ont inspiré William James et John Dewey. Cf. PEIRCE Charles Sanders, *Écrits sur le signe*, rassemblés, traduits et commentés par G. Deledalle, Paris, Seuil (L'ordre philosophique), 1978.

³ Cf. ECO UMBERTO, *Lector in fabula. Le rôle du lecteur, ou la coopération interprétative dans les textes narratifs*, trad. M. Bouzaher, Paris, LGF, 1989. L'attention portée, non plus à

lecteur, qu'offre « l'œuvre ouverte », il a pris la mesure des « limites de l'interprétation¹ ».

La Bible fait partie de ces œuvres ouvertes qui en appellent au travail du lecteur en lui fournissant un cadre et des repères formels où s'exerce son autonomie². Il peut d'ailleurs s'émanciper du lecteur-modèle, résister à la séduction du narrateur qui en fait son complice et adopter un autre point de vue que celui qu'il lui assigne. Tout comme il peut visualiser les situations narrées et s'y projeter. À cet égard, la littérature est un « laboratoire » d'expériences vécues par la médiation du texte. L'*imagination* du lecteur est le ressort de cette lecture coopérative que la part d'*indétermination* du texte, ses *blancs* (silences, ellipses) mobilisent autant que ses détails réalistes.

l'auteur, ni seulement à la structure de l'œuvre, mais au *lecteur*, a marqué un changement de paradigme dans l'histoire de la critique littéraire, à partir des années 1970 : ceci, notamment aux États-Unis, avec la notion de « *Reader-Response* » chez Stanley FISH ; en Allemagne, avec l'étude des *effets* de l'œuvre dans l'acte de lecture chez Wolfgang ISER : *L'acte de lire. Théorie de l'effet esthétique* (1976), Bruxelles, Margada, 1985 ; *L'appel du texte. L'indétermination comme condition de l'effet esthétique de la prose littéraire* (1980), Paris, Allia (Petite collection), 2012 ; et l'esthétique de la réception, chez JAUSS Hans Robert : *Ästhetische Erfahrung und literarische Hermeneutik* (1982), trad. fr. en deux volumes : *Pour une esthétique de la réception*, Paris, Gallimard, 1978 ; *Pour une herméneutique littéraire*, Paris, Gallimard, 1988.

¹ Cf. ECO UMBERTO, *L'œuvre ouverte*, Paris, Seuil, 1965 ; *Les limites de l'interprétation*, Paris, Grasset, 1992.

² Nous avons souligné, à propos du « Pacte » de lecture, p. 54-55, le principe d'une fidélité créative ancrant la liberté interprétative dans le texte et les repères qu'il fournit. Des clés arbitraires risquent de n'ouvrir aucune porte. Aussi ingénieuse puisse-t-elle sembler, celle qu'a tentée le grand informaticien D. Knuth, inspirée des techniques de sondages statistiques (sonder tous les versets de la Bible portant le n° 3.16), déçoit, au regard de sa pauvreté heuristique. Cf. KNUTH Donald E., *3.16, Bible en lumière*, trad. de l'anglais (États-Unis) Denis Serre, préf. Michel Quesnel, Paris, Bayard, 2017.

Imagination empathique :

« Quand Agar est chassée et qu'elle se retrouve au désert, et là j'étais très touché par ce texte. Cette figure d'une femme au désert avec son enfant... » (Stéphane, E25.Gr5p. 11,9-11)

Imagination sensorielle, mobilisant tous les sens, où le texte intériorisé littéralement s'*incarne* :

« La Samaritaine, bon, je la vois, je la vois descendre la montagne avec sa cruche. [...] C'est un lieu précis, il y a un paysage, une époque, des vêtements, il y a des couleurs, des senteurs. » (Élise, E19.Gr4c. 4,25.30-31)

« Il [le conteur] se forme des images. Ça fait appel à nos sens, parce qu'on entend, on voit, on a des odeurs, enfin, en fonction du récit on a des choses à voir, à entendre, à sentir, et... donc, c'est ça qui fait que *ce texte devient vivant*. [...] Il devient en 3D, il prend du volume, *il prend de la vie, il devient vivant*. [On digère pour redonner]. Et je pense que c'est *une digestion* qui est très profonde et qui *rentre... ça rentre dans nos os, dans nos muscles, enfin, ça fait partie de nous*. » (Chloé, E8.Gr4c. 4,8-11.16 ; 6,8-9)

Imagination symbolique et spirituelle, pouvant se doubler, chez le lecteur le moins averti, tel Simon, de cette capacité d'étonnement attentive à un détail faisant trait d'union entre deux récits et qui lui donne de comprendre le sens profond de l'Évangile, en lien avec son propre vécu. Ainsi Simon, marchait-il sans le savoir dans les pas des Pères de l'Église :

« Un jour j'ai dit : d'après moi, la naissance et la mort de Jésus c'est la même chose. Il est né dans une étable, on aurait pu le mettre dans la paille. Non, c'est une auge en bois. Une auge en bois ! Alors, j'ai dit : "mais la croix, elle est en bois aussi !" Donc, j'avais fait la relation, et tout (pause), qui pour certains peut être possible. (pause) Oui, même nous si on meurt, on renaît quelque part. [...] Moi, je suis né, j'étais à moitié mort un moment, et je suis de nouveau vivant (silence). » (E39.Gr7c. 14, 15-18.26)

« Ce que la phénoménologie de la lecture apporte à une conception interactionnelle de la littérature, dit Jean Greisch, c'est l'attention égale portée aux modalités de la donation du texte et aux actes de sa saisie.¹ » Il rejoint ici Michel de Certeau : loin d'être un récepteur passif du « message », le lecteur ne *reçoit* le sens qu'en l'élaborant. Ce qu'il découvre, il l'*invente*, disait ce dernier. Dans l'expérience de nos témoins, cette « invention » se donne à comprendre dans tous les sens dynamiques du latin *invenire* : litt. *venir dans* (entrer *dans* le texte en explorateur), *trouver, découvrir, apprendre en s'enquérant, se découvrir* soi-même (*se invenire*, se retrouver, se connaître), *inventer* au sens créatif du terme, tout ceci *en réponse* aux sollicitations du texte.

Lire, travail de répondant :

Lire, serait *répondre* à l'*appel* venant de l'œuvre en attente de lecteur. Telle la balle lancée, du poème de Rainer Maria Rilke (en exergue à ce chapitre) que le lecteur relance à partir du lieu où elle l'a rejoint : « le centre de lui-même ». Maurice Blanchot, imprégné de l'esthétique d'Hölderlin, de Mallarmé et de Rilke, exprime ainsi ce jeu créateur où l'*œuvre n'advient* que dans une *réception* qui en fait une œuvre *unique* :

« Lire, au sens de la lecture littéraire, ce n'est pas un mouvement pur de compréhension, l'entente qui maintiendrait le sens en le relançant. Lire se situe au-delà ou en-deçà de la compréhension. Lire ce n'est pas non plus exactement lancer un appel pour que se découvre, derrière l'apparence de la parole commune, derrière le livre de tous, *l'œuvre unique qui doit se révéler dans la*

¹ GREISCH Jean, *Entendre d'une autre oreille*, op. cit., p. 73.

lecture. Sans doute y a-t-il une sorte d'appel, mais il ne peut venir que de l'œuvre elle-même, appel silencieux, qui dans le bruit général impose silence, que le lecteur n'entend qu'en y répondant, qui le détourne des relations habituelles et qui le tourne vers l'espace auprès duquel, en y séjournant, la lecture devient approche, accueil ravi de la générosité de l'œuvre, accueil qui élève le livre à l'œuvre qu'il est, par le même transport qui élève l'œuvre à l'être et fait de l'accueil le ravissement où se prononce l'œuvre. La lecture est ce séjour et elle a la simplicité du Oui léger et transparent de ce séjour. [...] La liberté de ce Oui présent, ravi et transparent, est l'essence de la lecture¹. »

Ce « Oui, léger », accueil ouvert à l'appel de l'œuvre, cet appel que « le lecteur n'entend qu'en y répondant » n'est pas sans rappeler le *Hinnenî* (« Me voici »), cher à Levinas et à Ricœur. « Là où la légèreté nous est donnée, dit encore Blanchot, la gravité ne manque pas². » Si « lire, c'est aller à la rencontre d'une chose qui va exister³ », il peut en aller pour le lecteur de sa propre advenue à une nouvelle existence. Dans « l'accueil ravi de la générosité de l'œuvre » qui s'offre à tous, le texte à sa merci dépend de la générosité du lecteur⁴. L'œuvre unique qui se révèle dans la lecture est le fait d'un lecteur unique que sa lecture transforme dans la mesure où il s'y donne (s'y implique subjectivement).

¹ BLANCHOT Maurice, *L'espace littéraire*, Paris, Gallimard (Idées), 1955, p. 261-262. C'est moi qui souligne.

² *Ibid.*, p. 263.

³ Citation d'Italo CALVINO, *Si par une nuit d'hiver un voyageur*, 1981, mise par Alberto MANGUEL en exergue au chapitre « Faits de lecture », dans *Une histoire de la lecture*, trad. de l'anglais, Christine Le Bœuf, Paris, Actes Sud, 1998.

⁴ « Tout écrit dépend de la générosité du lecteur », dit Alberto MANGUEL, à propos des « Pouvoirs du lecteur », dans *Une histoire de la lecture, op. cit.*, p. 216.

Lire, travail de méditant, travail d'initiation :

Il est des lectures méditatives où cet accueil ravi, empreint de gravité, donne au lecteur des allures de pèlerin, cheminant recueilli, ruminant une prière. La littérature spirituelle sollicite ce type de *lectio* qui fut celle des Pères de l'Église lisant la Bible. Elle passait par une oralité aujourd'hui oubliée, mobilisant le corps et l'esprit et que restaure la lecture biblique en groupe : texte lu, tour à tour, à voix haute (Gr8p), texte écouté (sans support écrit sous les yeux, Gr5p), texte écouté et mis en scène (Gr7c), texte « manduqué » (dans la mémorisation, Gr2c), texte mis en voix et images (par les conteurs/ses, Gr4c), texte pénétrant jusque dans « nos os », disait Chloé.

Le texte médité, intériorisé, tantôt ravive le souvenir d'un vécu, tantôt s'imprime dans une mémoire que les situations de vie réveillent :

« C'est vrai qu'il y a des paroles qui me viennent, il y a un événement ou quelque chose et il y a un verset de la Bible qui revient dans ma tête, je fais le lien. » (Christelle, E7.Gr2c. 15,23-24)¹

Le fruit de cette « rencontre », (« interpénétration », disait Julien, Gr1c), entre le texte et la vie est plus qu'une heureuse harmonisation de soi : un élargissement de l'être dans un espace de sens nouveau. Mais ce travail du texte *en soi* ne se fait pas toujours sans violence. Si *ravissement* il y a, le

¹ Si nos témoins éprouvent comme un bonheur cette mémoire vive des textes en eux, Alberto MANGUEL décrit, pour ce qui le concerne, l'effet inverse : « L'expérience m'est venue d'abord des livres. Quand, plus tard dans ma vie, je me suis trouvé en présence d'événements, de circonstances, de personnages similaires à ceux que j'avais rencontrés dans mes lectures, cela m'a souvent donné l'impression un peu décevante de déjà vu, parce que j'imaginai que ce qui se passait à ce moment m'était déjà advenu en paroles, avait déjà été nommé. » (*Ibid.* p. 21)

lecteur peut l'éprouver sous le choc d'un texte *ravisseur* où l'*élargissement* de son être est libération d'un prisonnier. Si la lecture littéraire, dit Blanchot, « détourne des relations habituelles » et « tourne » le lecteur vers cet espace où l'œuvre s'accomplit *en lui*, tel texte peut le retourner, le défaire-refaire de fond en comble, en l'ouvrant à une autre réalité (cf. Chloé, Gr4c, parlant en ce sens de *conversion*).

En cela, lecture d'*initiation*, lecture d'éveil¹. En cela, non pas « texte de plaisir », « celui, dit Barthes, qui tient de la culture, ne rompt pas avec elle, est lié à une pratique confortable de lecture. » Mais « texte de jouissance », déstabilisateur, lié à une « déconstruction » (cf. Georges, Gr5p, à propos de la culture transmise) :

« Texte de jouissance : celui qui met en état de perte, celui qui déconforte (peut-être jusqu'à un certain ennui), fait vaciller les assises historiques, culturelles, psychologiques, du lecteur, la consistance de ses goûts, de ses valeurs et de ses souvenirs, met en crise son rapport au langage². »

« Lecteur, je ne me trouve qu'en me perdant », disait Ricoeur. La lecture de la Bible, du fait de la spécificité de son langage religieux, peut *mettre en crise* le sujet (expression récurrente chez Mylène, Gr5p) : crise génératrice d'un « soi plus vaste », passant par une « désappropriation » déroutante.

¹ C'est ce type de choc que Kafka lecteur attend du livre : « Si le livre que nous lisons ne nous réveille pas d'un bon coup de poing sur le crâne, à quoi bon le lire ? [...] Un livre doit être la hache qui brise la mer gelée en nous. Voilà ce que je crois. » Cf. Franz KAFKA, Lettre à Oscar Pollak, 27 janvier 1904, dans *Correspondance 1902-1924*, trad. Marthe Robert, Paris, Gallimard, 1965, cité par Alberto MANGUEL, *op. cit.*, p. 119.

² BARTHES Roland, *Le plaisir du texte*, Paris, Seuil (Tel Quel), 1973, p. 25.

- Quand lire la Bible c'est entrer dans la mouvance novatrice de son langage

À propos de l'éthique juive, comprise à travers la Bible, Ricœur parlait d'*obéissance aimante*. À propos de la lecture biblique, Greisch parle d'*écoute amoureuse*. La lecture croyante repose sur cette la foi-confiance que le Dieu qui s'adresse à l'homme par la médiation des Écritures est amour : « Dieu veut le bonheur de l'homme », disait Paule (Gr2c) ; *O Theòs agapè estin*, disait Maurice Bellet (Gr1c). Le lecteur fût-il incroyant, « le pacte » de lecture repose sur cette confiance que la flèche du sens biblique pouvant orienter le désir humain est *voie de vie* – c'est-à-dire, par définition, génératrice du nouveau.

Cette confiance est d'autant plus nécessaire que le langage biblique déroute. Et c'est précisément en cela que réside sa capacité novatrice.

Analysant les formes littéraires spécifiques du Nouveau Testament, Ricœur¹ pose cette affirmation qui peut surprendre les habitudes interprétatives : dans les paraboles du Royaume elles-mêmes, le « référent ultime » n'est pas le Royaume, mais l'*existence humaine*, une manière d'être au monde. Si l'enjeu est « la naissance de l'être nouveau », cela signifie que le procès interprétatif ne s'accomplit pleinement que s'il donne naissance à des expériences *selon les Écritures*. Lire la Bible, c'est accepter d'entrer dans la mouvance créative d'une poétique qui *réoriente en désorientant*, qui révèle

¹ Cf. RICŒUR Paul, *L'herméneutique biblique*, présentation et traduction de l'anglais par François-Xavier Amherdt, Paris, Cerf (La nuit surveillée), 2010, section « Paraboles et prédications », notamment Texte 6, p. 147-255. Les références à ce texte sont indiquées ci-après par T6 suivi du n° de page.

une autre réalité en *transgressant* le langage ordinaire et ses références culturelles.

L'extravagance de la parabole (quel patron donnerait à l'ouvrier de la 11^{ème} heure le même salaire que celui qui a travaillé toute la journée ?), ses hyperboles (la graine de moutarde donnant un arbre où nichent les oiseaux) ; les paradoxes énigmatiques des dits proverbiaux (« qui veut garder sa vie la perdra, qui la perdra à cause de moi la gagnera ») ; la subversion du temps chronologique dans les dits eschatologiques (« le royaume de Dieu est arrivé jusqu'à vous », Lc 11,20) ; les injonctions qui défient la sagesse conventionnelle (« aimez vos ennemis, faites du bien à ceux qui vous haïssent », Mc 5,44//Lc 6,27) : toutes ces formes de discours transgressifs, que Ricœur nomme *expressions-limites*, « font signe, au-delà de leur signification immédiate, vers le Tout-Autre » (T6 218). Leur ressort est une logique de l'impertinence, voire de l'absurdité du sens littéral, qui oblige l'interprétation :

« Si ta main est une occasion de péché, coupe-la... Si ton pied est une occasion de péché, coupe-le, etc. » (Mc 9,43-47) « Moi, répondit Catherine (Gr7c), il y a longtemps que je serais manchote et cul-de-jatte ! » (Propos noté dans le cadre du partage biblique dans ce groupe)

« L'impertinence sémantique est le revers négatif de l'innovation sémantique » (T6 197). Elle fait émerger une nouvelle vision de la réalité, une référence de second ordre vers laquelle tendait la phénoménologie de Husserl, le *Lebenswelt* (« monde du vivant »), une réalité échappant à la logique instrumentale :

« C'est un monde qui éclipse les objets manipulables, un monde qui éclaire la vie, un être-au-monde non manipulable qui semble être l'apport ontologique fondamental du langage poétique. » (T6 200)

Dans la parabole, le procès métaphorique se libère de la forme narrative qui l'enclot, « il ouvre le discours vers l'extérieur, à savoir, vers l'infini de la vie, comme (vers) l'infini de l'interprétation » (T6 211).

Mais cette dimension ne peut être identifiée sans le corpus entier des paroles et des gestes de Jésus, ni sans le symbole « Royaume de Dieu » qui leur assure un horizon commun. Un procès d'inter-signification s'opère ainsi entre les paraboles données comme des fictions et les miracles qui se donnent comme des histoires vraies. Ils veulent dire est la même chose : le surgissement de *l'extraordinaire dans l'ordinaire*. « L'inattendu arrive, les auditeurs sont interpellés et amenés à penser l'impensable. » (T6 214)

L'évangile qui constitue le cadre de cette inter-signification est lui-même un récit dont le « héros » est aussi le locuteur qui dit les paraboles. La singularité de ce statut assure « une unique vision du monde », impliquant une « double référence, une référence *en arrière* et une référence *en avant* » (c'est moi qui souligne) :

« [...] une référence en avant au mode d'être qu'elle ouvre pour nous devant le texte, et une référence en arrière au locuteur qui s'exprime lui-même au moyen d'une confession indirecte. » (T6 215)

« Qu'elle ouvre « pour nous » ... lecteurs.

« Alors j'ai dit : Je viens avec le livre-rouleau écrit pour moi. » (Ps 40,8)

Pour le psalmiste, lui aussi, l'Écriture est adressée. Au travers même de la diversité de ses formes (narrative, prophétique, poétique...), son langage

religieux instaure le lecteur comme l'interlocuteur privilégié de Celui qui s'y révèle. Pour Levinas, et dans la tradition juive, la réponse *unique* de chaque lecteur, fût-il le dernier arrivé dans la *yeshivah*, fait de lui le participant *irremplaçable* de cette œuvre de révélation :

« La structure extra-ordinaire des textes inspirés des Écritures saintes a encore ceci de remarquable que leur lecteur est sollicité, non seulement dans le bon sens commun de son ouverture aux "informations", mais dans l'unicité inimitable - et logiquement indiscernable - de sa personne et comme dans son génie propre. [...] La vérité de la révélation appartient aussi à un autre processus spirituel, elle signifie dès lors pour le moi dans son non-interchangeable identité. La compréhension qu'il en a détermine un sens qui, "dans toute l'éternité", ne se ferait pas sans lui : la part irremplaçable apportée par chacun et par chaque instant au message. [...] *Participation* de celui qui reçoit à *l'œuvre* de Celui qui se révèle dans la prophétie¹. »

Dans le groupe de lecture biblique, l'investissement des subjectivités dans le travail d'élaboration du sens peut donner à vivre un *monde d'expérience* selon les Écritures. Qu'est-ce à dire ? En référence à la lecture biblique, Jean Greisch retient « deux traits structurels de toute expérience » : *l'engagement* et la *promesse*. S'y articule le retour sur soi, suscité par l'appel à « être partenaire à la juste hauteur » (dirait Rilke) et l'ouverture à un à-venir orienté vers et par une « vérité toujours plus grande » que toute compréhension humaine :

« Toute expérience véritable engage à quelque chose ne fût-ce que parce qu'elle exige une révision critique de l'idée que nous nous faisons de nous-mêmes. Nous devons en quelque sorte nous montrer capables et dignes de l'accueillir,

¹ LEVINAS Emmanuel, *L'au-delà du verset*, op. cit., p. 9-10 (italiques de l'auteur).

ce qui ne va jamais de soi. En même temps, elle contient en germe la promesse d'une meilleure compréhension de la vérité toujours plus grande¹. »

Certaines démarches de lectures dans les groupes bibliques étudiés permettent d'observer ce jeu transformateur entre le texte qui interpelle son lecteur, l'appropriation personnelle où un sujet se risque en réponse à cette interpellation et une interprétation partagée créatrice d'un « monde d'expérience » ouvrant à cette autre réalité que le texte projette *devant* lui et qui est sa promesse.

- Exemples de lectures créatives, en résonance avec la poétique biblique

« Un disciple vint voir son maître qui lui dit : “Qu’as-tu appris ?” Le disciple répondit : “J’ai traversé trois fois le Talmud”, et le maître lui dit : “Mais, le Talmud t’a-t-il traversé ?” » En transposant à plus petite échelle cette anecdote hassidique rapportée par Marc-Alain Ouaknin², la question serait donc, non pas seulement de traverser le texte biblique, fût-ce à la manière d'une abeille y butinant pour faire son miel, mais d'*être traversé* par lui, déporté vers son monde (« un Ici qui est en même temps un Ailleurs », disait Jean, Gr5p).

Qu'en est-il des effets de la poétique biblique dans l'*œuvre* d'interprétation individuelle et collective ? Voici trois exemples, parmi d'autres, de

¹ GREISCH Jean, *Entendre d'une autre oreille, op. cit.*, p. 183.

² Cf. OUAKNIN Marc-Alain, *Tsimsum. Introduction à la méditation hébraïque*, Paris, Albin Michel (Spiritualités vivantes), 1992, p. 20.

démarches donnant lieu dans nos groupes à différentes *formes poétiques* de réponse au texte.

La narration. Raconter et donner à voir le sur-réel dans le réel :

Elle conte lentement, d'une voix profonde, elle conte la guérison du paralytique de Bethesda (Lc 5,17-26). Elle a vingt ans, elle est en fauteuil roulant. Force de la faiblesse, dirait saint Paul. Dans la « racontée » de cette jeune femme, le récit biblique a une force à déplacer les montagnes. Et cette force-là arrache l'auditeur à son quotidien. Il se voit lui-même au bord de la piscine de Bethesda. Ce qui *lui* arrive et qui le met debout, il l'éprouve, est plus fort que la mort. « Elle m'a beaucoup impressionnée... Elle racontait avec une énergie, une force, et puis des mots... ! [...] Une énergie, une foi à déplacer les montagnes ! » (Élise, expérience vécue lors d'un festival de conteurs biblique, E19.Gr4c. 11,16-17.26-27)

Dans le travail des conteuses, la réponse au récit biblique prend la forme d'une *narration* où se rend visible, sensible et comme palpable ce que Ricœur nomme sa « référence seconde » : une réalité plus réelle que toute réalité objectivable. S'il s'agit de « retrouver la fraîcheur postcritique » de l'Annonce (selon le vœu de Ricœur), le « génie » du conte biblique, c'est « l'enfance retrouvée » de Baudelaire. Tout l'art de la conteuse est d'initier, avec les mots les plus simples, à une simplicité capable d'accueillir *l'impensable*. Expérience selon les Écritures : « Laisser les petits enfants et ne les empêchez pas de venir à moi ; car c'est à leurs pareils qu'appartient le Royaume des cieux. » (Mt 19,14)

« Quand tu contes... dit France (E21.Gr4c) tu contes ce que la Parole a fait en toi, ce en quoi elle t'a touchée. » Retrouvant la posture du narrateur biblique omniscient, France imagine l'impact de l'événement (en l'occurrence, la multiplication des pains, Jn 6,1-15) chez un homme ordinaire et la répercussion dans son univers familial du récit en première personne qu'en fait ce témoin oculaire.

Quand tout a été fini, que Jésus s'est retiré seul dans la montagne et que la foule s'est dispersée...

« Moi, j'ai vu un pauvre pêcheur, rentrant chez lui. Il porte un gros sac. La nuit est tombée, sa femme va être inquiète, il presse le pas. Il y a des étoiles dans le ciel et dans ses yeux. "Où étais-tu ?" lui dit sa femme quand il arrive enfin. Attends, je vais te raconter. "Mais qu'est-ce que tu faisais ? Les enfants ont faim, je n'ai rien à leur donner". Attends, attends, je vais te raconter. Un homme est arrivé en barque, un homme pas comme les autres. Une foule se pressait sur la rive pour le voir et l'entendre, il y avait des jeunes, des vieux, des hommes, des femmes, des enfants, tu vois, dit-il à sa femme, c'était comme ces bans de poissons qui cherchent à manger. "Il se fait tard, il faut que ces gens-là rentrent chez eux", disaient ses compagnons. Mais cet homme-là, je te le dis, est plein de compassion. Il y avait en tout cinq pains d'orge et deux poissons, il les a pris, il les a bénis et il a dit de les distribuer. Moi j'ai levé la main et j'ai vu toutes les mains se lever, c'était comme des oiseaux qui viennent prendre la nourriture. Et quand tout le monde a eu mangé à sa faim, on a ramassé encore douze paniers ! "C'est bien beau tout ça, dit sa femme, mais en attendant que vont manger les enfants ?". Regarde, dit le pêcheur, et il ouvre son sac : "tout ça ! mais comment c'est possible ?!" s'écrie la femme. C'est un homme pas ordinaire, je te dis. Il s'appelle Jésus. Et le pêcheur raconte encore et encore... » (E21.Gr4c. 4,28-5,25 ; je condense ici, légèrement, la « racontée » que France m'offrit dans le cadre de notre entretien).

« Tu vois, raconter, conclut France, c'est mettre le miracle dans le quotidien. »

Après le travail collectif d'analyse du texte, après l'élaboration en sous-groupes de différents scénarios, après les jeux d'oralité, le travail d'appropriation *personnelle* de la conteuse est une longue rumination qui s'apparente aux exercices spirituels d'Ignace de Loyola. Un travail de réception fait d'une active passivité où l'*empathie* est le vecteur d'une *imagination* à l'écoute du texte qui fait voir les lieux, fait émerger des images, réalistes et symboliques, fait voir des personnages, entendre leurs paroles. Je parle d'*empathie* avec les personnages, et pas seulement, comme le fait Ricœur, de *sympathie* à l'égard du récit. Car c'est par la voie de l'*empathie* avec d'autres humains rejoints dans leur contingence, par la voie d'une appropriation sensible aux situations humaines que le récit raconté prend vie.

La narration en réponse au récit biblique en prolonge la poétique, celle de *l'invraisemblable vrai*, dans une petite œuvre à part entière, fidèle à l'*esprit* du texte et à chaque fois unique. Dans cet événement de parole, profondément incarné, l'Écriture devient Parole vive démultipliée, paroles de vivants. La transmission (mise en scène par France, en ses relais d'oralité) se fait témoignage nouveau, et ce qui se transmet est précisément ce qui dépasse le témoin - un *monde d'expérience* donné à vivre aux frontières du surréal et du réel : dans la *surabondance* visible, une invisible *excédence* avivant une faim qui n'est pas de pain seulement ; dans l'étonnement émerveillé des personnages, l'humble pêcheur et sa femme, la promesse et déjà les prémices d'une joie plus grande.

L'amphibologie. Libérer la puissance libératrice du symbolisme biblique :

Tout autre, nous l'avons dit, est la démarche du Gr3j. L'exploration du livre de Jonas s'est déroulée sur un an et demi. Un voyage non résumable.

Je retiens ici les principaux fils de sens que le travail du groupe a dégagés. L'enjeu de l'ouverture à l'universel dans la mission étrangère donnée à Jonas (Ninive, métropole de l'Assyrie, l'ennemi héréditaire d'Israël) ; celui de la reconnaissance du Dieu qui pardonne (la lecture du livre de Jonas fait partie du rituel de Kippour) ; et dans la stratégie de ce conte qui ne cesse d'emprunter au merveilleux et multiplie les échos avec le récit du déluge, l'initiation à la possible naissance d'un monde nouveau et d'un être nouveau en soi. Jonas Ben Amittai (fils de marin), en fut-il changé ? S'ouvrit-il à cette vérité promise par son nom (Amittai contient le mot *emet*, *vérité*) ? Le récit ne dit pas l'impact de la pédagogie de Dieu sur son prophète.

Ces fils de sens se nouent en une phrase-clé, celle de l'annonce prophétique : « Encore quarante jours et Ninive sera renversée. » (Jon 3,4)

Jonas fait cette proclamation après que par deux fois l'Éternel l'a enjoint d'aller à Ninive : « Lève-toi, va... et crie vers elle/pour elle... » (Jon 1,2) ; puis après sa fuite, après son éjection du grand poisson et sa remise sur la terre sèche, de nouveau : « Lève-toi, va... » (Jon 3,4)

Jonas est la figure du prophète rebelle à sa mission. Est-ce qu'il ne veut pas être le prophète par qui le malheur arrive (Ninive détruira le royaume du Nord, Israël) ? Est-ce qu'il pressent que Ninive sera sauvée, qu'elle se repentira et que Dieu pardonnera ? C'est ce qu'il lui dit, en faisant allusion à

ce que la tradition nomme « les treize mesures de miséricorde » révélées à Moïse (Ex 34,6) : « Voilà pourquoi je m'étais empressé de fuir à Tarsis. Je savais bien que tu es un Dieu bon et miséricordieux, lent à la colère et plein de bienveillance et qui revient sur sa décision de faire du mal. » (Jon 4,2) Pour Jonas, tenant, comme Élie, de l'application de la Loi dans toute sa rigueur (*din*), un Dieu qui donne la Loi et par miséricorde (*rahamim*) pardonne sa transgression n'est pas tolérable. Il ne peut concevoir que la grandeur de Dieu soit précisément dans la retenue de sa toute-puissance (cf. Talmud, Sanhédrin 111 : « Que ta puissance soit grande, Dieu Grand, car grande est ta miséricorde »). Plutôt que d'accepter la moindre concession à une justice radicale, il préfère fuir au bout du monde, fuir au fond de la mer, fuir jusqu'aux frontières de la mort, pour se soustraire à sa mission.

Et Jonas, prophète malgré lui, « Jonas, menteur de vérité », dit astucieusement Ruth Reichelberg¹, est conduit à proclamer, en un seul et même énoncé, le tout et son contraire : « Ninive sera renversée » (*nehfekhet*, détruite/retournée, convertie). Sur la bascule d'un mot, un destin se décide :

« S'ils ne font pas *techouva*, elle est *détruite*, s'ils font *techouva* (se retournent, se repentent), elle *se renverse*. Ce sont les gens de Ninive qui *renverseront* le mauvais vers le bien, en se repentant. » (Commentaire de Rachi sur Jonas 3,4)

La fonction du dit prophétique est de faire résonner les sens possibles, parfois au cœur même des ambivalences sémantiques d'un même mot, et ce faisant, de mettre l'homme face à sa responsabilité herméneutique et éthique :

¹ Cf. REICHELBERG Ruth, *L'aventure prophétique. Jonas, menteur de vérité* (1995), Paris, Albin Michel (Spiritualités vivantes), 2014.

la réparation (*tikoun*) est possible, le monde peut être sauvé, et cela dépend de lui. André Neher, concluant le Colloque des intellectuels juifs de langue française de 1963, « Face à l'histoire, le pardon », commente la prière du *Kol Nidré*, lors de la fête de Kippour, en ces termes : quand on dit « se délier des vœux », c'est « la prière la plus bouleversante », car ce n'est pas tant celle de l'homme implorant le pardon de Dieu à l'infidèle, que la prière que Dieu adresse à tous les hommes : « Assume la tâche que je ne peux assumer à ta place. » Neher ajoute non sans humour : « Toi, dit Dieu, tu peux peut-être te délier de tes vœux, mais moi, Dieu, je ne peux pas ; j'ai juré que tu es libre, alors sois libre, assume ta liberté, tu es capable de faire le bien, tu es capable de faire le mal. Choisis le bien. » (Dt 30,19) Choix difficile, jamais acquis, intrigue toujours relancée d'une liberté confrontée à la finitude et à des situations complexes.

Dans la lecture de Jonas, le travail du groupe a consisté à déployer les enjeux herméneutiques et existentiels de l'*amphibologie* : l'ambivalence du symbole dit l'ambivalence foncière de l'humain : *Yester haTov, Yester haRah* (penchant au bien, penchant au mal). L'interprétation prend ainsi la forme d'une traversée des significations traversant possiblement le lecteur. Se laisser traverser par la charge symbolique du récit peut faire se lever, en soi-même, ces ambiguïtés. Un voyage intérieur que Ruth Reichelberg compare au combat avec l'ange. Il confronte à la tentation de régression (dans le ventre de la baleine) et à la peur de mourir (Jonas priant), à la tentation de la violence contre l'autre (détruire Ninive) et à sa propre fragilité (Jonas pleurant la mort du ricin qui l'abritait). Une descente vers les fonds obscurs (sous-marins) de

soi, expérience-limite aux frontières du néant, où la miséricorde de Dieu, le pardon s'indiquent comme voie du salut, *voie de vie*.

Cette symbolique est corroborée par celle des Nombres. Trois, nombre d'une renaissance : 3 jours de marche vers la montagne où Isaac, apparemment destiné à mourir, sera délié ; 3 jours et 3 nuits d'abysse marin, avant que Jonas, tel l'enfant nouveau-né, ne soit mis au sec (renaissance dans laquelle dès les Pères de l'Église l'interprétation chrétienne reconnut le chiffre de la résurrection). Quarante, nombre du renouveau : 40 ans de désert, temps de renouvellement de la génération de l'esclavage ; 40 jours de déluge, temps d'advenue d'un monde nouveau ; 40 jours et Ninive, symbole de perdition, est sauvée.

Le paradoxe, ou plutôt l'humour amphibologique de ce récit, est que le prophète le plus rétif d'Israël soit l'expression de sa vocation universelle, le seul envoyé prophétiser exclusivement auprès des Nations, celui dont l'intransigeance permet à la miséricorde divine de se révéler, le messenger de cette espérance : le possible salut du monde. Le nom de *Jona(s)*, en hébreu *YôNah*, signifie *colombe* (cf. la colombe de l'arche de Noé).

L'expérience donnée à vivre au lecteur dans ce parcours est potentiellement celle de l'éveil d'une plus claire conscience du combat à mener, au milieu de ses propres contradictions et de celles du monde, auquel *engage* une telle espérance : « un monde plus humain, un monde de paix », disait Cathy ; un monde où l'on apprend à se pardonner les uns les autres, disait Éva.

La constellation. Laisser éclore, lire aux éclats :

Encore différente est la démarche du Gr5p. Le travail se centre sur une péricope, parfois une courte unité textuelle : ce jour-là, simplement quatre versets du livre de Jérémie.

Mais avant d'entrer dans le texte, la phase préparatoire de mise en route consiste à laisser résonner en soi une question. En l'occurrence : « Où sont donc les dieux que vous vous êtes fabriqués ? » Chacun note en silence. La mise en commun porte, non sur le contenu de la réponse, mais sur les réactions provoquées en soi par une telle question.

Vient ensuite un temps d'écoute du texte, lu à haute voix par l'animatrice, mais avec des "blancs" : qu'ai-je entendu ? Si dans le texte biblique, comme en littérature, les silences du texte sont le lieu d'expression des attentes du lecteur et de sa créativité interprétative, ils sont ici volontairement ménagés. Dans un second temps, le texte "troué" sous les yeux, chacun s'efforce de combler les vides, d'en imaginer le contenu possible en respectant la logique du texte telle qu'il la perçoit. Les propositions fleurissent, comme autant de possibles que le texte peut accueillir en toute cohérence.

Puis le texte de Jérémie en main, découvert cette fois tel qu'il est¹, avec ses inattendus, trois pistes d'exploration sont proposées : les

¹ Voici le texte (Jr 2, 25-28a), les passages entre crochets correspondent aux blancs ménagés lors de la première exploration : « Attention ! En courant si vite, tu te blesseras les pieds, tu te dessécheras le gosier ! Mais tu réponds : "Inutile d'insister, j'aime [les autres dieux, il faut que j'aïlle vers eux"]". Seulement, un de ces jours, vous, les gens d'Israël, peuple, rois et ministres, prêtres et prophètes, serez aussi honteux qu'un voleur pris la main dans le sac. Vous dites à une idole de bois : ["C'est toi qui es mon père !"] et à une idole de pierre : ["C'est toi qui m'as mis au monde !"]. Au lieu de regarder vers moi, vous [me tournez le

personnages (Qui ? Qu'en est-il dit ? Quels liens entre eux ?) ; les *paroles* (Qui parle à qui ? À propos de quoi ? Sur quel mode ? Dans quel but ?) ; le *corps* (Quels mots s'y réfèrent ?). Le travail se fait en sous-groupes. La cueillette est ensuite partagée dans le grand groupe de nouveau réuni. Travail de glaneurs et glaneuses que leurs trouvailles surprennent réciproquement : ce que l'autre a vu est bien là et m'a échappé, et étonne tout autant ce qu'il en dit. Ainsi à propos du corps, certains ont noté les matériaux (idoles de *bois*, idoles de *pierre*), les sensations et sentiments qu'ils ont provoqués en eux. Une manière de s'éprouver ensemble au contact du texte en découvrant comment chacun est visité différemment par lui.

La lenteur est de rigueur. Prendre le temps d'un travail personnel silencieux, prendre le temps de *s'écouter les uns les autres*. Dans cette exploration pas à pas du texte, de ses effets en soi et en l'autre, aucune destinée n'est par avance fixée : elle se découvre chemin faisant. Touche par touche, comme d'un tableau pointilliste vu à distance, de cette floraison émerge pour chacun un sens nouveau, dans une unité plurielle dont les différents apports sont la *constellation*.

C'est une « co'lectio¹ », dit l'animatrice : co-lecture, collation des effets de sens, récollection à l'écoute du texte où lire c'est relier, se relier les uns aux autres, comme autant de collecteurs de sens se reliant chacun à une source

dos]. Et quand tout va/ira mal pour vous, vous m'appellez/m'appellerez en disant : [‘Viens nous sauver !’] Mais je vous répondrai : [‘Où sont donc les dieux que vous vous êtes fabriqués ?’] »

¹ Adoptée courant février 2020, cette appellation a trouvé toute sa pertinence dans le contexte de la pandémie et du confinement où des ateliers de partage de la Bible se sont organisés « en distanciel » : une façon de s'entre-tenir, en revenant puiser ensemble à la même source.

profonde en lui. Travail de « puisatiers », aurait dit Origène¹, désensablant le puits de Jacob (Gn 29,1-10), désensablant le puits de leur propre soif (cf. Jn 4,5-15).

À la dernière étape, dite *actualisation*, chacun est convié à exprimer ce que le texte ainsi travaillé est venu toucher en lui, la manière dont il résonne dans son aujourd'hui.

Petit échantillon de paroles notées :

« J'ai pris conscience que je ne me pose pas assez la question : "Où est mon père ?" » / « Je vois l'importance de prendre du temps pour l'essentiel. » / « J'ai senti un bouleversement, l'interpellation est forte ! Me poser dans ce qui me fonde, voilà ce que, dans la tourmente actuelle, j'avais lâché. » / « Au début je me sentais tout encombrée, trop de choses en moi, et puis tout s'est éclairci. » / « Ce texte de 2500 ans tombe à pic : la pandémie nous prend comme des voleurs la main dans le sac, nous avons à nous "tourner" vers l'essentiel. » / « Ce travail fait ensemble m'a ré-enracinée dans deux questions : "Qui est mon père ? Qu'est-ce qui me met au monde aujourd'hui ?" / « Je suis passée par la confusion, quand on a eu le texte en main je ne voyais pas ce que je pouvais en tirer. Là, maintenant, j'ai confiance, la réponse est éclairée par quelqu'un d'autre que ces idoles. »

¹ Origène applique la recommandation de la Sagesse (« Bois l'eau de tes sources et de tes puits ») au travail du lecteur : « Essaye donc, toi qui m'écoutes, d'avoir un puits à toi et une source à toi : de la sorte, quand tu prendras le livre des Écritures, mets-toi à produire, même selon ta pensée propre, quelque interprétation et, d'après ce que tu as appris dans l'Église, essaye de boire, toi aussi, à la source de ton esprit. À l'intérieur de toi-même, il y a le principe de "l'eau vive", il y a des canaux intarissables et les fleuves gonflés de sens raisonnable, pourvu qu'ils ne soient pas obstrués par la terre et les déblais. Mais empresse-toi de creuser et d'évacuer les ordures, c'est-à-dire de chasser la paresse d'esprit et secouer l'engourdissement du cœur. [...] Purifie donc, toi aussi, ton esprit, pour qu'un jour tu boives à tes sources et puises l'eau vive de tes puits. Car si tu as reçu en toi la parole de Dieu, si tu as reçu de Jésus l'eau vive, et si tu l'as reçue avec foi, elle deviendra en toi "source d'eau jaillissante pour la vie éternelle". » ORIGÈNE, *Homélie sur la Genèse*, Paris, Cerf (SC 7^{bis}), 2011, Hom. XII.5, p. 308-309.

Le texte est viatique, le sens est le chemin, la lecture l'engage. Le « monde d'expérience » mouvant qui se donne ici à voir est l'œuvre d'un parcours inauguré par une interpellation qui se découvre être celle que le texte lance en son final, comme un envoi : « Où sont donc les dieux que vous vous êtes fabriqués ? » Appel à un retournement que le discours prophétique sollicite (dans ma course, à quoi est-ce je *tourne* le dos ?). Le sens est réponse à l'appel du texte qui veut faire aller dans son sens. Un texte qui a « la prétention exorbitante, dit André Wénin, de faire vivre celui qui le lit¹ ». Sa promesse s'accomplit dans un *faire* : « fais cela et tu vivras » (Lc 10, 28), « fais et tu comprendras » (tradition juive). Le travail de *co'lectio* donne concrètement à vivre ce principe : « mettre la main à la pâte » du texte (dit Sophie, l'animatrice) ; se laisser pétrir par lui, le levain est caché dedans. Laisser le sens se lever, lever sa propre pâte humaine, briser les moules où l'on s'enferme, en tournant le dos à la vie. C'est d'une lecture « décloisonnante » qu'il s'agit, dit encore Sophie. Laisser éclore ce qui dans la pluralité des réceptions veut jaillir en constellation, en faisant éclater, comme dans Jérémie, ses propres enfermements idolâtres.

« Lire aux éclats ». C'est ainsi que Marc-Alain Ouaknin² qualifie l'exégèse juive dans son refus de l'idolâtrie (de Dieu, du texte, de tout système idéologique). Faire vivre le Dieu vivant et infini, c'est ouvrir : « faire éclater »

¹ WÉNIN André, « Lire un texte, interpréter une Parole. Exégèse (narrative) et écoute (du sens) », *op.cit.*, p. 28.

² Cette formule que Marc-Alain OUAKNIN emploie fréquemment est aussi le titre de l'un de ses ouvrages : *Lire aux éclats. Éloge de la caresse*, Paris, Seuil (Points Essais), 1994.

en mille éclats une puissance de vie que l'idole tue en la chosifiant. Et ce n'est pas faire violence au texte, on ne fait jamais que l'effleurer, le « caresser », dit Ouaknin, pour en faire jaillir des étincelles de l'Infini.

« Il y a des mots dont la sonorité joyeuse attire et stimule l'intelligence. *Tsimtsoum* est de ceux-là¹. » Il dit la contraction de l'Infini. Son retrait en lui-même qui a permis au monde d'exister. Sa « durable retenue », « le renoncement à sa toute-puissance », dit Hans Jonas², qui protège l'être propre des choses et des êtres finis. Elle dicte la même *retenue* pour l'homme, sa responsabilité *in-finie* pour l'autre, proche et lointain, pour les générations à venir. Plus que jamais aujourd'hui dans l'anthropocène : éthique du futur, ouvrant les voies de la vie.

Ouvrir les voies de la vie. Telle est aussi l'œuvre des lectures que nous venons de visiter. Chacune à sa manière, ouvrant les voies d'une aventure du sens dans l'imprévu de ces éclats lumineux que célèbre Ouaknin :

« Un jour, un mot vous éveille, vous réveille, vous emporte, vous questionne, vous séduit. [...] »

Un jour, vous voilà parti en voyage sur les ailes de quelques lettres, qui, vous ne savez pourquoi, vous invitent au voyage, vous motivent, vous pulsent, vous dynamisent, et vous donnent le désir de la recherche, de la lecture et vous font entrer dans la danse du sens, dans la chance d'une nouvelle compréhension du monde. [...]

¹ OUAKNIN Marc-Alain, « Quatre lectures. Sur le sens de l'infini dans la théologie, la Kabbale, et la philosophie juive », *Revue française de psychanalyse*, vol. 83 (2019/4), p. 1091-1116 (1108).

² JONAS Hans, *Le concept de Dieu après Auschwitz*, Paris, Rivages (Petite bibliothèque), 1994, p. 37-39.

Un jour, un mot, une phrase, vous transforme et vous n'avez qu'un souci, partager cet inouï cet inattendu, le raconter, le faire comprendre, le faire vibrer. L'Infini aura-t-il été ce mot¹ ? »

3b. Le temps créateur, la vie auto-génératrice (Claude Romano, Michel Henry)

Un jour... « à un moment donné » (comme aime à dire Pascal, Gr5p), du nouveau survient. A contrario d'un temps routinier, étale et angoissant dans sa morne vacuité, le temps vécu dans le groupe biblique est un temps vivant où des choses arrivent, des choses *m'*arrivent. La relecture de nos témoignages à la lumière des phénoménologies respectives de Claude Romano et de Michel Henry vont nous permettre d'interroger la temporalité de l'expérience de lecture partagée en ses diverses modalités et de revisiter les voies de sens (émotionnelle, spirituelle, réflexive) par lesquelles l'expérience de l'inattendu (« la surprise », disent nos témoins) modifie la manière dont le sujet d'abord s'éprouve, puis se comprend.

- **L'événement transformateur**

D'Aristote à saint Augustin à la modernité, la philosophie occidentale n'a cessé de se confronter à la question du temps et à ses apories. Si Paul Ricœur a longuement médité sur le temps raconté (*Temps et récit*) et sur la *mémoire* et de *l'oubli* face à l'Histoire, Claude Romano est le philosophe contemporain qui s'est attelé avec le plus de constance à la question de l'événement. Après

¹ OUKNIN Marc-Alain, « Quatre lectures », *op. cit.*, p. 1115-1116.

deux premiers ouvrages où s'esquisse son « herméneutique événementiale », *L'aventure temporelle* (2010) approfondit la phénoménologie de l'événement, tel qu'il survient dans une existence humaine et fait, dit-il, de cette existence « une aventure sans retour¹ ». Neuf ans plus tard, *Les repères éblouissants* (2019) offre les prémices d'une entreprise qui, après Husserl et Heidegger lui-même, entend « renouveler la phénoménologie » dans une perspective résolument post-transcendantale.

La coalescence de l'événement et de l'advenant :

« L'événement se soustrait à tout dispositif transcendantal ». Cette affirmation va de pair chez Romano avec une définition de l'événement comme « radicalement imprévisible », c'est-à-dire, « en un sens, *impossible* au regard de nos horizons d'attente ». Il « fait vaciller le socle de notre existence ordinaire » et « en reconfigurant nos possibles en totalité », « ouvre un nouveau monde à celui pour qui il advient » (AT 7-8).

Rompant avec la conception du sujet, compris depuis Descartes comme instance antérieure en droit à l'événement dont il assure les conditions de manifestation, cette phénoménologie événementiale pense le « sujet » (c'est Romano qui met les guillemets) comme « ce qui se fait jour et advient à soi-même à partir et au travers de la survenue d'événements, selon l'intrigue essentielle de leur avoir-lieu mutuel » (AT 8). En opposition à l'idée husserlienne de la priorité du temps originellement subjectif sur le temps des

¹ ROMANO Claude, *L'aventure temporelle*, Paris, PUF (Quadrige), 2010, p. 7. L'ouvrage est cité ci-après sous les initiales AT suivies du n° de page. Il fait suite à *L'événement et le monde*, Paris, PUF, 1998 ; et à *L'événement et le temps*, Paris, PUF, 1999.

horloges (conception qui demeure chez Heidegger), la thèse centrale de Romano est celle d'une « coalescence originaire entre les modes de déploiement de l'événement et les attitudes en réponse d'un advenant » (AT 9). Les faces subjective et objective de la description phénoménologique ne sont pas dissociables :

« [En effet] l'événement ne fait qu'un avec ses modalités de compréhension, d'appropriation et d'ex-pér-ience par et pour un advenant, tandis que l'advenant n'est lui-même ce qu'il est - *advenant* - qu'à la lumière des événements qui se font jour dans son aventure, il n'est que l'événement en instance de sa propre advenue à soi-même et comme soi-même. » (AT 10, c'est Romano qui scinde le mot « ex-pér-ience » et souligne « *advenant* »)

L'événement en sa temporalité spécifique :

Romano part de la distinction aristotélicienne entre *automaton* (hasard et lois de la *physis* indépendamment de leur rapport à l'homme) et *tukhé* (les *alea* dans leur rapport à des fins humaines), pour marquer la différence entre *fait* et *événement*. Le fait s'inscrit dans un horizon d'attente et se produit pour *quiconque* en est témoin et personne en particulier. La mort d'autrui, en tant que *fait*, s'inscrit dans les possibles de notre monde quotidien. Mais en tant qu'*événement*, la mort d'autrui peut plonger dans l'incompréhension et le désarroi. « L'événement en tant que tel déborde son actualisation comme fait, il atteint le possible à sa racine et par là bouleverse le monde de celui à qui il arrive » (AT 31). Ce bouleversement est d'abord herméneutique. Qu'il soit explicable en tant que *fait*, n'empêche pas l'*événement* d'être instaurateur de sens :

« L'événement n'est pas seulement ce qui survient, en quelque sorte, avant que d'être possible, il est *aussi ce qui apporte avec soi son propre horizon*

d'intelligibilité. Il est ce dont le sens n'est nullement accessible à la clarté d'un horizon de sens préalable, mais ce qui apporte en soi, apporte avec soi les possibles interprétatifs à partir desquels seulement il pourra être compris – de manière nécessairement rétrospective. » (AT 32, c'est Romano qui souligne)

Pour décrire la survenue d'un fait intramondain, on peut dire qu'il est d'abord *attendu*, puis *perçu*, puis *retenu*. Cette modalité de changement que Romano nomme *intratemporalité* (AT 73) est une modalité corrélatrice de mes attitudes envers le fait (l'attente se transforme en perception, la perception en souvenir). Elle est aussi corrélatrice du statut temporel du fait (de « futur », il devient « présent » et de « présent » il devient « passé »). Cette double modification préserve un ordre immuable. Reste qu'une telle description confronte à cette difficulté : « De quel droit puis-je dire *maintenant* du fait futur qu'il est à *venir* ? » Nous ne pouvons penser le futur comme un présent en attente d'être réalisé et la survenue d'un fait comme un simple changement dans son mode de présence : aussi prévisible soit-il, le fait n'a *aucune* présence tant qu'il ne s'est pas produit. « Cette difficulté est celle sur laquelle bute la métaphysique du temps. » (AT 74) En cherchant un processus qui *soit* le temps, elle pense la survenue d'un fait comme le devenir-présent de quelque chose qui est *déjà* en tant qu'à venir :

« Le temps de la métaphysique est un temps sans nouveauté où rien n'advient, mais où tout devient, c'est-à-dire où le futur est déjà du présent en germe, où les eaux qui s'écoulent sont celles qui existent déjà en amont de la rivière. [...] Le modèle du temps comme flux étale dont l'âme assurerait le "passage" n'est que la projection sur le temps de la description d'un changement qui serait de part en part prévisible, où rien de neuf à proprement parler ne surviendrait. » (AT 75).

Le malentendu tient à la confusion entre deux sens du mot *objet* : l'objet de l'attente (celui de la visée intentionnelle) est un objet de pensée, autre est l'objet perçu. « La prévisibilité de certains faits n'annule en rien leur nouveauté radicale au moment où ils se produisent. » (AT 77) Pour le dire comme l'Ecclésiaste, que le soleil se couche chaque jour n'empêche pas le coucher de soleil d'être chaque jour nouveau : « Cette nouveauté est la nouveauté du phénomène, mais la prévisibilité est celle de l'objet de pensée. » (AT 77)

Cette précision éclaire le phénomène de l'*intratemporalité*. L'anticipation de certains phénomènes (les faits intramondains) n'empêche par leur réelle et imprévisible nouveauté. « Le temps est la condition de l'apparaître des faits sous leur double registre de prévisibilité et d'imprévisibilité. » (AT 78) Bergson avait souligné ce trait ignoré de la métaphysique du temps : son caractère authentiquement novateur. Mais il reste à distinguer différents types de nouveauté, de changement et d'expériences possibles de ces changements.

Le fait intramondain attendu demeure, dans son actualisation, irréductible à nos attentes. Mais l'inédit n'est pas l'inouï. La surprise n'est pas toujours du même ordre. À la différence d'un *fait*, fût-il inattendu, l'*événement* ne contrevient pas seulement à une attente déterminée, il met en crise l'horizon général de nos attentes et la manière dont nous nous comprenons. Il reconfigure les possibles de l'*advenant* en totalité, mais cette reconfiguration n'est pas immédiate, « elle ne se révèle que selon un sursis constitutif » (AT 79) :

« Même les événements les plus saisissants n'acquièrent leur caractère d'événement que rétrospectivement, à la mesure des possibles qu'il bouleverse, des projets qu'il frappe d'inanité, de la métamorphose du monde dont ils sont les opérateurs. » (AT 79)

En un mot, la temporalité de l'événement est celle du *futur antérieur* : il aura été un événement. Ce n'est qu'après coup que l'événement devient l'événement qu'il était. Même l'événement le plus frappant au moment où il se produit comme *fait* ne se déclare comme *événement* que quand il est déjà passé. Le changement qu'il opère ne peut pas être pensé à la lumière du phénomène de l'*intratemporalité* :

« À la différence du fait, l'événement dérange la chronologie factuelle en même temps que toute coïncidence à soi du présent et toute présence plénière de l'advenant à ce qui lui arrive, il n'est présent que comme passé, à la lumière du futur qu'il ouvre. » (AT 80)

L'événement ouvre dans le temps un hiatus. Celui qui doit faire face à cette déchirure ne peut que tenter de réintroduire une cohésion en s'appropriant cette nouveauté : « S'approprier l'événement pour l'advenant, c'est tenter de renouer le fil d'une expérience, tenter de "rejoindre" le temps sans jamais complètement y parvenir : « Le temps est hors de ses gonds. Ô sort maudit / Qui veut que je sois né pour le rejoindre¹. »

Alors que la nouveauté appartient à tout fait intramondain prévisible, ceux que l'on peut dire *événements* s'exceptent du régime normal des faits par les

¹ SHAKESPEARE, *Hamlet*, Acte I, scène 5, v. 196-197 ; cité par Romano (AT 80).

possibles excessifs qu'ils tiennent en réserve. La survenue d'un événement n'est pas (intra)temporelle, mais *temporalisante*. (AT 81) Cela ne signifie pas que l'événement produirait le temps comme un processus, mais que sa propre « temporisation » (imprévisibilité, nouveauté radicale, sursis constitutif, possibles en réserve), toute « sa dramatique est seule en mesure de servir de fil conducteur adéquat pour la mise en lumière de la temporalité de l'expérience humaine » (AT 82).

En particulier, l'événement nous contraint à penser le phénomène de la mémoire autrement. La mémoire n'a pas lieu « à côté » de l'événement, elle lui est axiale, elle appartient en propre à sa phénoménalisation en tant qu'événement : elle est la manière dont l'événement continue à structurer les possibles qui déterminent notre présent. Certes, ce qui se rappelle à nous et ne nous oublie pas (quand même l'aurions-nous oublié) peut se manifester de différentes manières : selon la « mémoire » du traumatisme, une mémoire possédée par un passé qui ne passe pas, ou selon la mémoire apaisée qui confère au passé sa juste place. Mais dans les deux cas, « la mémoire est mémoire de ce qui garde pour nous un possible, c'est-à-dire un futur » (AT 84) :

« En son sens événemential, *toute mémoire est du possible*. Et c'est pourquoi la mémoire vivante de l'événement, en incessante transformation, n'est pas le souvenir pérennisé de ce que je peux ou non ré-évoquer ou réactualiser. Ce que je me rappelle est aussi ce qui me rappelle à moi-même, et ce qui me rappelle à moi est ce qui garde pour moi un avenir. » (AT 84, c'est Romano qui souligne)

L'« advenant », l'autre et l'événement de la rencontre :

Reste à préciser cette autre caractéristique de l'événement : alors que le fait se produit pour quiconque, l'événement *m'arrive* à moi-même. Il m'est adressé comme à nul autre parce que j'y suis impliqué : « Le caractère adressé va ainsi de pair avec le caractère d'implication dans ce qui lui arrive de celui qui en fait l'expérience ». (AT 34) La phénoménologie de l'événement appelait une phénoménologie nouvelle de celui à qui l'événement advient. En choisissant de désigner ce dernier comme *advenant* (et non *Dasein*), Romano se démarque de la conception heideggérienne de l'*Ereignis*, telle que thématisée à partir des années 1930, notamment dans les *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*¹. S'opère alors un glissement de sens par rapport à *Sein und Zeit* (1929). Dans le dernier Heidegger, commente Romano, le mot *Ereignis* est entendu au double sens de « ce qui fait apparaître (place sous les yeux, selon la racine *er-äugen*) et d'« un faire-advenir-au-propre de l'être et du *Dasein* qui les approprie l'un à l'autre (selon la racine *er-eignen*) ». Comme Heidegger le précise dans sa conférence *Temps et être* (1962), « l'être serait un mode de l'*Ereignis* et non l'*Ereignis* un mode d'être² ».

La notion d'« événement » n'est pas absente de la conception heideggérienne de l'*Ereignis*, mais elle s'éloigne considérablement de l'événement tel que Romano s'efforce de le penser : l'*Ereignis* n'a pas de pluriel. Or « la prise en considération de la *pluralité* des événements à partir

¹ Ouvrage rédigé en 1936-1938. Cf. HEIDEGGER Martin, GA, t. 45, Frankfurt am Main, Klostermann, 1989.

² HEIDEGGER Martin, « *Zeit und Sein* » (« *Temps et être* », 1962), GA, t. 14, p. 26 ; observons l'inversion des termes par rapport à *Sein und Zeit* (1929).

desquels le sens de notre existence se joue et notre histoire se configure est un trait essentiel de toute pensée de l'événement comme tel » (AT 28). Pour Heidegger « ce qui destine en tant que l'*Ereignis* est en lui-même anhistorique, ou mieux encore sans destin¹ » : il met l'accent sur « le retrait constitutif » de ce qui à la fois « dispense l'histoire de l'être en ses époques, se dérobe et se retire dans cette dispensation même » (et demeure, en ce sens, hors histoire). La problématique événementiale de Romano s'attache, quant à elle, au fait que « l'événement qui ouvre une nouvelle page de l'histoire appartient toujours aussi à l'histoire en tant que fait intramondain » (AT 28). Ce sont là deux perspectives très différentes que l'expérience de nos témoins permettra de réinterroger.

Précisons pour l'heure la vision de l'homme en développement, inhérente à la conception de l'*advenant* chez Romano :

« L'*advenant*, dit-il, forme l'enjeu d'une herméneutique événementiale de l'être humain qui comprend l'humanité de l'homme elle-même comme exposition sans mesure à des événements, à commencer par celui de sa naissance, et capacité à se rapporter en propre à ce qui lui advient pour se l'approprier au travers d'une expérience. [...] D'*advenant* il n'y a que pour autant que quelque chose lui advient, ou qu'il advient de lui quelque chose : non pas subjectivité antérieure en droit à ce qui lui arrive, mais *processus de subjectivation à partir d'événements fondateurs*. » (AT 34 ; 35, c'est moi qui souligne)

Romano prévient l'objection : pour que l'événement me soit adressé et que j'y réponde de façon incomparable, « ne faut-il pas que je sois déjà constitué

¹ "das Schickende als das Ereignis, ist selbst ungeschichtlich, blesser geschicklos", dans « Zeit und Sein », GA, t. 14, p. 50 ; traduit par Romano dans *L'aventure temporelle*, *op. cit.*, p. 28.

en une subjectivité autonome ? » (AT 35) Romano va donc distinguer trois concepts, jouant un rôle différent dans l'économie de la description phénoménologique : l'*égoïté*, l'*ipséité*, la *singularité*. Dire que l'événement m'est adressé à moi, comme à un *ego de fait*, « c'est souligner en effet que j'y suis sujet parce que je possède déjà une « égoïté » avant d'en faire l'épreuve » (AT 36). Il ne s'agit pas de l'*ego* cartésien, toujours identique à lui-même. L'*égoïté*, telle que Romano la conçoit « appartient au mode d'individuation de mon corps à travers le temps, qui fait de moi tout au long de ma vie un seul et même individu ». Quant à son concept d'*ipséité*, il s'inspire de la *Selbstheit* heideggérienne, tout en modifiant son contenu. Romano écarte l'idée du « maintien de soi » (qui lui semble relever, à un autre niveau, de l'identité à soi de la subjectivité métaphysique), mais il retient la compréhension de l'*ipséité* comme *capacité*, comme « pouvoir-être ». En l'occurrence, la « capacité de répondre en propre ou en personne à ce qui nous arrive, c'est-à-dire de nous approprier des événements en nous transformant à travers leur épreuve » ; et dans cette appropriation « d'acquérir une singularité » (AT 38). La *singularité* événementiale est « la manière chaque fois unique que nous avons de nous comprendre à partir d'événements fondateurs » : en un mot, la singularité de l'advenant évolue tout au long de son histoire. À la fois, « l'advenant *est* sa possibilité unique de répondre à et *de* ce qui lui arrive (son *ipséité*) et il *a* aussi des singularités qui se déclinent différemment au cours de son histoire » (AT 38). Romano insiste sur le caractère « dispersé » de cette histoire. Une histoire à laquelle, ajouterai-je pour faire le lien avec l'herméneutique de Ricœur, seul le *récit* (le *récit de*

soi, à un moment T de son histoire) confère une unité de sens. Nous reviendrons plus loin (Chap. V, V.1) sur le traumatisme, l'événement *katastrophê*, dirait Augustin Mutuale, où l'*ipséité* au sens événemential (la capacité à advenir) peut être durablement affectée, mais peut aussi trouver au fond de l'abîme et en l'autre un appui pour « revenir dans le monde habité¹ ».

Qu'en est-il du statut phénoménologique de l'autre dans l'herméneutique événementiale de Romano ? Cette fois encore, il se démarque de Heidegger. L'opposition heideggérienne du « propre » et de l'« impropre » tend, dit-il, à isoler le *Dasein* dans une sorte de « solipsisme existentiel » qui rend difficilement pensable l'idée d'une authentique sollicitude. En revanche, l'*ipséité* définie comme capacité de changement « est inexorablement liée à cet événement par excellence par lequel autrui se déclare : celui de la rencontre » (AT 40). Parce que l'*advenant* en son *ipséité* est celui que des rencontres peuvent bouleverser, « ses rencontres et les histoires qui en proviennent contribuent à titre essentiel à la constitution de sa singularité » (AT 40).

- L'aventure temporelle de la lecture biblique partagée

Au regard de la phénoménologie événementiale de Romano, les récits de soi de nos témoins obligent à distinguer différents événements-avènements. Ils confirment la conception aristotélicienne, oubliée après lui (mais non par Bergson), du temps comme *mouvement*, c'est-à-dire *changement*. Mais le

¹ MUTUALE Augustin, « Penser l'événement », dans *De la relation en éducation. Pédagogie, éthique et politique*, Paris, Téraèdre, 2017, p. 130-134 (131).

récit rétrospectif des transformations de soi en donnent à comprendre les diverses modalités temporelles. Ce sont tantôt ce qu'on l'on peut appeler des *événements fondateurs* (Romano n'en reconnaît pas d'autres), de ces événements *imprévisibles* marquant, non pas une étape dans une vie, mais une *fracture* qui la coupe en deux, de ces événements qui changent radicalement l'être intérieur et son rapport à la vie : une conversion, une soudaine révélation de Dieu à ses côtés dans l'épreuve, la mort d'un proche, une rencontre qui s'avérera décisive. Tantôt une suite de répétitions de faits subis pendant des années et suscitant un jour (effet goutte d'eau ?), une prise de décision : le sursaut de Séraphine (Gr6c) rompant avec un mari violent, celui de Claudia (Gr6c) rompant avec une famille et une communauté qui la considèrent comme une fille perdue, et décidant de s'expatrier. Dans ce cas, l'événement-rupture, qui va en effet ouvrir un autre horizon possible, tient moins à la capacité à répondre aux imprévus de la vie qu'au refus d'une fatalité du malheur. Tantôt encore, ce sont de lentes évolutions, quasi imperceptibles, aboutissant, par exemple, à la restauration d'une relation à Dieu depuis longtemps « oubliée », négligée (Claudine, Gr6c) ou brutalement rompue (Marianne, Gr7c). Pour correspondre à l'horizon d'attente de la personne, ce type d'*événement-avènement* ne change pas moins radicalement sa manière d'être au monde. Il est certes notable que, dans ces deux cas, cette transformation a tenu (pour partie) à *l'événement d'une rencontre* (ou des retrouvailles) avec l'animatrice, mais la transformation de soi, ici dans sa relation à Dieu, n'en fut pas moins progressive.

Qu'en est-il de la temporalité de l'expérience de lecture biblique partagée, proprement dite ? Cette fois encore, le gros plan sur l'expérience vécue dans le cadre des rencontres autour des textes montre la complexité des dynamiques de transformation en leurs diverses modalités temporelles.

Progressives advenues et événements :

« J'ai eu des étapes par étapes », disait Séraphine (Gr6c). Comme d'autres témoins, elle met ainsi l'accent sur une *progressivité* faite de « petites » révélations touche par touche, de micro-événements de compréhension (« Ah ! là, je comprends »), qui au moment où elle en parle avaient bel et bien révolutionné sa représentation de Dieu, ses représentations (victimaires ou punitives) de la souffrance et son regard sur la société. L'*avènement* d'une toute nouvelle compréhension du sens de l'Évangile est allé de pair avec une nouvelle conscience de soi comme acteur de sa vie et dans le monde. Georges (Gr5p) a vécu une transformation comparable à la fois progressive et globale plaçant en faveur de la conception *holiste* de l'expérience qui est celle de Romano.

Dans les transformations liées au travail des textes, il convient de distinguer les facteurs en interaction : ce qui relève de la construction progressive d'un *savoir* (une culture biblique) et d'un *savoir-faire* (exégétique), ce qui relève d'une *appropriation interprétative* des textes opérant chez le lecteur une progressive reconfiguration de son monde, et par ailleurs des *événements* (au sens fort) précipitant ce processus et dont la portée se révèle a posteriori. Dans le Gr3j, une personne assidue et perplexe depuis

plusieurs années m'a dit un soir : « Ça y est, je comprends ! » : soudaine *crystallisation* d'une somme de transformations silencieuses ? Ou effet d'une rencontre imprévue (le texte travaillé ce soir-là, une parole dans le groupe...) où sa présence dans ce groupe a enfin et soudain pris sens ?

L'événement de l'autre, l'événement de l'Absolu :

Parmi les *événements* générateurs d'une compréhension transformatrice figure l'*imprévu* de la lecture de l'autre. Une réception du texte tout autre que la mienne, qui me dévoile une autre face du texte, fracture mon cadre de pensée habituel et m'ouvre une tout autre perspective d'interprétation (Carmen, Gr5p). En d'autres circonstances, c'est la personne de l'autre qui se découvre, et qui par sa compréhension singulière du texte fait éclater mes préjugés sociaux (Étienne, Gr6c) ou m'ouvre une fenêtre sur une expérience de Dieu que je n'ai pas (Grégoire, Gr6c).

Tout autre encore est l'expérience dans la lecture biblique des « inattendus de Dieu », décrite par Bernadette et Carmen (Gr5p). Au détour d'une phrase, cette soudaine trouée lumineuse (en cela proche de celles évoquées par Ouaknin) et qui peut s'éclipser sans retour lors d'une seconde lecture, un autre jour. Cette soudaine manifestation de la « Présence », faite de « proximité dans la distance » (Bernadette), cette effraction qui, un instant, comble « absolument » (Carmen). Dans ces expériences, indépendantes de la volonté de celui qui les vit, dans ces événements faut-il reconnaître l'*Ereignis* du second Heidegger ? Tel qu'éprouvé par le témoin, l'événement est

manifestation de l'Être Absolu (atemporel) qui à cet instant donne d'être soi en plénitude.

De tels événements spirituels (éminemment personnels), pour être constitutifs de l'histoire du sujet, n'en mettent pas moins en question le lien que Romano entend maintenir entre l'événement (subjectivement adressé) et le fait intramondain, historique, auquel il correspond sans s'y réduire. De telles expériences rappellent les théophanies bibliques. Le langage biblique a cette capacité d'ouvrir à une réalité *extra*-mondaine surgissant *dans* l'histoire, mais qui n'est pas le produit *de* l'histoire : dimensions que la phénoménologie de Romano n'envisage pas. De cet événement brisant les cadres de la logique causale (et correspondant en cela à l'événement tel que Romano l'entend), il n'est jamais donné à connaître qu'à travers le *témoin* dont il a radicalement changé la vie. Il a cette particularité de le relier à une source vitale que dans la lecture biblique le lecteur concerné reconnaît à ses soudaines manifestations et ses éclipses tout aussi imprévisibles, et à la transformation de son être à cet instant.

À la suite de Jean Nabert et sans doute grâce à lui, Ricœur, tenant de la médiation et qui se défie de l'immédiateté, s'est interrogé sur la possibilité de rencontrer dans l'histoire des témoins de l'Absolu. Cette réflexion, reprise longtemps plus tard dans *La mémoire, l'histoire, l'oubli* (2000), s'inaugure en 1972¹. Ricœur esquisse alors les lignes directrices d'une herméneutique du

¹ Dans le cadre du colloque organisé le 11 janvier 1972 à Rome par le philosophe et historien Enrico Castelli, chef d'orchestre des débats herméneutiques de l'époque. Cf. RICŒUR Paul, « L'herméneutique du témoignage », dans E. CASTELLI (éd.) *Le témoignage*, Paris, Aubier, 1972, p. 35-61.

témoignage, intégrant les témoignages scripturaires et qui articule trois thèses :

1. Le témoignage ne devient problème que pour une philosophie pour laquelle la question de l'absolu est une question sensée. 2. Il s'agit d'une philosophie qui veut joindre à l'idée de l'absolu une *expérience* de l'absolu. 3. C'est une philosophie qui ne trouve ni dans l'exemple, ni dans le symbole, la densité de cette expérience.

Ces principes débouchent sur cette déclaration rompant avec la perspective hégélienne : « Entre la philosophie du savoir absolu et l'herméneutique du témoignage, il faut choisir¹. »

S'agissant du témoignage de l'absolu, référant, comme l'a souligné de son côté Kierkegaard, à une réalité hors champ du savoir objectivable, plus que jamais l'herméneutique de Ricœur articule la critique et la conviction. Elle prend la forme d'une « ellipse à double foyer » où l'interprétation associe deux actes : « un acte de la conscience de soi sur elle-même et un acte de compréhension historique sur les signes que l'absolu donne de lui-même². »

Mais une dimension essentielle échappe à l'herméneutique de Ricœur : le caractère *vital* de ladite expérience pour le témoin³.

De façon plus générale, comment rendre compte de l'expérience du lecteur impliqué dans des *événements* de lecture qui *lui* arrivent et qui, au dépourvu,

¹ RICŒUR Paul, « L'herméneutique du témoignage », *op. cit.*, p. 61.

² *Ibid.*, p. 53.

³ Ricœur en est conscient. *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, s'achève sur cet aveu : « Sous l'histoire, la mémoire et l'oubli. Sous la mémoire et l'oubli, la vie. Mais écrire la vie est une autre histoire. Inachèvement. »

viennent toucher au vif son être de chair et d'esprit ? C'est cette dimension que la phénoménologie de Michel Henry peut contribuer à éclairer.

Le surgissement des affects et émotions. L'auto-affectivité de la vie (M. Henry) :

Maints témoins parlent de leurs expériences de lecture en termes de « vibrations », de « toucher », de « senti », de « joie », d'« émerveillement », de « colère » parfois. Nous ne sommes pas là sur le registre du *comprendre*. Il s'agit de « motions » spirituelles quasi physiques (« je ne comprends pas et en même temps je *sens* une puissance d'amour », disait Sybil, Gr1c) ; d'affects et d'émotions surgissant sans qu'on en comprenne toujours la cause (Mylène et son brusque « malaise », Gr5p). Ils saisissent par leur caractère impromptu. En cela *événements*, sous le signe de l'imprévisible et du *pathos*, et qui font l'intensité vivante, profondément incarnée, de l'expérience de lecture biblique partagée, dans ce qu'elle donne à vivre au lecteur en rejoignant *singulièrement* sa personne.

Paul Audi, saluant la parution d'*Incarnation. Une philosophie de la chair* comme « un événement philosophique majeur, à la mesure non pas du monde, mais de la vie », soulignait cette dimension éminemment singulière de la vie dont la phénoménologie de Michel Henry entend rendre compte :

« Un livre traitant justement de la vie, de la manière dont cette vie s'éprouve en chacun et, s'éprouvant ainsi en chacun, s'incarne en soi comme un Soi précisément, la "chair" individuelle et les impressions originaires dont elle

jouit ou souffre à chaque fois, faisant alors de la vie conçue comme *affectivité transcendantale* la source de son incomparable individualité¹. »

Parler d'« affectivité transcendantale » peut sembler paradoxal. De fait, la philosophie de Michel Henry, que lui-même qualifie de « phénoménologie matérielle », met à mal les présupposés de la métaphysique classique. Elle fait le départ entre deux modes d'apparaître, deux phénoménalités. La première est la transcendance, la structure en laquelle elle consiste est celle de l'intentionnalité de la conscience et de « l'extériorité transcendantale dont elle assure le déploiement ». La seconde phénoménalité, sur laquelle il se centre, est l'immanence, sa structure est celle de l'auto-affectivité de la vie :

« La phénoménalité en laquelle elle consiste, dit-il, est *l'affectivité transcendantale*, le pouvoir de s'auto-sentir, identique à l'essence originelle de la subjectivité et qui fait d'elle la Vie. En tant qu'elle se révèle à elle-même dans l'auto-affection de son affectivité, la subjectivité n'est pas seulement la vie, elle est par principe individuelle et singulière, étant l'ipséité comme telle². »

Ces deux phénoménalités, celle de la transcendance (définissant la sphère de l'objectivité, de la connaissance scientifique, en un mot, du monde des

¹ AUDI Paul, « Michel Henry aujourd'hui », *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, t. 126 (2001/3), p. 291-316 (291). Paul Audi (né en 1963) est professeur de philosophie à l'École Normale Supérieure et à l'université Paris-Sorbonne. *Incarnation. Une philosophie de la chair*, Paris, Seuil, 2000, s'avéra être le dernier grand ouvrage de Michel HENRY (1922-2002). En complétant les analyses consacrées au christianisme dans *C'est moi la vérité. Pour une philosophie du christianisme* (Paris, Seuil, 1996), *Incarnation* venait boucler quelque quarante ans de recherches, commencées avec *L'essence de la manifestation* (Paris, PUF, 1963) et *Philosophie et phénoménologie du corps. Essai sur l'ontologie biranienne* (Paris, PUF, 1965).

² HENRY Michel, « Philosophie et subjectivité », dans *Encyclopédie philosophique universelle*, t. 1, *L'Univers philosophique*, Paris, PUF, 1989, p. 55 (c'est moi qui souligne).

objets) et celle de l'immanence (sphère de la subjectivité et du monde de la vie) se distinguent par leurs propriétés : la première a un caractère constitué a posteriori (elle passe par la *re-présentation*) ; la seconde est a priori, elle se phénoménalise immédiatement sous la forme d'un *pathos*. Plus fondamentalement, l'opposition tient au fait que la seconde est une substance, l'autre non. Elle tient aussi au fait, souligne Jean-Michel Longneaux, que « la relation entre les deux termes est une relation de fondation¹ » : « L'immanence, dit Henry, constitue le milieu phénoménologique originaire de la révélation de la transcendance elle-même. » En d'autres termes : « l'immanence est l'essence de la transcendance² », c'est-à-dire, dans son vocabulaire, ce qui rend possible cette dernière.

Ainsi la *phénoménologie matérielle* de Henry est-elle une philosophie de l'immanence qui ne pense pas l'immanence sans la transcendance, ni la subjectivité comme une intériorité close sur elle-même. S'il y a deux types de manifestations, il y a une seule substance, la Vie, et c'est à partir d'elle que tout doit se comprendre dans l'unité de l'expérience :

« La dualité ontologique n'a pas pour effet une déchirure au sein de l'être, sous la forme d'une séparation du moi et des choses. L'idée de dualité a une valeur tout à fait spéciale lorsqu'elle intervient pour caractériser les structures ultimes de l'être. [Elle signifie] alors plutôt une absence de dualité, car elle rend possible l'expérience qui est toujours une unité. L'unité de l'expérience, qui est l'unité de la vie et de l'être transcendant, trouve son fondement dans l'existence d'une

¹ LONGNEAUX Jean-Michel, « D'une philosophie de la transcendance à une philosophie de l'immanence », *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, t. 126 (2001/3), p. 305-319 (312). J.-M. Longneaux, dominicain, docteur en philosophie, est enseignant-chercheur à l'université de Namur.

² HENRY Michel, *L'essence de la manifestation*, *op. cit.*, p. 314.

subjectivité absolue qui se transcende vers un monde parce qu'elle est en elle-même le milieu où s'accomplit, d'une manière originale, la révélation à soi de cet acte de transcendance¹. »

Cette idée, centrale dans la philosophie de Michel Henry, se retrouve dans *C'est moi la vérité. Pour une philosophie du christianisme* : il n'y a d'autre réalité que celle de la vie. La vie dont il parle n'est pas l'objet de la biologie. Les processus physico-chimiques que la science s'efforce de déchiffrer n'ont rien à voir avec « l'épreuve intrinsèque que chaque vivant fait de sa vie, au fait même de vivre », avec les sensations, émotions, bonheurs et ressentiments qui sont autant d'épiphanies de la vie. « L'auto-révélation qui qualifie la Vie comme essence phénoménologique pure² » - cette vérité (qui pour Henry est celle du christianisme) échappe à tout ce que la science moderne depuis Galilée et son interprétation philosophique depuis Descartes ont considéré comme vérité et dont la phénoménalité est celle de l'au-dehors, une manifestation visible dans le monde dont *l'ego pensant* assure la constitution :

« Cette vie phénoménologique qui s'éprouve soi-même, cette vie réelle qui est la nôtre, qui habite chacune de nos joies et de nos souffrances, de nos désirs et de nos craintes, et d'abord la plus humble de nos sensations, c'est donc la grande absente de la tradition philosophie et culturelle à laquelle nous appartenons³. »

¹ HENRY Michel, *Philosophie et phénoménologie du corps* (1965), Paris, PUF, 1987, p. 161-162.

² HENRY Michel, *C'est moi la vérité, op. cit.*, p. 51.

³ *Ibid.*, p. 57. Henry dénonce cette carence chez Heidegger, dont la phénoménologie, « en dépit de sa critique réitérée de l'histoire de la métaphysique occidentale et de son effort pour y mettre fin, n'a fait que reconnaître, penser pour elles-mêmes et porter à l'absolu les présuppositions phénoménologiques qui conduisent ou, pour mieux dire égarent cette pensée depuis ses origines. En dévoilant inexorablement et de façon géniale les implications du concept grec de phénomène, ces présuppositions conduisent à la vérité du monde saisie dans sa pureté » (p. 60). « Étant donné que le Dasein qui veut définir l'essence de l'homme est

« Radicalement étrangère au monde, la vie ne constitue pas moins le contenu réel du monde¹ » : toutes les activités humaines, l'agir humain en son essence tirent leur possibilité de l'essence de la vie. Dans la phénoménologie d'Henry, le *logos* perd sa préséance dans la phénoménalisation : Henry pose « l'Archi-fait transcendantal, dit Rolf Kühn, que nous vivons uniquement de la vie pour en *recevoir* toutes nos prestations phénoménologiques² ».

Le primat absolu de la *réceptivité* à l'écoute d'un dire de l'affectivité pure (celui de la chair impressionnelle, qui ne peut être que *donnée* en toute phénoménalisation) s'articule sur une *philosophie de la naissance*, notablement différente de celle d'Hannah Arendt (et de Ricœur). Henry ne met pas tant l'accent sur la capacité d'agir et d'innover dans un monde déjà vieux que sur la radicale *passivité* phénoménologique originaire :

« Cette violence originaire c'est celle de la vie, de la vie où je suis né, qui ne m'a pas demandé si je la désirais, et c'est dans cette vie-là, qui est mienne, et elle seule, que je peux avoir une naissance véritable. La naissance n'est pas

essentiellement ouverture au monde, être-au-monde, *In-der-Welt-sein*, il s'ensuit que la vie n'est accessible que dans la vérité du monde. La vie n'est pas la vérité. Elle n'est pas, en elle-même, pouvoir ou mode de phénoménalisation. » (p. 61) Si avec Schopenhauer, avec Nietzsche et avec Freud, la vie a fait irruption au premier plan de la culture européenne, au bout du compte, le pouvoir spécifique de révélation de la vie continue d'être ignoré, pour la même raison phénoménologique : « Le pouvoir de rendre manifeste valorise la *conscience* et ravale la vie, comprise comme irrépressible puissance du vouloir-vivre, au statut de force aveugle, inconsciente d'elle-même. » (p. 65)

¹ *Ibid.*, p. 323.

² KÜHN Rolf, « Réception et réceptivité. La phénoménologie de la vie et sa critique », *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, t. 126 (2001/3), p. 295-304 (297 ; c'est moi qui souligne). Théologien et philosophe, R. Kühn (né en 1944) fut professeur à l'université de Vienne de 1992 à 2002 ; son travail sur l'œuvre complète de Michel Henry lui a valu son habilitation à diriger des recherches.

venue au monde, mais venue à la vie ; la naissance n'est pas un événement [ce que dit Romano], elle est à la fois notre condition et un processus continu¹. »

Ainsi qu'Henry le réaffirme dans *Incarnation*, le monde ne saurait être l'horizon à partir duquel nous pouvons penser l'homme. L'homme en son essence n'est pas *animal social*, encore moins *homo œconomicus*. L'homme a pour essence de vivre, et si la vie s'oppose au monde c'est parce qu'elle est *pure affectivité*, jouissance et souffrance, « épreuve infrangible du vivre » dans la réception de l'auto-donation de la vie qui engendre l'*ego vivant* comme elle ne cesse de s'engendrer elle-même. *Ego vivant*, ainsi nommé par contraste avec l'*ego pensant*, et qui dans sa singularité vivante est le « Soi » de l'*ipséité* :

« Nous ne sommes pas nés une fois pour avoir ensuite à mener notre vie propre. Qu'il en soit ainsi, nous le croyons en tant qu'égos vivants pour autant que, mis en possession de chacun de ses pouvoirs, disposant d'eux désormais et les mettant en œuvre librement, chaque égo se vit comme ce centre d'initiative et d'action. Mis en possession de chacun de ses pouvoirs et d'abord de lui-même, l'égo ne l'est toutefois que pour autant que la vie absolue ne cesse de s'auto-affecter en lui, et cela parce qu'il n'y a qu'une seule vie, une seule auto-affectation, celle-là même en laquelle l'égo se trouve auto-affecté comme ce soi singulier qu'il est. *Nous ne sommes donc pas nés un jour mais constamment engendrés dans l'auto-engendrement absolu de la vie et en lui seulement*. Voilà pourquoi la naissance n'est pas un événement, mais une condition. Cette condition qui est la nôtre, fait de nous les Fils – les Fils transcendants de la vie absolue, et non pas les Fils des hommes, de ces moi empiriques qui ne sont que l'objectivation des moi transcendants². »

¹ HENRY Michel, « Phénoménologie de la naissance », dans *Phénoménologie de la vie 1*, Paris, PUF (Épiméthée), 2003, p. 125.

² HENRY Michel, *Incarnation*, *op. cit.*, p. 132 (c'est moi qui souligne).

Henry insiste sur ce point : « Le Soi véritable, le Soi de chacun, est un Soi non mondain, étranger à toute détermination objective et empirique¹. »

Il y a en l'homme une dimension plus essentielle que toute détermination et qui, en cela et en cela seulement, donne sens aux déterminations : le fait d'être grec ou juif, d'appartenir à telle culture, demeure une détermination inaliénable dès lors qu'on ne réduit pas de telles déterminations à des données objectives, mais qu'on les considère comme des « modalités vitales essentielles », partie intégrante du Soi vivant. Quelle que soit la détermination envisagée (le corps sexué lui-même), elle n'a de sens que dans « la vie subjective transcendantale » :

« Ici encore, tout ce que l'on dit "naturel" ou "objectif" ne peut se définir qu'à partir d'un certain nombre d'expériences subjectives transcendantales comme, par exemple, le déploiement intérieur et vécu d'une "sexualité" féminine et, plus généralement, le déploiement intérieur d'un corps qui est originellement, dans la possibilité même de son agir et de son sentir, un corps subjectif et vivant². »

Relecture croisée des témoignages avec Cl. Romano et M. Henry

La façon dont Michel Henry conçoit les rapports entre transcendance et immanence (cette dernière étant la condition de possibilité de la première), ses concepts d'*auto-affectivité de la vie* et d'*ego vivant* permettent de donner son véritable statut au *plaisir* dans une activité comme celle de la lecture biblique : non pas un simple stimulant, mais chez toute personne (pas seulement les personnes de la précarité) la jouissance de ses capacités de

¹ HENRY Michel, *Entretiens*, éd. posthume, Paris, Sulliver, 2005, p. 11.

² HENRY Michel, *C'est moi la vérité*, op. cit., p. 313.

penser et la joie de comprendre sont le lieu où une subjectivité s'éprouve comme vivante : vivante de « la révélation à soi de l'acte de transcendance » ; vivante de son corps émotionnel ; vivante d'une culture partagée qui dans son appropriation se reconnaît comme partie intégrante du "qui-je-suis", du Soi vivant (l'*ipséité* telle qu'Henry l'entend).

Le primat de la *réceptivité* posé par Henry ne doit certes pas minimiser l'importance du retour *réflexif* sur les émotions dans la connaissance de soi et dans le développement des capacités d'agir sur soi. Mais la fonction *méta* est seconde. La force de la phénoménologie d'Henry est de mettre en exergue l'Archi-passivité originaire où la vie d'abord s'éprouve, donne à l'*ego vivant* (en son *ipséité*) de se sentir vivre, et chez nos témoins de se sentir vivre d'une vie à la fois profondément incarnée et plus essentielle que la vie intramondaine.

L'originalité de la démarche d'Henry peut se mesurer par comparaison avec celle de Romano. Tout comme Henry, Romano entend renouveler la phénoménologie en rompant à la fois avec l'idéalisme transcendantal et avec le naturalisme objectiviste réduisant l'esprit à des phénomènes mentaux, eux-mêmes effets de processus neurophysiologiques¹. L'idéalisme et le

¹ Souvenons-nous à ce propos du court dialogue de sourds entre Paul RICŒUR et Jean-Pierre CHANGEUX, où se confrontent deux perspectives irréductibles : « Dans un discours, disait Ricœur, il est question de neurones, de connexions neuronales, de système neuronal, dans l'autre, on parle de connaissance, d'action, de sentiment, c'est-à-dire d'actes ou d'états caractérisés par des intentions, des motivations, des valeurs » ; au corps-objet, tel qu'il est connu des sciences de la nature, « s'oppose sémantiquement le corps vécu, le corps propre, mon corps (dont je parle), ton corps (à toi à qui je m'adresse), son corps à lui, à elle dont je raconte l'histoire. » Cf. *La Nature et la Règle. Ce qui nous fait penser*, Paris, Odile Jacob, 1998, p. 14.

naturalisme, dit Romano, relèvent au bout du compte d'un même cadre de pensée qui fait du monde, objet de la connaissance, un monde dépouillé de ce qui le rend humain. Comme Henry, Romano met en évidence les raisons pour lesquelles le fondateur de la phénoménologie lui-même manque finalement la *Lebenswelt* (le monde de la vie) dont il proclame la validité et l'antériorité absolue sur l'univers de la science :

« Ainsi, d'un côté, Husserl a conçu de plus en plus résolument l'objectivité comme le produit d'une idéalisation qui s'opère sur la base du monde de la vie, absolument antérieur et inobjectivable ; de l'autre, il a appliqué à ce monde apparaissant lui-même des catégories issues de la pensée objectivante¹. »

Tout comme Henry, Romano montre que la phénoménologie radicale de Heidegger, non seulement laisse la vie hors champ de l'analyse existentielle, mais dans sa mise en cause de toute l'histoire de la métaphysique occidentale en conserve le présupposé. Certes, à la différence de l'ego transcendantal husserlien, qui n'est que secondairement lié à la chair (*Leib*), le *Dasein* en tant qu'étant intramondain est « co-déterminé par la corporéité (*Leiblichkeit*)² » : il n'a pas un corps, il *est* lui-même son propre corps. Mais quoi qu'il en semble, Heidegger n'est pas beaucoup mieux placé que Husserl pour rendre compte de la phénoménalité des émotions.

L'argument majeur de Romano est le suivant : dans le dispositif transcendantal, l'ego transcendantal est la condition de possibilité de toute

¹ ROMANO Claude, *Les repères éblouissants. Renouveler la phénoménologie*, Paris, PUF (« Épiméthée »), 2019, p. 179.

² Romano fait référence à HEIDEGGER, *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, GA 20, p. 288.

manifestation. Que chez Heidegger ce soit la compréhension de l'être qui soit la condition de possibilité de toute manifestation ontique, ne change rien au fait que le *Dasein*, en tant que site de cette compréhension de l'être, continue à jouer le rôle de condition de possibilité ultime de toute manifestation ontique.

« Si nous admettons au contraire que l'ouverture au/du monde est conditionnée par *l'appartenance au monde* d'un sujet nécessairement et irréductiblement corporel, nous sortons du dispositif transcendantal¹. »

Romano livre ici la clé de sa propre phénoménologie, foncièrement différente de celle de Michel Henry : pour Romano, « il n'y a pas de sujet extérieur au monde ». C'est parce que le sujet *appartient au monde par son corps* qu'il peut le révéler et le phénoménaliser. Et c'est dans cette appartenance du sujet au monde, que le monde se déclare à lui et se phénoménalise. Dans cette *connivence* plus profonde que tout savoir, mon corps et le monde apparaissent unis par un lien indéfectible. Romano se réfère à Ricœur : « Le sentiment est la manifestation sentie d'une relation au monde plus profonde que celle de la représentation qui institue la polarité du sujet et

¹ ROMANO Claude, *Les repères éblouissants*, op. cit., p. 271. Dans cette volonté de poursuivre au-delà de Heidegger la rupture avec toute philosophie transcendantale, et de conduire au-delà de Merleau-Ponty l'entreprise que ce dernier a engagée, dit-il, « sans aller, hélas, au terme de cette réforme », Romano est représentatif d'une tendance profonde de la pensée contemporaine, qui en voulant resituer l'humain *dans* le monde, comme un vivant parmi d'autres vivants sur terre, peut déboucher (ce n'est pas son cas) sur un antispécisme radical. La manière dont Romano analyse « l'affectivité au fil de l'appartenance » ne semble pas se prêter à ce type de dérapage. Le monde de la vie dont il parle est aussi un monde d'appartenance culturelle : les émotions « sont liées à des normes vitales qui possèdent une grande stabilité d'un individu à l'autre, et à des normes historiques qui varient » (285). Par ailleurs, nous l'avons vu, la manière dont il conçoit l'événement est intrinsèquement liée à la capacité en l'homme de répondre singulièrement, en personne, à cet événement.

de l'objet¹. » L'émoi qui éveille notre aversion ou notre désir, nous inquiète ou nous rassure, irrite ou apaise, nous livre un « savoir » inséparable de nous-même, de notre manière de réagir aux êtres et aux choses ; mais les *motifs* qui suscitent nos émotions ne sont pas des projections sur le monde, dit Romano, ils s'enracinent dans des aspects du monde lui-même. En cela l'émotion, pré-réflexive, pré-cognitive, possède un versant objectif : ce sont des faits du monde qui motivent la survenue de nos émotions. « C'est parce que la survenue des émotions est soumise à des normes objectives de rationalité que nous pouvons comprendre les réactions affectives d'autres personnes dont nous ne partageons pas nécessairement les émotions². » Il y a « un *sensus communis* affectif³ » qui « s'enracine dans des normes vitales propres à l'espèce » et relève aussi « de normes historiques qui varient⁴ ».

Le concept de l'*appartenance* au monde, tel que défini par Romano, permet-il de rendre compte de l'expérience de nos témoins ? Certes oui, mais en partie seulement.

Dans le cas qui nous occupe, celui des groupes bibliques, le corps joue un rôle central dans les rites de convivialité et le tissage des liens sociaux. Cela n'est pas spécifique à ces groupes et ne joue qu'un rôle second dans la fidélité des participants. Il est également certain que le corps (gestes, voix, rythme,

¹ RICCEUR Paul, « Le sentiment », dans *À l'école de la phénoménologie*, Paris, Vrin, 1986, p. 253.

² ROMANO Claude, *Les repères éblouissants*, op. cit., p. 271-272 et p. 284.

³ *Ibid.*, p. 284.

⁴ En témoignent les collections dirigées par Alain CORBIN, Jean-Jacques COURTINE et Georges VIGARELLO, *Histoire du corps*, 3 vol., Paris, Seuil (Points Histoire), 2005-2006 ; *Histoire de la virilité*, 3 vol., Paris, Seuil (Points Histoire), 2011 ; *Histoire des émotions*, 3 vol., Paris, Seuil (Points Histoire), 2016-2017.

situation spatiale et déplacements, affects dans les relations intersubjectives, présence à l'autre, perceptible dans ses propres attitudes) participe à la construction d'une coappartenance. Il est tout aussi vrai, et explicite chez les témoins, que la mise en mots des émotions de lecture permet une compréhension mutuelle en référence à un monde commun, dans un langage commun.

Certes, la sensation d'être « nourri », chargé d'une énergie nouvelle, ce qui s'exprime dans le langage du corps dit une relation au corps propre (la chair), au « monde de la vie », en-deçà de la représentation et dont l'*ego pensant* n'est pas l'origine. Mais la vie qui s'éprouve ainsi en soi-même ne peut se réduire à ce que Romano appelle « les normes vitales de l'espèce », ni à des normes culturelles.

La phénoménologie événementiale de Romano éclaire la temporalité de l'expérience de lecture partagée (faite d'événements et de progressivités), mais certaines dimensions de cette expérience lui échappent.

Non seulement ce que j'ai nommé « l'inattendu de Dieu » (événements de l'absolu, précédemment rappelés). Non seulement l'événement de compréhension spirituelle, passant par la voie du corps, dont parlait Paule (Gr2c) : un geste « qui rejoint la racine spirituelle de notre être » et donne soudain à comprendre le mouvement profond de « mise en route » traversant la Bible¹. Mais beaucoup plus abondamment exprimés, l'intense et subtile sensation de textes « vibrants » qui font « vibrer » l'être de chair et d'esprit,

¹ Voir *supra*, Fichier 1, Chap. III, 3a, *Micro-événements*, p. 314-315.

la perception d'un « souffle » circulant entre texte et lecteurs, l'effet de « respiration », de ressourcement que procurent les rencontres du groupe biblique. Ces expériences relèvent, me semble-t-il, d'une *relation* vitale, où *s'éprouve* une vie plus originaire que le corps subjectif qui en reçoit sa vitalité. C'est précisément en cela que la phénoménologie de Michel Henry rejoint, plus fondamentalement, les témoignages recueillis - dans la relation de la vie au vivant :

« Une telle relation s'appelle, du point de vue de la vie, *génération*, du point de vue du vivant, *naissance*. Mais cette génération du vivant, la Vie ne peut l'accomplir que pour autant qu'elle est capable de s'engendrer elle-même¹. »

Certes, comme le dit Romano, l'événement (éminemment subjectif) est en lien avec le fait intramondain auquel il correspond sans s'y réduire. Certes l'émotion subjective a un versant objectif : elle est suscitée par les faits, les données du monde. Mais la différence avec Henry réside dans cette affirmation : « Il n'y a pas de sujet extérieur au monde » auquel il appartient par son corps.

Pour Henry, le monde n'est pas l'horizon à partir duquel on peut penser l'homme. La « Vie » dont il parle, cette vie qui s'éprouve dans le corps subjectif, dans la moindre de ses sensations et émotions, ce flux continue de la vie qui ne cesse d'*engendrer* l'*ego vivant*, n'a pas sa source dans le monde. Elle lui est « radicalement étrangère ». C'est à cette source essentielle, qui à la fois donne de se sentir vivre *dans* ce monde et qui n'est pas *du* monde, que maints de nos témoins viennent puiser dans le partage biblique.

¹ HENRY Michel, *C'est moi la vérité*, *op. cit.*, p. 68 ; c'est moi qui souligne.

« Nouvelle naissance », « création nouvelle », telle est la téléologie que l'herméneutique de Ricœur décèle dans la flèche de sens que le monde du texte (l'œuvre-Bible), projette devant lui. La référence seconde du langage poétique biblique, dont parle Ricœur, ouvre au « monde du vivant » et fait émerger une réalité échappant à toute donnée objectivable.

Lorsque Marianne dit : « C'est comme si on... on renaissait de nouveau à la vie aussi, quelque part. On renaît avec Lui, en fait » (E40.Gr7c. 9,26-27), deux mondes se conjoignent, celui du texte biblique et celui du lecteur. Mais Marianne ne fait pas seulement référence au récit de l'apparition du Christ ressuscité au milieu des apôtres, dans la maison verrouillée par leur peur (Jn 20,19-31). Elle parle d'expérience. Du sentiment d'abandon de Dieu à la confiance retrouvée (en Lui, en elle), sa vie depuis son arrivée dans son groupe biblique est une suite de « petites » résurrections qui l'ont profondément changée¹ : « Et c'est sûr qu'aujourd'hui j'ai... j'ai retrouvé le chemin... le chemin vers Lui. (pause) Je sais qu'Il me quittera pas. CP. Comment vous le savez ? - C'est dans la *relation* et le *sentiment*. » (E40. 13,17-18.23. Lorsque Claude (E1.Gr1c) évoque la réponse de Jésus à Nicodème (« naître *de l'esprit* », Jn 3,16-18), lui aussi parle en connaissance de cause. Telle qu'il l'a vécue et continuait à la vivre à 92 ans, cette naissance n'est pas naissance *en esprit* (dans une opération mentale *in abstracto*), mais l'*éveil spirituel* de l'être incarné que ne cesse d'irriguer cette source inépuisable de vie qu'était pour lui le « Dieu vivant ».

¹ Voir *supra*, Fichier 1, Chap. I, 2a, *Des histoires de résilience*, le cas de Marianne, p. 59-66.

La « seconde naissance » dont parle Michel Henry est de cet ordre : un éveil à la Vie véritable au sein même de la vie qui est mienne. Éveil qui s'inscrit dans une histoire personnelle et qui en même temps relève du *procès continu* de l'auto-engendrement de la vie reliant chaque *ego vivant*, en son *ipséité* propre, à « un Avant-absolu » dont nous ne sommes pas séparés.

Un tel phénomène est en totale rupture avec la conception ordinaire du temps, voire avec celle de Romano. Dans les phénoménologies contemporaines les plus sophistiquées elles-mêmes, dit Henry, le temps est identifié au surgissement phénoménologique du monde et à sa vérité : celle d'un « apparaître/disparaître dans lequel sont prises toutes les choses du monde » et où le rapport à l'avant est un regard *rétrospectif* sur ce qui n'est plus et relève d'une mise à distance ex-statique (ainsi que le montre Romano, l'événement ne se comprend comme tel qu'après coup, à l'aune de qu'il a apporté de nouveau).

Comment penser un rapport à l'Avant, demande Henry, qui ne soit pas la distance au passé, ni aucune ek-tase, sinon dans le *pathos* ? La sensation pure, considérée en elle-même, ne se rapporte jamais extatiquement à elle-même, sinon elle ne serait plus cette impression immergée en elle-même – « présence à mon corps où je me rends présente au présent » (Françoise, Gr2c), larmes de désarroi (Mylène, Gr5p), « agacement » (Frank, Gr1c), « bonheur » de l'amitié (Julien, Gr1c). « Ce rapport pathétique à soi-même qui habite toute sensation, tout sentiment, toute modalité de la vie », précise Henry, n'est pas le fait de la modalité particulière à telle ou telle sensation. « Il appartient à la vie comme sa chair pathétique – la substance phénoménologique pure dont la

vie est faite » : « la vie qui est mouvement », « procès de l'éternelle venue en soi de ce qui s'éprouve soi-même sans jamais se séparer de soi ». Ce mouvement, *c'est la temporalité propre de la vie, sa temporalité radicalement immanente, inextatique, pathétique*¹.

Dans cette dynamique temporelle très spécifique, la phénoménologie d'Henry rejoint l'expérience de nos témoins au plus intime d'eux-mêmes : celles de témoins chrétiens éprouvant dans leur chair l'efficace transformatrice d'une « Parole vivante » ; celle de témoins juifs percevant dans la « Torah vivante » une « immense lumière », une force directionnelle traversant l'Histoire (et « qui est peut-être Dieu », disait Cathy) ; pour les uns et les autres, une *puissance* émanant des textes, qui *donne* de vivre singulièrement et qui emporte. Pour Henry, contrairement à Bergson, ce n'est pas le temps qui est créateur, engendrement du nouveau, mais la Vie elle-même en son auto-donation.

3c. Le donné et le recevoir

Dans les témoignages recueillis², l'expérience d'un *donné* (« cadeau », « surprise ») se place sous le signe de l'*imprévisible* (comme la lecture créative, comme l'événement) et du *sans prix* : un inestimable non-quantifiable, source d'une « joie » profonde. Quels rapports entre le don, l'événement et l'affect ? Comment comprendre l'effet d'accroissement de

¹ HENRY Michel, *C'est moi la vérité*, op. cit., p. 201.

² Voir *infra*, Fichier 4, REPÈRES, C. Repères lexicologiques, 3. Repérage des occurrences par champs sémantiques, le tableau p. 52-53 (notamment le champ « don »).

l'être que produit le donné ? Qu'en donne à comprendre la phénoménologie de Jean-Luc Marion, en dialogue avec Claude Romano et Michel Henry ? La relecture de nos témoignages à la lumière de leurs débats nous conduira, cette fois encore, à réinterroger leurs phénoménologies respectives.

- **Le don qui fait croître (J.-L. Marion)**

Après *Réduction et donation* (1989), *Étant donné* (1997) et *De surcroît* (2001), Jean-Luc Marion publiait *Reprise du donné* (2016) : en dialogue constant avec la tradition phénoménologique et avec ses interlocuteurs contemporains, Marion n'a cessé d'approfondir la voie d'intelligence nouvelle des phénomènes ouverte par son concept de *donation*. Les questions philosophiques auxquelles il se confronte intéressent à plus d'un titre l'expérience du « donné » telle que nos témoins en parlent : la temporalité de la donation, la transformation du statut de l'ego, le rôle de l'herméneutique (qui ne semblait pas devoir s'imposer face à ce qui est donné !) et aussi le curieux effet d'*accroissement* que produit le don. C'est par là que nous commencerons.

En 2001, en conclusion au colloque interdisciplinaire sur le don, réuni à Lyon¹, Marion notait que le don peut être un rapport de force, voire une violence ; qu'il n'implique pas la mise entre parenthèses absolue de tout intérêt, intention, subjectivité prenant l'initiative et en attente de retour. « Pas de mise entre parenthèses de la subjectivité qui peut y trouver son compte,

¹ Cf. DUMONT Jean-Noël (dir.), *Le don. Théologie, philosophie, psychologie, sociologie*, avec la participation de Jean-Luc Marion, Lyon, Le collège supérieur, 2001.

mais un déplacement de la demande qui ne coïncide plus avec ce qu'elle peut être dans le cadre d'un échange réglé, d'une justice. » A contrario de Mauss qui pense le don comme un cas particulier de l'échange¹, on peut être tenté de mettre entre parenthèses les déterminations de l'échange et de l'économie. Mais le don équivaut-il à la gratuité ? La gratuité revient-elle à la suspension de l'échange ? La proposition de Marion est d'assigner au don, du moins dans un premier temps, un autre opposé que l'économie. Il le caractérise par cinq traits.

Le don *se passe de la raison suffisante*, tel est son premier trait. Ce n'est pas seulement à la logique économique que s'oppose le don, dit Marion, mais plus fondamentalement à la logique causale, régissant le monde ordinaire et celui de la science :

« Un don, et c'est pourquoi il a rapport à l'événement, au miracle, à la bonne surprise inattendue, advient comme ce à quoi nous ne pouvons assigner par avant de cause, ni même après coup : on le trouve comme dans une suite de hasards tel qu'un travail historique et herméneutique puisse lui assigner un nombre si élevé de causes qu'aucune ne peut plus s'assigner comme *la* cause, en sorte que, à proprement parler, il ne se trouve jamais de raison suffisante que l'on puisse lui assigner². »

La rupture avec la rationalité des causes et effets se marque dans l'écart entre ce qu'en langage informatique on appellerait l'*in-put* et l'*out-put*

¹ Cf. Le maître ouvrage de Marcel MAUSS, *Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques* (1923-24), Paris, PUF (Quadrige Grands textes), 2007.

² MARION Jean-Luc, « Conclusion du colloque », dans *Le don, op. cit.*, p. 185-188 (186). Ci-après, les références à cette Conclusion figurent sous les initiales LD suivies du n° de page.

(expression employée par Carmen, E30.Gr5p, à propos de ce mystérieux écart).

L'effet d'accroissement, deuxième trait du don, tient précisément à cet écart : « La quantité de réalité qui entre dans le système se retrouve toujours démultipliée à la sortie. » La description que fait Marion de cette dynamique d'accroissement suggère une suite de rebonds s'élargissant comme des ondes se propagent :

« Contrairement à l'échange qui doit être égal, le don exerce une *fécondité* propre par un *accroissement sans raison suffisante*. Loin que rien ne se perde, rien ne se crée, ici quelque chose intervient, s'ajoute, s'additionne, s'augmente. [...] Quand on entre en une situation de don, on peut parfaitement attendre que tous les protagonistes y gagnent plus qu'ils n'y ont mis sans qu'on ne sache exactement pourquoi ni comment le don déclenche un processus dans lequel plus advient à partir de moins ; tangentiellement, il s'agit d'un processus de création ex nihilo. [...] Nous parlons du don sous la figure de l'*événement*, totalement *inattendu*, précisément parce qu'il s'agit d'un *accroissement qui peut surgir sans cause assignable*, sans bilan balancé, sans calcul prévu. » (LD 186-187, c'est moi qui souligne)

Ces deux premières caractéristiques du don se retrouvent dans l'expérience de nos témoins. Ils expriment la sensation d'*accroissement* (du sens, de leur compréhension du texte et de leur être propre) en termes d'« ouverture », « élargissement », « enrichissement ». La *fécondité* du don dans le groupe biblique se manifeste dans « l'œuvre » de lecture collective, à chaque fois unique, générée par les apports des uns et des autres, comme un tout plus vaste que la somme des quotes-parts. animateurs et participants en ont l'expérience : le même texte travaillé avec un groupe différent, ou dans le même groupe plus tard, donne lieu à une création tout aussi inédite. En cela,

la lecture en elle-même, et a fortiori la lecture partagée, est toujours événement-avènement du nouveau.

Tel est le troisième trait du don : sa *temporalité événementielle, irréversible et non répétable*. Sous le signe de l'imprévisibilité, la temporalité du don-accroissement dans le groupe biblique répond à la phénoménalité de l'événement décrite par Romano, dans son ressort herméneutique. L'« inattendu » du texte, l'inattendu de la compréhension de l'autre ouvrent de nouvelles perspective de sens, dont d'autres participants se saisissent et auxquels ils répondent singulièrement en donnant à leur tour.

Le quatrième trait est la *prise de risque*. L'interprétation du don comme processus de création oblige, dit Marion, à réinterroger la notion de *gratuité* :

« La gratuité se ne réduit plus à l'absence de motivation, d'intérêt de désir, bref à la pénurie. Elle demande de mettre en jeu ces intérêts, motifs ou désirs sans aucune sécurité de retour. Et dans ce *risque sans condition* peut surgir un gain. Il y a toujours un intérêt mais il attend sans raison ni compte la fécondité du processus. L'intérêt ne se fixe pas d'intérêt ; il attend le surcroît. » (LD 186)

Dans le cas qui nous occupe, cette « prise de risque sans condition », cette « attente sans raison », se modulent en termes d'espérance et de confiance. Les expériences des apprenties-animatrices¹ l'ont montré, il y a ce qui dépend de soi et ce qui n'en dépend pas. Une fois mises en place les conditions favorables, reste toujours le risque que le processus créatif s'enraye ou tout simplement « ne prenne pas » - les participants n'étant pas prêts à se mettre eux-mêmes en risque. En l'occurrence, le risque inhérent au phénomène du

¹ Voir *supra*, Fichier 1, Chap. II, 3a. *Transmission-transformation. Innovation et prise de risque* / Initiatrices et apprenties-animatrices, p. 224-227.

don qui, en effet, engage la personne (désirs, motivations) est à triple face : il l'expose au texte qui peut la surprendre, il l'expose à l'imprévu de la lecture de l'autre, il l'expose dans le don de sa propre parole (qui peut être reçue ou pas). Paule (Gr2c) soulignait l'importance d'une ouverture en confiance, « sans attente particulière », une disposition à la réceptivité, ouverte à l'imprévu de ce qui peut être donné.

Le primat de la réception constitue, selon Marion, le cinquième trait du don. Dans le cas qui nous occupe, le phénomène du don s'inscrit de bout en bout dans l'espace des biens immatériels et du symbolique : celui du langage. Or, « le premier rapport au langage, rappelle Marion, c'est l'écoute ». Et il ajoute : « Le monde s'ouvre comme un don en ce sens qu'il se trouve dans le *logos*, lieu du don, ce dans quoi nous sommes ensemble. » (LD 188) Des Écritures bibliques, à l'expression des différentes réceptions du texte entre lecteurs, tout passe par le langage humain. Mais le langage religieux du texte Tiers ouvre à une autre réalité que celle du monde ordinaire.

Comment rendre compte, dans les limites de la raison philosophique, de ce qui dans l'expérience du *donné*, telle que vécue par nos témoins, *excède* le *logos* (langage et raison) ? Non pas « je sais », mais « je sens », disait Julien (Gr1c), soulignant une part d'indicible.

- [La donation ou la raison élargie \(Marion, en dialogue avec Romano\)](#)

La question que je viens de formuler rejoint celle que Claude Romano lançait à Jean-Luc Marion (nous sommes alors en 2015) : la démarche phénoménologique qui consiste à réduire le *don* à la pure *donation* rompt avec

la structure logique tripolaire du don (donateur-don-donataire) ; l'excès, le fameux « surcroît », rompt avec la raison suffisante. De quel élargissement de la raison parle-t-on ? De quelle raison autre, et qui ne peut qu'être paradoxale ?

« La donation de J.-L. Marion, dit Romano, assigne ses limites à la raison et d'une certaine manière la juge en exhibant une rationalité autre et antérieure en droit à elle. Je comprends cette démarche aussi longtemps que le logos en question est le Logos johannique et que 'la grande raison' est celle qui se déploie au travers de la Révélation qui demeure hors de portée de la raison humaine. Je la comprends moins, s'il s'agit de se tenir dans les strictes limites de la philosophie¹. »

De la réponse de Marion à cette légitime interpellation je retiens deux arguments qui m'apparaissent essentiels pour comprendre l'expérience de nos témoins et, au-delà d'un débat de spécialistes, pour éclairer les enjeux contemporains auxquels répondent les groupes bibliques qui nous occupent.

1. *La donation et la notion d'adonné(s)*. La structure ternaire du don n'est logiquement nécessaire, dit Marion, que vue de l'extérieur, hors de la performance du don. Dès lors que l'observateur impliqué endosse l'un des pôles, il fait disparaître comme *objet* le pôle qu'il occupe et à partir duquel le don s'accomplit pour et par lui. Il n'y a tiercéité que quand il n'y a ni réduction, ni don, mais seulement logique d'échange. Dans la réduction du

¹ Cf. ROMANO Claude, « Le don, la donation et le paradoxe », dans CAPELLE-DUMONT Philippe (dir.) *Philosophie de Jean-Luc Marion*, Paris, Hermann, 2015, p. 11-30 (29-30). En référence au titre de l'ouvrage, la réponse de Marion est citée ci-après sous le sigle PhM, suivi du n° de page.

don à la donation une nouvelle phénoménologie surgit. Le *je* subit lui-même une transformation radicale. Il devient l'*adonné d'un donné* :

« Si paradoxe il y a - pourquoi non ? - il se formulera ainsi : la réduction à la donation ne provient pas et ne dépend pas d'un *ego* originaire, de quelque manière qu'on voudra, mais le redéfinit ; elle reste pourtant une réduction phénoménologique, parce qu'en s'exerçant elle rend manifeste des phénomènes (ici le don) ; et aussi parce qu'elle redéfinit la fonction phénoménologique de cet *ego*, désormais dérivé (et non plus originaire) puisque *lui-même donné comme un adonné*, en charge pourtant, et lui seul, de faire se montrer, à la mesure de sa résistance, ce qui se donne sans mesure et d'abord. » (PhM 128)

Entre la mesure de la « résistance¹ » de l'ego et le sans mesure du don se marque l'écart entre ce qui se montre et ce qui se donne : « Tout ce qui se montre se donne, mais tout ce qui se donne ne se montre pas », car la phénoménalité du don dépend précisément de sa réception :

« Toute phénoménalité ne dépend pas d'un donateur originaire, unique et éventuellement transcendant, mais de l'adonné, plus exactement des adonnés, à la mesure de leur *réceptivité* et de leur *résistance*, eux seuls finalement en charge de transformer (de donner forme et figure) au donné. » (PhM 133 ; c'est moi qui souligne)

Quand nos témoins, qui ne sont pas des phénoménologues, parlent de leur expérience c'est spontanément du point de vue où ils l'ont vécue, en tant

¹ Marion précise ainsi son concept de *résistance* : « La résistance de l'adonné pose la limite, à chaque fois variable, de la transfiguration de ce qui se trouve donné en ce qui se montre ; sa résistance, comme celle du filament qui dans l'ampoule électrique encaisse la puissance du courant pour la restituer en rayonnement lumineux, fait éclater au jour, dans l'impact qu'elle parvient à retenir, le surgissement du donné. » (RD, 89) « Je suis donc obsédé par ce que je ne peux ou ne veux pas laisser se montrer. » Cf. *Étant donné* (1997), Paris, PUF, 2013, p. 438.

qu'acteurs impliqués dans la performance du don. Il est notable qu'ils le font toujours en tant que donataires (adonnés), recevant : « Je reçois ! Je reçois ! » (Chloé, Gr4c) ; résistant (au sens commun du mot) à tel discours de saint Jean incompréhensible et *recevant* par une autre voie que celle de l'intellect : « je ne comprends pas mais je sens » (Sybil, Gr1c). Toujours en tant que récepteurs de ce qui se donne, conscients que ce qu'ils reçoivent est peu au regard d'un « inépuisable », dépassant toute maîtrise possible.

2. *Le don sans mesure opposé à la maîtrise de l'objet.* Pour dépasser la métaphysique (c'est aussi la visée de Romano), dit Marion, il faut d'abord comprendre où est « son triomphe » :

« La métaphysique a parfaitement réalisé son programme : tout soumettre à ses principes, le principe d'identité et le principe de raison suffisante, qui désormais s'accomplissent dans la totalisation de l'étant sous le régime de la technique, tel qu'il s'est emparé de l'univers sous nos yeux. » (PhM 133)

La métaphysique découvre sa limite qui est précisément son absence de bornes : « désormais tout lui devient objet, objet de calcul, de programme, de possession, bref de volonté de puissance » (PhM 133). « La métaphysique n'admet comme étant que ce qu'elle peut comprendre, prendre, posséder (donc produire) comme objet. » (PhM 134) Face à l'hégémonie de la maîtrise technico-instrumentale¹, l'instance de la *donation* ouvre à un autre rapport

¹ Prétention de maîtrise naguère dénoncée par Jacques ELLUL (1912-1994), penseur de l'aliénation technologique. Cf. notamment : *La technique ou l'enjeu du siècle*, Malakoff, Amand Colin, 1954 ; *L'empire du non-sens. L'art et la société technique*, Paris, PUF, 1980 ; *Le bluff technologique*, Paris, Hachette, 1988.

possible au monde. L'enjeu n'est pas seulement un enjeu de civilisation, il en va du destin de l'homme :

« Dès lors dépasser la métaphysique signifie ou signifierait de ne pas, de ne plus penser les choses comme des objets, mais comme des choses, autrement dit, comme ce qui se montre en soi, parce qu'il se donne d'abord à chaque fois comme tel. L'enjeu décide d'un destin : l'homme pourra-t-il s'affranchir de sa maîtrise sans borne des objets, maîtrise qui en retour l'assigne à et le limite lui-même dans l'enclos de l'universelle objectivité ? À cette condition seulement, il sauvera tout ce qui ne se manifeste pas selon l'objectivité, ni n'en relève – à commencer par lui-même. » (PhM 134)

Pour Marion, la question n'est pas de substituer le logos johannique au logos de la philosophie grecque, mais, de même qu'Husserl parlait de « concept élargi de logos » et Nietzsche de « la grande raison », il s'agit de « plaider une nouvelle cause de l'unique raison » (PhM 135).

Telle est la préoccupation explicite de témoins comme Benoît (Gr8p) et comme Grégoire (Gr6c) : celle de l'hégémonie de *l'homo technico-numericus*, celle d'un monde réduit au tout *objectivable* où la spiritualité n'a pas droit de cité. Les groupes bibliques qui nous occupent prennent sens dans ce contexte. Ils offrent un lieu où le rapport au monde peut se penser en lien avec la question du sens de l'homme. Et d'abord et avant tout et pour tous, un lieu où se sentir vivants d'une *donation* dont la *réception* fait croître chacun et le groupe tout entier. En l'occurrence, la Bible donnée : des textes qui prennent sens et vie dans la réception démultipliée de leurs échos en chacun singulièrement et qui donnent de se sentir *reliés* les uns aux autres *par et dans* une dimension *inobjectivable*, le spirituel, partie intégrante de l'humain.

- Le donné qui appelle/l'auto-donation de la vie (Marion, en dialogue avec Henry)

Une autre question se pose : quel lien faire entre l'expérience du don circulant dans le groupe biblique, qui donne à l'*adonné* de se sentir vivre plus intensément, et la structure d'appel et de réponse qui dans le rapport au texte fait du lecteur un *répondant* ? Cette question constitue la pierre d'achoppement entre la phénoménologie de Jean-Luc Marion et celle de Michel Henry.

Lorsqu'il publie *Reprise du donné* (2016), l'enjeu pour Marion est de tenter de faire comprendre, une fois de plus, que la *donation* est le fond universel de toute phénoménalité, et pour ce faire, d'examiner les objections qu'on lui oppose.

Dans son article « Quatre principes de la phénoménologie¹ », après avoir montré (d'Husserl à Kant) l'incapacité des trois premiers principes à rendre compte du phénomène de la vie, Henry en était en effet venu au quatrième principe introduit par Marion : « Autant de réduction, autant de donation » : une fois le phénomène dépouillé de tout ce qui n'est pas lui, demeure une *irréductible* donation. « L'originnaire provient de la donation, dit Marion, ou plus exactement provient *comme* donation, comme le donné se donnant » :

¹ Cf. HENRY Michel, « Quatre principes de la phénoménologie », *Revue de métaphysique et de morale*, n° 1, 1991, p. 3-26 ; repris avec quelques modifications dans *De la phénoménologie 1, Phénoménologie de la vie*, Paris, PUF, 2003, p. 76-114. Les trois principes classiques étant : 1. « Toute intuition donatrice originnaire est source de droit pour la connaissance » (principe des principes husserliens) ; 2. le mot d'ordre du « retour aux choses » (Husserl) ; 3. « Autant d'apparaître autant d'être » (principe d'origine kantienne). Le 4^e fut introduit par MARION dans *Réduction et donation. Recherches sur Husserl, Heidegger et la phénoménologie* (1989), Paris, PUF, 2004.

donné, comme une énigme, comme un problème à résoudre, comme un événement m'arrive auquel je dois répondre (il fait ici le lien avec Romano), mais d'abord *donné* et qu'il faut « concevoir comme tel, comme se donnant, et non comme une chose sur le mode d'un objet qui lui ne donne, ni ne se donne, mais se trouve produit¹. »

Quel que fût, aux yeux d'Henry, l'intérêt majeur de ce 4^{ème} principe (restituer à la réduction son caractère positif), il ne récusait pas moins l'idée d'en faire *le* principe de la phénoménologie. L'argument étant que, dans le phénomène par excellence qu'est la vie, il n'y a pas place pour une *réponse* : « La vie n'appelle ni de demande aucune réponse, parce qu'elle nous a déjà jetés dans la vie, écrasés contre elle et contre nous, dans le souffrir et le jouir d'un pathos invincible². » Pour Henry, le jeu de l'appel et de la réponse ne s'applique pas indifféremment à toute la phénoménalité. Il reste sans pertinence pour le phénomène le plus originel (l'Archi-phénomène) de la vie. Il ne fait que répéter ce qui déjà chez Heidegger interdisait l'accès à la vie : une structure duelle, une distance, une extase, en un mot, l'obstacle phénoménologique le plus constant et radical à une phénoménologie de la vie.

Dans la réponse de Marion à Henry, et à ceux qui, à l'inverse, accusent sa phénoménologie de la donation de couper court à l'herméneutique, retenons trois arguments, à partir desquels nous réexaminerons les expériences dont nos témoins font part.

¹ MARION Jean-Luc, *Reprise du donné*, Paris, PUF (Épiméthée), 2016, p. 67. L'ouvrage est cité ci-après sous le sigle RD suivi du n° de page.

² HENRY Michel, « Quatre principes de la phénoménologie », *op. cit.*, p. 102.

1. « *L'univocité de la vie avec la structure d'appel et de réponse* ». L'objection d'Henry repose, dit Marion, sur le présupposé qu'une distance (extase, écart temporel) sépare l'appel et la réponse, laquelle devrait pouvoir rejeter l'appel. Mais dans la *donation*, il n'y a pas de succession chronologique simple (physique, mondaine) entre appel et réponse, parce que leur relation ne relève précisément pas de l'écart extatique de l'intentionnalité :

« L'appel ne se fait pas entendre à un auditeur qui l'attendrait en étant *déjà* éveillé, en situation *déjà* d'écoute, de guetteur de signe. 'Le veilleur qui attend l'aurore' ne peut servir ici de paradigme. Ce veilleur a été auparavant éveillé par un autre appel auquel il a déjà répondu positivement : il a déjà admis que le soleil doit revenir ou que Dieu sauve et sauvera toujours son peuple. Seul ce premier appel lui permet de veiller en confiance. » (RD 36, c'est Marion qui souligne).

Phénoménologiquement, aucun *Je* ne précède l'appel, n'anticipe sur lui à la manière dont une conscience intentionnelle anticipe sur un objet. « Le destinataire de l'appel naît en même temps que l'appel, il s'éveille à lui-même dans cet appel » (RD 36). Quant à l'appel, il n'advient de prime abord qu'indéterminé, anonyme, silencieux : « Est-ce une erreur ? Est-ce bien à moi qu'il s'adresse ? D'où vient-il, où me destine-t-il ? Que demande-t-il ? Une décision, une conversion, une vocation ? » En un mot, « L'appel n'apparaît jamais par lui-même, ni d'emblée, seules les réponses le constituent en un phénomène audible ou visible. Il ne s'accomplit que dans les réponses. » (RD 37)

Bien plus, le quatrième principe et lui seul permet de concevoir la phénoménalité non extatique de la vie. La découverte majeure, par Henry, de

l'auto-affectation de la vie comme phénomène souffre d'une faiblesse : « l'impuissance à reconduire l'apparaître intentionnel (extatique) des objets du monde (dont on ne saurait faire l'économie), à l'auto-affectation non extatique qui devrait pouvoir les fonder et pour ce faire rester liés entre eux » (RD 40). Établir ce pont, consiste pour Marion à montrer que la structure appel-réponse tient l'*écart* entre ce qui se donne et ce qui se montre : ce qui se montre n'apparaît que dans la *réponse* à l'appel du *donné* - réponse à la mesure d'une réception qui déjà l'interprète, interprétation que l'*indétermination* du donné rend d'emblée nécessaire.

2. *L'interprétation comme réponse au donné.* L'immédiate objectivité du fait dit « brut » est un mythe : l'objet est *produit*. Il n'y a pas d'immédiété du donné, quel qu'il soit, qui dispenserait voire, dit-on, interdirait l'herméneutique :

« Du point de vue d'une phénoménologie rigoureuse, il faut soutenir le paradoxe qu'il appartient justement au donné de ne pas se donner immédiatement, et surtout pas dans l'immédiété des *sense data*. » (RD 74)

L'indétermination du donné est précisément ce qui le distingue de tout ce qui s'ensuit : *sense data* (données des sens), objets, connaissances sont autant de rejets de son *événement*. La chose est en attente d'interprétation, « l'interprète ne devant (comme au sens musical) que laisser se déployer ce qui se trouve implicitement disponible dans et suggéré par le donné lui-même » (RD 81). Seul l'idéologue sait mieux que quiconque et que la chose elle-même ce qu'elle signifie :

« Le *soi* du phénomène règle en dernière instance toute la donation de sens : il ne s'agit pas de constituer un donné en un objet par l'ego, mais de laisser venir

au phénomène son propre sens, découvert plus qu'inventé, reconnu plus que connu, par le truchement intermédiaire de l'*ego*. Le sens que dégage l'herméneutique ne provient pas tant de la décision de l'herméneute que du phénomène lui-même, dont l'herméneute reste découvreur et donc *serviteur*, jamais l'auteur, ni le propriétaire. » (RD 81-82, c'est moi qui souligne)

La structure appel-réponse qui régit le rapport au donné vaut plus que jamais dans l'interprétation des textes (Marion s'appuie ici sur Gadamer¹). En ce sens, « l'herméneutique est un cas – particulier et exemplaire – du jeu entre ce qui se donne et ce qui se montre, entre l'appel du donné et la réponse (par le sens) de ce qui s'y montre » (RD 84). Dans tous les cas aussi la « finitude de la phénoménalité en régime de donation » résulte directement de la finitude de l'adonné et de sa capacité de *résistance* avec ce que cela implique d'écart entre ce qui se montre et « l'infinité de la donation obscure de ce qui reste encore hors de vue » (RD 88, 89).

3. *L'ego interprète, d'abord adonné surpris et témoin*. L'interprétation est seconde. Le sujet lecteur (de ce qui lui arrive dans sa vie, ce qui lui arrive dans la lecture d'un texte) n'est pas avant tout un interprétant. Mais d'abord l'*adonné* suscité par l'événement du don et « qui se reçoit lui-même en même temps et tout autant qu'il reçoit ce qui, à chaque fois, se donne » (RD 186). Cette préséance se déduit de l'imprévisibilité de l'événement, de l'excès qui dérouté la visée intentionnelle, et donne à l'*adonné* (qui n'est pas l'*ego* constituant) son statut de *témoin* de ce dont il n'est pas l'origine :

¹ Cf. GADAMER : « Le phénomène herméneutique porte en lui l'originarité du dialogue et de la structure de la question et de la réponse », *Vérité et méthode*, trad. fr., Paris, Seuil, 1996, p. 393.

« La surprise impose d’abord, comme *sur-prise*, la méprise de l’emprise de l’objectivité [le renoncement à rendre a priori objective l’expérience du donné] ; et ensuite, comme *dé-prise*, de se trouver éprise de l’advenue de ce qui se donne. Ce double mouvement ordonne la surprise à l’herméneutique, qui seule en accomplit les potentialités discursives de rationalité. La surprise rend aussi patent le datif de l’ego : par sa posture, l’irruption du donné conduit l’ego à son statut final d’*adonné* et le fait passer de la fonction de constituant à celle de *témoin*. » (RD 189, c’est moi qui souligne)

Relecture croisée des témoignages avec Marion, Henry et Romano

En mettant en perspective les apports de trois phénoménologies, différentes dans leur objet, la question n’est pas de trancher les débats entre leurs auteurs, ni de choisir telle approche plutôt qu’une autre. Aucune ne permettrait de rendre compte à elle seule de l’expérience de lecture biblique partagée, dont le concert des voix (les témoignages recueillis, dans leur singularité respective, leur diversité et leurs convergences) montre la complexité. Chacune de ces phénoménologies en éclaire une facette, une dimension. Elles ont entre elles des convergences et aussi des écarts majeurs.

Le phénomène de la surprise, la surprise qui est *déprise*, dit Marion, et qui avant tout savoir est d’abord *accueil* de ce qui se donne, permet ainsi comprise d’accueillir les nouveaux possibles auquel ouvre l’événement (cf. Romano). « L’étonnement permet le commencement de la philosophie, seule la surprise, conclut Marion, peut attendre un nouveau commencement. » (RD 189). Sur ce point, lié à la temporalité événementielle du donné, Marion et Romano peuvent se rejoindre. La *réceptivité* au donné, à ce qui arrive, serait la disposition première, nécessaire à tout nouveau commencement. Dans le

groupe biblique, seule l'ouverture réceptive, en confiance, peut faire de l'expérience de la lecture partagée un nouveau commencement pour soi-même. Primat de la réceptivité, qui pour Henry, n'a d'égal que cette radicale passivité phénoménologique originaire : celle de la vie donnée, qui ne peut que se recevoir.

L'univocité de la vie avec la structure appel-réponse tient pour Marion, et en cela il s'efforce de rejoindre Henry, à l'absence de distance chronologique entre l'appel et la réponse, en ce sens qu'aucun *Je* (conscience transcendante, intentionnelle, extatique) ne précède l'appel. L'*adonné* ne s'éveille à lui-même que dans cet appel, lequel n'advient de prime abord qu'indéterminé.

Des expériences dont nos témoins font état montrent l'écart entre l'indétermination du donné et la réponse qui l'interprète. Ainsi, l'étrange émoi ressenti par Bernadette (Gr5p), tout comme Carmen, des mois avant qu'elle ne puisse mettre des mots sur la « conversion » dont l'événement, compris après-coup, allait bouleverser sa vie : « Je me demandais ce qui m'arrivait. »

Ainsi en va-t-il tout particulièrement dans ce que Marion appelle les « phénomènes saturés », caractérisés par un irréductible excès de sens. Il en donne pour exemple « le sublime, l'infini, le visage, la chair, l'événement » (RD, 92). À partir d'un tel phénomène, pouvant constituer pour le sujet un *événement* fondateur, il devient « le veilleur qui attend l'aurore » (Ps 129/130, 6 ; Is 21,11-12). Il l'attend en confiance, parce qu'il a *déjà* été *éveillé* par un

appel auquel il a déjà répondu, dit Marion. De fait, après sa conversion, les textes bibliques sont devenus plus que jamais parlants pour Bernadette.

Selon Henry, ce ne sont pas les textes, ni le langage en général, qui donnent accès à la « Vérité absolue », cette vérité de la vie qui s'auto-révèle et « fait de nous les Fils transcendants de la vie absolue et non les Fils des hommes » :

« Ce n'est pas, dit-il, le corpus du Nouveau Testament qui peut nous faire accéder à la Vérité, cette Vérité absolue dont il parle, c'est celle-ci au contraire et elle seule qui peut nous donner accès à elle-même et du même coup, nous permettre de comprendre le texte où elle est déposée, de la reconnaître en lui¹. »

De fait, chez les témoins qui l'ont vécu, l'éveil, lié naguère à une expérience spirituelle forte, a changé radicalement leur rapport au texte biblique. Le texte offert à tout lecteur, disait Grégoire (Gr6c), devient « une lettre personnelle adressée par un ami » : la question n'est plus seulement *que* me dit ce texte, mais *qui est* Celui qui me parle là. Le destinataire est plus que jamais l'*adonné* d'un don qui veut faire aller dans *son* sens.

Henry élude, sinon toute herméneutique, pour le moins cette interaction : la foi éclaire le texte *et réciproquement*. Dans la confession de Pierre, Bernadette imagine l'ultime hésitation de ce dernier, et inversement ce récit lui donne à comprendre le saut décisif que fut pour elle la signature de sa profession de foi. Dans sa lecture croyante, Claire (Gr4c) comprend le « oui » de Marie, et en même temps le « il crut » de Gn 15,6 (en son emploi absolu) interroge sa foi au regard de celle d'Abraham. Loin de dispenser de

¹ HENRY Michel, *C'est moi la vérité*, op. cit., p. 17.

l'interprétation, la relation de foi la stimule. Cette dernière ne cesse de s'approfondir, de « se nourrir » dans le dialogue avec les textes, de se questionner en les questionnant : « croire pour comprendre, comprendre pour croire », disait saint Augustin¹. Reste qu'une lecture peut opérer/précipiter une conversion - Chloé entendant pour la première fois, à 47 ans, un récit biblique conté ; saint Augustin, sous son figuier. De telles expériences peuvent aussi bien infirmer que confirmer ce que dit Henry. Les voies de ce « retournement » restent mystérieuses. De même que le chemin que fera peut-être, dans la lecture biblique partagée, l'agnostique pour qui (selon l'expression d'Annick, Gr4c) « la question de Dieu reste ouverte ».

De son côté, la phénoménologie de Marion, qui donne toute sa place à l'herméneutique, dit clairement le fondement ontologique de cette dernière. Pour Marion, comme pour Heidegger, Gadamer et Ricœur, Ricœur parlant de la « véhémence ontologique », le langage n'est pas pour sa propre gloire. Le sens n'est pas une pure création de nos systèmes symboliques, une construction culturelle plaquée sur un monde qui en lui-même serait dépourvu de sens². Mais en faisant la critique de la métaphysique classique, Marion

¹ Formulation que Ricœur se réapproprie ainsi : « Ce n'est qu'en comprenant que nous pouvons croire ; mais nous ne pouvons croire qu'en interprétant », cf. *Le Conflit des interprétations*, op. cit., p. 294. Ricœur partage la conviction que le sens du langage ne se réduit pas à l'usage qu'en fait la pensée spéculative, laquelle régnant en maîtresse sur l'univers du sens ne sera jamais surprise par une donation de sens qui la précède.

² Jean GRONDIN se porte en faux contre cette conception, considérant que la philosophie y a perdu le sens des choses : « Elle l'a perdu en pensant que ce sens n'était pas compréhensible (ce qui est ostensiblement faux), en s'imaginant qu'il n'y avait rien de tel ou, pire encore, que le sens était tout au plus une création de nos systèmes symboliques. » Cf. GRONDIN Jean, *Le sens des choses*, Paris, PUF (collection de métaphysique, Chaire Etienne Gilson),

réagit aussi à l'exaltation de la question de l'être chez Heidegger. Il rejoint en cela ceux qui, face au primat métaphysique de l'être, avaient, rappelle Jean Grondin, « un être plus essentiel à proposer à la réflexion philosophique : l'*autre* chez Levinas, la *différance* chez Derrida, la *donation* chez Marion¹ » ; ajoutons, l'*événement*, chez Romano, réserve de sens dont les réponses singulières de l'*advenant* assurent le déploiement ; la *Vie*, chez Henry, qui s'auto-révèle au sein de la vie donnée et fait l'*ipséité* de l'ego vivant. Il s'agit dans tous les cas de comprendre quelque chose au *sens des choses*. Le sens gît dans les choses elles-mêmes, et en l'occurrence pour Marion, dans le phénomène, dans le *donné*. Si c'est bien « le *soi* du phénomène [qui] règle en dernière instance toute la donation de sens, il ne s'agit pas de constituer un *donné* en un *objet* par l'ego, mais de laisser venir au phénomène son propre sens » ; de « laisser se déployer ce qui se trouve implicitement disponible dans et suggéré par le donné lui-même ».

Au regard de l'infinité de la donation, ce singulier (*le sens* du phénomène, « son propre sens ») peut se comprendre dans la mesure où le donné (tel l'événement chez Romano, l'émotion chez Henry) concerne le sujet singulier : c'est *dans* ce qui m'arrive que gît le sens de ce qui m'arrive, fût-ce de façon énigmatique. C'est bien ainsi que certains de nos témoins parlent de tel phénomène de lecture, éprouvé dans un événement émotionnel comme un

2013, p.63. Il renvoie ici à son chapitre sur la « critique de la conception constructiviste du sens », dans *Du sens de la vie*, Montréal, Bellarmin, 2003, p. 35-45.

¹ GRONDIN Jean, *Du sens des choses*, op. cit. p. 30.

donné qu'il reste à comprendre (« je ne sais pas pourquoi, mais ça m'a mise en colère », Mylène, Gr5p).

L'herméneute est au travail, il est *en* travail. En cela l'on peut dire qu'il *élabore* le sens (*laborare*), mais le sens qu'il *dégage*, Marion insiste, « ne provient pas tant de la décision de l'herméneute que du phénomène lui-même » : il n'en est ni l'auteur, ni le propriétaire, seulement le « truchement », « le serviteur ». C'est bien ainsi que nos conteuses conçoivent leur rôle, *au service du texte*, laissant se déployer à travers elles ce qui émane de lui, chacune *médiatrice* singulière d'un *donné* qui peut faire sens pour d'autres et ne leur appartient pas.

De façon plus générale, nos quêtés de sens *dans* les textes sont à la fois des explorateurs *découvreurs* et des *répondants*, à l'écoute des sollicitations du texte, parfois saisis, *surpris*, par un imprévisible *donné*. L'herméneutique s'inscrit entre ces deux pôles de l'*activité* et de la *passivité*. Marion insiste particulièrement sur la passivité (laisser venir, laisser se déployer) pour souligner que le *sens* que dégage l'interprétation n'est pas de l'ordre de l'*objet* construit, pas de l'ordre du savoir dont l'ego est le constituant. Il marque ici un point de convergence avec Henry, de son côté à l'écoute du « dire » affectif de la pure phénoménalité de la vie, qui fait *l'ego vivant*, en son ipséité, lequel n'est pas l'ego constituant.

Lorsque les participantes du Gr2c, par exemple, Paule en particulier, perçoivent les « transmettrices » comme *au service* de la « Parole de Dieu », cette « Parole » dont les textes sont les médiateurs humains, elles désignent en langage religieux une source de sens irriguant tout le *donné* en une infinie

reliance (la création, la vie) et dont la manifestation démultipliée dans le cercle des lecteurs en fait les *témoins* de ce dont ils ne sont pas l'origine.

Sur ce statut du *témoin* de ce qui ni lui, ni le monde ne sont l'origine, Romano se sépare, certes d'Henry, mais aussi de Marion.

Catherine Chaliier parle de son côté, dans les pas de Levinas, de « la vie orientée par le Dire infini, ou Parole de Dieu, qui habite la matérialité du texte » :

« Si la Thora n'est pas "un genre littéraire parmi d'autres, mais le lieu où, à partir des lettres, des propositions et des verbes, commence une vie", une vie orientée par le Dire infini, ou Parole de Dieu, qui habite la matérialité du texte, elle engage le lecteur - chaque lecteur, dans sa singularité même - à l'inépisable devoir de scruter son écriture, d'écouter son langage, pour que se manifeste cette vie¹. »

Ces constats invitent à interroger Marion à son tour. Sa phénoménologie de la donation, articulée sur une herméneutique du sens des choses (du sens qui gît en elles), ne présuppose-t-elle pas un sens à l'infinie donation dont tout ne se montre pas, mais dont tout ce qui se montre est la manifestation ? La « raison élargie » dont il parle peut accueillir le mystère de l'intelligibilité du monde pour la raison humaine (« le plus incompréhensible c'est que le monde soit compréhensible », disait Einstein). Elle fait « le pont » entre deux modes d'apparaître, celui qui relève de la conscience intentionnelle, extatique, productrice des objets du monde, et la phénoménalité inextatique de la vie qui

¹ CHALIER Catherine, *Les matriarches* (1985), Paris, Cerf (Philosophie Lexio), 2021, p. 11. Elle cite ici entre guillemets Emmanuel Levinas, *Au-delà du verset*, Paris, Minuit, 1981, p. 46.

s'éprouve (Henry). Va-t-elle, comme le suppose Romano, peut-elle aller jusqu'à accueillir le Logos johannique ? Pas que, pour sa part, Romano, en tant que philosophe, se refuse à franchir.

Sans doute est-il une plus large raison, ouverte à cette intelligence de l'esprit et du cœur que mobilise la lecture biblique. Celle qui reconnaît dans des *événements* scripturaires (« *egeneto* », « il advint »), dans des *événements* de parole (« Où est ton frère ? ») ce qui, de source originaire imprenable, lui arrive à lui, lecteur, comme un *donné* qui *fait signe*... vers l'Autre (l'autre-autrui, l'Infini/Dieu). Donné *appelant* celui qui le *reçoit* à vivre de la Vie dont il ouvre en lui la brèche et lui indique la voie de déploiement (la direction de sens).

3d. Le donné et la reconnaissance : une expérience selon les Écritures ?

« Laisser se faire, en confiance », disait Sophie (Gr5p) : laisser se faire ce qui peut advenir dans les échanges entre lecteurs - possiblement, un don plus grand que la somme des apports des uns et des autres. Si comme précédemment noté avec Marion, fécondité du don il y a au sein du groupe biblique, quel rôle joue la *reconnaissance* dans cet effet d'accroissement ? De quelle reconnaissance s'agit-il ?

- La mutualité du don et la reconnaissance du sans prix (Ricœur)

Le *Parcours de la reconnaissance*¹ de Ricœur part du constat de « l'absence d'une théorie de la reconnaissance digne de ce nom » contrastant avec « la cohérence d'une polysémie réglée » patente sur le plan lexical. Ainsi va-t-il en décliner tour à tour la *voix active* : reconnaître quelque chose, quelqu'un, se reconnaître soi-même - reconnaissance de soi qui s'articule sur la phénoménologie de l'homme capable, de dire, de faire, de (se) raconter, d'assumer l'imputabilité de ses actes ; et la *voix passive* : être reconnu par les autres. La *reconnaissance-identification* est la ligne de fond réunissant la polysémie du mot *reconnaissance* : c'est dans mon identité authentique que je demande à être reconnu et la *reconnaissance-gratitude* s'accorde à ceux qui me reconnaissent ainsi. Nous avons souligné (Chap. I), le rôle essentiel, sur le plan psychologique, de la reconnaissance de soi et de ses capacités dans l'estime de soi et dans la restauration de cette dernière chez des personnes fragilisées. C'est ici la manière dont Ricœur couple l'idée de *lutte pour la reconnaissance*² et les *états de paix*³, qui retient notre attention. Sa thèse est la suivante :

« L'alternative à l'idée de lutte dans le procès de reconnaissance mutuelle est à chercher dans des expériences pacifiées de reconnaissance mutuelle, reposant

¹ RICŒUR Paul, *Parcours de la reconnaissance*, Paris, Gallimard (Folio-Essais), 2004. L'ouvrage est cité ci-après sous les initiales PR, suivies du n° de page.

² Lutte analysée, en particulier dans les luttes sociales et du point de la philosophie politique, par Axel HONNETH, *Kampf um Anerkennung* (1992), trad.fr., *La lutte pour la reconnaissance*, Paris, Cerf, 2000.

³ RICŒUR emprunte cette notion à BOLTANSKI Luc, *L'Amour et la Justice comme compétences*, deuxième partie, « Agapè. Une introduction aux états de paix », Paris, Métailié, 1990.

sur des médiations symboliques soustraites tant à l'ordre juridique qu'à celui des échanges marchands ; le caractère exceptionnel de ces expériences, loin de les disqualifier, en souligne la gravité, et par là même en assure la force d'irradiation et d'irrigation au cœur même des transactions marquées du sceau de la lutte. » (PR 341)

Dans le groupe biblique, quelles forces, au cœur même d'une possible lutte pour la reconnaissance de soi, irriguent les échanges et assure une reconnaissance mutuelle pacifiée ?

Dans la culture occidentale les *états de paix* sont connus sous leur dénomination grecque : *philia*, *éros*, *agapè*. Dans le groupe biblique, entre des personnes qui au départ ne se connaissent pas, la *philia* est le fruit de l'action commune, les échanges sont « l'humus » de l'amitié (disait Julien, Gr1c). L'*éros* y est une force non moins importante. Mais à l'opposé de toute conception néoplatonicienne ou gnostique, il s'exprime dans la sensation que « le groupe est devenu un même corps », « chaque personne participant au groupe, nourrit le corps et la cohérence » disait Agnès (Gr1c). Reste que l'*éros*, dans la présence charnelle de l'autre à mes côtés, sa gestuelle, sa voix, sa manière de dire, peut aussi être source d'agacement (cf. François et ses réactions « épidermiques »). L'*agapè* (au sens biblique) est un idéal, difficile pour certains plus que pour d'autres, mais compris comme le seul don véritable qui donne à l'autre de se sentir reconnu en tant que personne. Cet amour sans condition trouve sa première source dans le *hesed* vétérotestamentaire : Catherine Chalié en fait le centre de gravité de la

pensée et de la spiritualité juives¹ et Levinas l'esprit de la Loi. La générosité qui donne à connaître quelque chose de l'amour de Dieu pour l'homme en sa *gratuité* absolue (Claudia, Gr6c) ; cette bonté désintéressée (qui, souligne Marion, ne signifie pas un désinvestissement de la personne) s'oppose assurément à l'idée de rétribution, d'équivalence et de calcul prévalant dans les échanges sociaux et au tribunal de la justice. L'*agapè* s'oppose tout autant à l'*éros* platonicien, en rejoignant chez nos témoins l'amour de l'autre, reconnu dans la spiritualité inhérente à son être de chair et d'esprit et qui s'exprime dans les rencontres vraies entre humains (Benoît, Gr8p ; Grégoire, Gr6c).

Mais si l'*agapè* se distingue de toutes les autres figures des états de paix, c'est avant tout parce qu'elle ne requiert ni n'attend de don en retour - et du même coup reçoit plus qu'elle ne donne (cf. France, Gr4c, dans ses rencontres avec les meurtris de la vie).

« Du risque pris sans condition, disait Marion, peut surgir un gain. » Dans le groupe biblique, au moment où chacun s'expose en risquant sa parole, la reconnaissance de la relation de confiance mutuelle assure le sentiment de sécurité communautaire où se risquer devient possible (« même si on dit des bêtises, c'est pas grave », disait Simon, Gr7c).

Pour cette raison, plutôt que parler de *réciprocité*, Ricœur plaide en faveur de la notion de « *mutualité* des rapports entre acteurs de l'échange » (PR

¹ Cf. CHALIER Catherine, *La gravité de l'amour. Philosophie et spiritualité juives*, Paris, PUF (Chaire Étienne Gilson), 2016.

360¹). Les échanges de dons ne sont ni l'ancêtre archaïque, ni le substitut des échanges marchands, ils se situent sur un autre plan : celui du *sans prix*. « Ce serait la qualité de la relation de reconnaissance qui conférerait sa signification à tout ce qu'on nomme *présents* » (PR, 365) : une reconnaissance qui s'investit dans le geste plus que dans les mots, précise Ricœur. Dans le groupe biblique, elle s'investit dans la prise de risque renouvelée, dans le don de sa présence à l'autre, de son écoute, dans la valorisation de sa parole, dans le respect de ses silences. C'est cette phénoménologie du *don* qu'il convient de mettre en lien avec l'*agapè* qui n'attend pas de retour :

« Elle peut se faire attente d'une surprise, mettant le second don dans la même catégorie affective que le premier, ce qui fait de ce second don autre chose qu'une restitution. Au lieu de l'obligation à rendre, il faut parler, sous le signe de l'*agapè*, de réponse à un appel issu de la générosité du don initial. » (PR 374)

De même que la phénoménologie de la *donation* de Marion pose le primat de la réception, dans la triade maussienne (*donner-recevoir-rendre*) Ricœur pose le *recevoir* comme essentiel. La qualité de la *réception* commandée par l'*éthique de la gratitude* fait la valeur incommensurable du *présent* (du « cadeau », disent nos témoins). Avec le temps pour rendre, lui aussi sans mesure, la dynamique liant la réception dans la reconnaissance-gratitude du sans prix et l'appel à répondre avec la même générosité est la marque de

¹ RICŒUR s'appuie ici sur HENAFF Marcel, *Le prix de la vérité. Le don, l'argent, la philosophie*, deuxième partie « L'univers du don », Paris, Seuil, 2002 ; la « reconnaissance mutuelle symbolique » est, dit Ricœur, la réponse à l'énigme que Marcel Hénaff nomme « énigme du don réciproque cérémoniel » (PR 361).

l'*agapè*. Sans doute la lutte pour la reconnaissance demeure-t-elle, du moins...

« La lutte pour la reconnaissance reste peut-être indéterminable : du moins les expériences de reconnaissance effective dans l'échange de dons, principalement dans leur phase festive, confèrent à la lutte pour la reconnaissance l'assurance que la motivation qui la distingue de l'appétit de pouvoir, et la met à l'abri de la fascination par la violence, n'était ni illusoire, ni vaine. » (PR 378)

Il semble bien que ce soit cette « clairière » pacifiée que nos témoins viennent chercher dans les rencontres de leur groupe biblique.

- L'appel, le don originaire et la gratitude (A. Caillé, C. Chalié)

Montrer, à partir et au-delà de l'*Essai sur le don* de Marcel Mauss, que « le paradigme du don » offre une alternative à la vision économiste dominante et permet de « comprendre notre condition humaine et sociale dans toute sa complexité », tel est le but d'Alain Caillé et de la *Revue du MAUSS*¹. Cette réflexion le conduit à une « extension du domaine du don » dont je retiens deux apports, complétant ou corroborant les analyses précédentes.

¹ Mouvement anti-utilitariste en science sociale, créé en 1980. Sans attache institutionnelle, il fédère des chercheurs de disciplines différentes (anthropologues, sociologues, psychologues, historiens, philosophes) ralliés à l'idée du paradigme du don comme « opérateur de traduction » entre les différentes écoles en sciences sociales et humaines. Au *Bulletin du MAUSS* a succédé la *Revue du MAUSS* (1988-1992), devenue depuis 1993, *Revue du MAUSS semestrielle*, qui bénéficie du réseau de diffusion des éditions La découverte. Pour l'historique et les fondements du MAUSS, voir Alain CAILLÉ, Philippe CHANTAL, Stéphane DUFOIX, Frédéric VANDENBERGHE (dir.), *Des sciences sociales à La science sociale. Fondements anti-utilitaristes*, Paris, Le Bord de l'eau, 2018 (Actes du colloque international organisé à Cerisy-la-Salle, en 2016) ; et CAILLÉ Alain, *Extensions du domaine du don. Demander-donner-recevoir-rendre*, Paris, Actes Sud, 2019. Ce dernier ouvrage, *Extensions du domaine du don*, est cité ci-après sous le signe EDD suivi du n° de page.

1. Le concept d'*adonnement*. Cette façon de « se donner à la tâche à accomplir » (d'artisanat, de création, de service, de sport, de recherche...), cette forme de générosité qui ne compte pas son temps, cette implication génératrice d'énergie, renvoie, dit Caillé, au mouvement même de la vie, au devenir sujet :

« Je propose de parler d'*adonnement* pour désigner cet engagement dans ce que la philosophe H. Arendt rangeait, elle, sous le registre de l'action, la capacité à faire advenir quelque chose de nouveau, du jamais vu, du jamais ouï, par quoi se manifeste la capacité des humains à se montrer aux autres dans leur singularité, à devenir sujets. » (EDD 40-41)

Cet *adonnement* à la tâche, avec tout ce qu'il signifie de passion, contribue à fédérer le groupe biblique, en mettant les désirs en convergence autour des mêmes objets culturels et vers des buts partageables : passion du texte/de la « Parole », passion du questionnement, passion personnelle non déliée du don à autrui - prête à l'entraide pour faire « équipage » solidaire (disait Julien, Gr1c) dans une recherche commune.

2. L'élargissement de la triade maussienne (donner-recevoir-rendre). Elle devient chez Caillé devient « demander-donner-recevoir-rendre ». Dans le groupe biblique, la *demande*, c'est celle de la reconnaissance de lui-même que l'autre m'adresse implicitement en retenant mon attention (attitude à laquelle Étienne, Gr6c, est si sensible et qui oblige à une réponse *ajustée*). Le don de mon *écoute* est la première et essentielle réponse à l'appel de l'autre où je me reconnais responsable de la place de chacun dans le groupe (Georges, Gr5p, attentif à ceux qui n'osent pas parler). Appel à être gardiens les uns des autres (dirait Amado Levy-Valensi). Réponse à un don qui est un

appel : celui du Visage de l'autre (Levinas) en sa radicale singularité, phénomène saturé de sens, événement d'une donation adressée (Marion) et qui dans ma réponse (la qualité de la relation instaurée avec lui) peut donner à l'autre de se reconnaître lui-même comme *don*.

En tant que philosophe, Augustin Mutuale retrouve cette thématique du « moi comme don » chez Kierkegaard pour qui, dit-il, « le moi doit procéder de Dieu pour réaliser sa propre synthèse et devenir un vrai moi¹ ». Ainsi que le rappelle Mutuale, l'idée du moi créé comme don librement donné était déjà celle de saint Augustin. Sa prière est réponse à Celui qui l'appelle, depuis toujours le devance, et dans l'absolue gratuité de sa bonté lui a donné d'être ce qu'il est :

« Je t'appelle, ô mon Dieu, ô ma Miséricorde, / Car c'est toi qui m'as fait, / Tu ne m'oubliais pas, quand même je t'oubliais. / Je t'appelle en mon âme, / Par le désir que tu lui inspires, / Tu la prépares à te recevoir. / Maintenant je t'appelle. Ne m'abandonne pas, / Toi qui as devancé mon appel, et pressé, / Par force appels de tout mode, / De t'entendre de loin, de revenir vers toi, / Et de t'appeler, toi qui m'appelais ! / Seigneur, / Tu as effacé tout le mal de mes démérites, / Pour ne pas payer de retour l'œuvre / De mes mains qui m'ont fait m'éloigner de toi. / Et tu as devancé tout le bien, de mes mérites, / Pour rétribuer l'œuvre de tes mains qui m'ont fait : / Avant même que je fusse, toi, déjà, tu étais ; / Je ne méritais pas que tu m'accordes l'être ; / Et voici que je suis : ta bonté devança / Tout ce que tu m'as fait, tout ce dont tu m'as fait². »

L'amour est louange et gratitude pour « la générosité du don initial »

¹ MUTUALE Augustin, « Le moi comme don », dans *De la relation éducative. Pédagogie, éthique, politique*, Paris, Téraèdre, 2017, p. 169.

² SAINT AUGUSTIN, *Les Confessions*, Livre XIII, Prologue, trad. de Patrice Cambronne, Paris, Gallimard (La Pléiade), 1998, p. 1086.

(disait Ricœur) qui est ici le don de soi-même par le Créateur. Pour le croyant, le mystère de la *personne* humaine, en son unicité, a sa source en Dieu.

Les traditions juive et chrétienne n'ont cessé d'interroger, d'une époque à l'autre, le statut de cette créature plongée dans l'univers des vivants et distincte de tous les vivants : l'homme créé « à l'image » (*tselem*) de Dieu (Gn 1,26.27)¹. Le mot réapparaît en Gn 9,6, à propos de l'interdit du meurtre, dès l'alliance noachique.

Rabbi Haïm de Volozine (rabbin lituanien du XVIII^e auquel Levinas se réfère) dit :

« Avec un seul tampon à leur effigie les rois font de multiples pièces de monnaies toutes semblables, mais le Saint béni-soit-il, avec le tampon imposant de son image crée des uniques dans leur genre². »

Ainsi le *tselem*, sceau de l'Unique qui fait l'irréductible *unicité* de chacun/e, marque en l'homme d'une origine imprenable, excluant toute prétention d'autocréation, a-t-il été compris comme la marque de l'Infini dans le fini, en sa chair même. Pour le Maharal de Prague (XVI^e), créé à l'image de Dieu, l'homme est aimé de Dieu. Préféré à qui ? À l'ange ! Car l'ange ne connaît pas la corporéité, dit-il en substance, tandis que l'homme reçoit dans son corps la force immatérielle du *tselem*³. Et se savoir créé à l'image de Dieu,

¹ Cf. notamment, COMMISSION THÉOLOGIQUE INTERNATIONALE, « Communion et service : la personne humaine créée à l'image de Dieu » (2004), dans *Documents 2 (1986-2009)*, éd. G. EMERY, Paris, Cerf (Documents d'Église), 2013, p. 339-484.

² Cité par LEVINAS dans *Entre nous*, *op. cit.*, p. 225.

³ Dans son *Derek Haïm (Chemin de vie)*, commentaire du *Pirqué Avot (Traité des Pères)*. Voir, à ce propos, Moïse MAÏMONIDE, RACHI, RABBENOU YONA, LE MAHARAL DE PRAGUE, HAÏM DE VOLOZINE, *Commentaires du Traité des Pères*, trad. de l'hébreu et annoté par Éric Smilévich, Paris, Verdier (Verdier/Poche), 2010.

se savoir aimé l'oblige. À quoi ? Réponse : « Tu aimeras le Seigneur ton Dieu de tout ton cœur, de toute ton âme, de toute ta force » (Dt 6,5) ; « Tu aimeras ton prochain comme toi-même » (Lv 19,18 ; Mt 22,36-37). Pour Ricœur, c'est dans « la similitude de deux commandements pour lesquels l'amour lui-même *oblige* dans la différence et la communauté de ses deux objets, le Très Haut et le prochain » que « l'*imago Dei* trouve son plus solide ancrage¹ ».

Que l'on soit croyant ou non, les relations interpersonnelles mettent en jeu, sur le plan éthique, un inappropriable qui appelle la reconnaissance de l'autre-autrui en son irréductible altérité.

Là « on se sent accueilli comme on est » (Séraphine, Gr6c), et l'on peut « s'accueillir soi-même » (Stéphane, Gr5p). Dans l'accueil mutuel ne se donne que du *singulier*, ce qui fait que chacun est lui et nul autre. Dans la simplicité d'être soi (autant que faire se peut), dans la nudité de la parole où il se livre, le *Je* appelle le *Tu* : « C'est l'autre *Je* », dit A. Mutuale, proche ici de Martin Buber, « c'est l'autre avec ses ressemblances et ses différences, qui nous appelle et nous captive² ». Il ne s'agit pas ici d'*échanges* de dons. C'est précisément en tant qu'il est *inéchangeable* que l'autre m'appelle et ce faisant me convie à la reconnaissance du plus singulier de moi-même. « Éthiquement parlant », dit encore Mutuale (psychologiquement parlant aussi) :

« C'est le manque de maturité qui enferme dans le *Moi-Je* et fait que l'appel n'est pas entendu. Le *Tu* a comme premier effet de faire quitter le lieu du *Je* et de sortir l'humain de l'enfermement, du repli du *Je* qui ne se déploie pas³. »

¹ RICŒUR Paul, « Une obéissance aimante », dans *Penser la bible*, op. cit., p. 177.

² MUTUALE Augustin, *De la relation éducative*, op. cit., p. 172.

³ *Ibid.*, p. 172-173.

Le sentiment de gratitude, dans le groupe biblique, relève de la reconnaissance du don reçu de l'autre dans la singularité de sa réception du texte. Elle relève de la reconnaissance d'un donné qui, à travers l'autre, vient de plus haut : Stéphane (Gr5p), comme Suzanna (Gr2c), « rend grâce » pour ce qui arrive à l'autre dans sa lecture. Elle relève de la reconnaissance *de* et *pour* ces moments d'intense communion où un Autre s'est rendu présent - l'« Esprit » (Claude, Gr1c), la « grâce » (Pascal, Gr5p), « Dieu », Christ parmi nous (Claire, Gr4c).

« N'avions-nous pas le cœur brûlant lorsqu'il nous parlait ? » (Lc 24,32) Comme pour les témoins d'Emmaüs, la *reconnaissance* se fait après coup, lorsque l'émotion, l'*é-motion* (*emovere*) éprouvée se comprend comme une (co)naissance à une vérité que les cheminants des Écritures n'auront jamais fini de connaître.

La mutualité du don induit une reconnaissance réciproque. Mais il est un don sans réciprocité possible : un « donné originaire qui, dit Catherine Chalier, place chacun(e) dans une asymétrie ineffaçable vis-à-vis de ceux qui nous précèdent¹ ». La gratitude est ici *consentement* à l'égard de cette donation : celle de la vie.

« Cette donation originelle qui est celle d'une unicité - le fils ne coïncide pas avec le père - place d'emblée ce fils en position de frères d'autres unicités à ses côtés, mieux encore en face de leurs visages². »

¹ CHALIER Catherine, *Découvrir la gratitude. Au risque de l'asymétrie*, Paris, Bayard, 2020, p. 207.

² *Ibid.*, p. 212. Elle se réfère ici à Levinas, *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité* (1961), Paris, Biblio Essais, 1990, p. 189 et 236.

Ainsi la reconnaissance, dans la double acception du terme (identification, gratitude), nous conduira-t-elle à considérer la manière dont l'être relationnel singulier s'inscrit et élabore sa propre singularité dans un *temps* intergénérationnel et dans un *espace* de liens où il se reconnaît et reconnaît l'autre de même appartenance (une filiation spirituelle, une même famille humaine). La question de la transmission-filiation, centrale dans le rapport à la Bible, rejoint des questions anthropologiques et éducatives qui seront l'objet de notre chapitre V et dernier.

Dégageons pour l'heure quelques-unes des conditions incontournables d'une *reliance génératrice*, que ce parcours de relectures philosophiques des expériences de nos témoins permet de poser.

Les conditions herméneutiques et intersubjectives d'une reliance génératrice. Inconditionnelle et conditionnée, l'hospitalité comme demeure et comme chemin

Si je place les conditions herméneutiques et intersubjectives d'une *reliance génératrice* sous le signe de « l'hospitalité inconditionnelle et conditionnée », en rendant ainsi hommage à Jacques Derrida, c'est avec la pleine conscience du goût du paradoxe chez celui qui n'a cessé de se confronter à une altérité débordant tout système conceptuel. La « déconstruction » philosophique est inséparable chez Derrida de l'exigence de « frayer des passages, toujours à inventer, à la justice et à l'amitié, à l'hospitalité et à la responsabilité, à la vie toujours en excès de soi » : l'incessante interrogation allant de pair avec une

affirmation « qui procède d'un amour inconditionnel de la vie », « un amour ouvert à toutes les venues¹ ».

Reliance (lire, lier, relire, relier, se relier, se sentir relié) : l'effet possiblement *générateur* de ces mises en relation interroge le rapport au texte, à soi-même, à l'autre, à ce qui arrive.

Concernant l'autre-autrui, l'hospitalité commence-t-elle par interroger l'arrivant ? (Quel est ton nom ? D'où viens-tu ?) ; « ou bien l'hospitalité commence-t-elle par l'accueil sans question ? » :

« Donne-t-on l'hospitalité à un sujet ? À un sujet identifiable ? À un sujet identifiable par son nom ? À un sujet de droit ? Ou bien l'hospitalité se *rend-elle*, se *donne-t-elle* à l'autre avant qu'il ne s'identifie, avant même qu'il ne soit (posé comme, ou supposé) sujet, sujet de droit et sujet nommable par son nom de famille, etc.² ? »

Tel est le type de questions dérangelantes que s'ingénie à poser Derrida. Mais Abraham demande-t-il jamais leurs noms aux inconnus arrivant à Mamré (Gn 18) ? Tous les termes employés par Derrida viennent creuser l'écart entre une hospitalité inscrite dans un cadre de références normé et ce qu'il appelle *l'hospitalité inconditionnelle*. Celle que pointe le « avant que » : une hospitalité *déjà* donnée, *avant* tout prérequis, passeport et conditions, une hospitalité de totale ouverture à l'inconnu qui vient. En tant que principe (qui n'élimine pas les difficultés et contradictions), *l'hospitalité inconditionnelle*

¹ GUIBAL Francis, *Veilleurs aux frontières. Bergson-Rosenzweig, Girard-Ricœur-Chalier, Derrida-Nancy, Castoriadis-Stanguennec*, Namur, Paris, Lessius (Donner raison, Philosophie), 2018, p. 92 et 91.

² DERRIDA Jacques, « Question de l'étranger, venue de l'étranger », *Quatrième séance (le 10 janvier 1996)*, dans Anne DUFOURMANTELLE invite Jacques DERRIDA à répondre De l'hospitalité, Paris, Calmann-Lévy, 1997, p. 31 (c'est Derrida qui souligne).

régit les relations intersubjectives dans les groupes bibliques étudiés. Une hospitalité donnée sans préalables, accueillant l'arrivant en tant que *personne* (comme il est, d'où qu'il vienne, quelle que soit son histoire, quel que soit son « bagage » ou pas) ; accordant à chacun un égal droit à la parole et au silence ; le même prix à sa parole, fût-il l'ouvrier de la onzième heure.

La même hospitalité inconditionnelle prévaut dans la relation au texte : une hospitalité qui ne fait pas le tri entre ce qui me dérange et ce qui me convient, qui accueille le texte comme il est, comme il s'offre à lire dans sa version finale (quelle que soit son histoire rédactionnelle).

Dans la relation à l'autre et au texte, l'hospitalité inconditionnelle, faite d'écoute entière et de disponibilité à l'imprévu est la condition d'un déplacement. Seule l'ouverture à l'événement (le donné qui vient d'un autre) me fait *advenant* à un autre moi-même, à une autre vision des choses. *Hospitalité étonnée*, qui questionne les fausses évidences ; hospitalité *surprise*, accueillant le « cadeau » inattendu que me fait l'autre, fût-ce en déstabilisant mes représentations. *Hospitalité*, après coup *questionnante*, mais d'abord *accueil* de ce qui m'arrive et qui va mettre en travail. *Hospitalité de nouveau étonnée*, par-delà la mise en question, retrouvant la fraîcheur post-critique, dirait Ricœur, « l'émerveillement » de vieux textes qui me parlent au présent.

Mais, il y a un « mais ». Dans la cité humaine, dit Derrida, l'hospitalité n'est pas séparable du *droit* à l'hospitalité. Il y des normes, des règles, des droits et devoirs, « tout se passe comme si l'hospitalité inconditionnelle était impossible ». Telle est l'insoluble aporie : il y a *la loi* au-dessus *des lois*,

transgressive par définition, et cette loi inconditionnelle a besoin des lois conditionnelles, « elle les requiert d'une exigence constitutive », sauf à demeurer « abstraite, utopique, illusoire¹ ».

Dans un groupe biblique, cette hospitalité biface, *conditionnée et inconditionnée*, est le lieu même d'une *reliance génératrice*. Il n'y a « génération », libération et accroissement du sens, accroissement humain et spirituel, individuel et collectif, que dans la mesure où l'hospitalité inconditionnelle demeure le principe actif (le souffle inspirateur, le levain) des pratiques concrètes. Réciproquement, l'hospitalité conditionnelle, à savoir le « Pacte » liant lecteur et texte et lecteurs entre eux, le « Pacte de lecture partagée » et ses règles n'ont de sens que dans la mesure où ils donnent à vivre l'hospitalité inconditionnelle qui les déborde en sa *gratuité*.² Dans l'alliance entre la *liberté* d'interprétation et la *fidélité* au texte, l'obéissance (amoureuse) au texte est le ressort d'une appropriation créative, à la fois conditionnée et indéterminée : une œuvre de lecture à chaque fois unique, en *réponse* aux sollicitations du texte lui-même. Dans le groupe de lecteurs, seul l'accueil de la diversité des voix (des réceptions singulières) permet de déployer des potentialités de sens du texte, de le libérer et de se libérer soi-

¹ DERRIDA Jacques, « Pas d'hospitalité », *op. cit.*, p. 75.

² À cet égard, ce n'est pas sans « réserve » que Derrida emploie la notion kantienne d'*impératif catégorique* à propos de l'hospitalité inconditionnelle. Le don de l'hospitalité, comme tout don, ne saurait être de l'ordre de la dette à payer, ni du devoir : « Si on peut penser cela, ce serait donc une loi sans impératif, sans ordre, sans devoir. Une loi sans loi, en somme. Un *appel* qui mande sans commander. Car si je pratique l'hospitalité par devoir (et non seulement en conformité avec le devoir), cette hospitalité d'acquiescement n'est plus une hospitalité absolue, elle n'est plus *gracieusement* offerte à l'autre, une hospitalité *inventée* pour la *singularité* de l'arrivant, du visiteur inopiné. » (*Ibid.*, p. 77, c'est moi qui souligne)

même d'interprétations figées. Le rapport au texte biblique et le rapport à l'autre dans le groupe biblique relèvent du même enjeu : celui d'une hospitalité, inconditionnelle et conditionnée, factrice d'un monde d'expérience partagé dont cette hospitalité est à la fois la *demeure* et le *chemin*.

Demeure pour un cheminement personnel inscrit dans le temps : la qualité du climat relationnel dans le groupe est la demeure sécurisée, l'îlot de sens, hors espace-temps mondain, où la confiance permet de risquer sa parole, où chacun peut s'accueillir lui-même avec ses doutes et ses fragilités, prendre le temps des questions essentielles, avoir le temps d'avancer à son rythme. Le temps est pour Derrida le don par excellence :

« La différence entre un don et toute autre opération d'échange pur et simple, c'est que le don donne le temps. *Là où il a don, il y a le temps*. [...] La chose n'est pas dans le temps, elle est le temps ou elle a le temps, ou plutôt elle demande à avoir le temps, à donner ou à prendre le temps - et le temps comme rythme, un rythme qui n'advient pas à un temps homogène, mais qui le structure originairement¹. »

Demeure pour un cheminement collectif inscrit dans une histoire : fondée sur l'écoute réciproque et la reconnaissance mutuelle du don que fait chacun de sa réception, l'hospitalité entre lecteurs réunis par le texte et invités dans son monde est la Maison hospitalière où la communauté se construit dans l'appropriation d'un héritage dont les textes mis en voix ouvrent les portes et fenêtres à une aventure du sens partagée. La communauté ne cesse de se

¹ DERRIDA Jacques, *Donner le temps 1, La fausse monnaie*, Paris, Galilée, 1991, p. 59-60 (c'est Derrida qui souligne).

construire dans l'interprétation de textes où se donne à vivre et à connaître aux interprétants quelque chose d'un *don* qui les relie et les implique, chacun et ensemble, dans une histoire rythmée par des événements, des donnés transformateurs.

Demeure ouverte à l'imprévisible : événement de l'émotion qui surgit, événement de la trouée lumineuse d'une compréhension nouvelle, avènement d'une « œuvre » de lecture inédite en résonance avec la poétique biblique, inattendu de la parole de l'autre, inattendu de Dieu, événement collectif d'une intense communion. Autant de donnés dont la fécondité suppose une hospitalité mutuelle d'hôtes accueillants/accueillis, faite de reconnaissance réciproque, une réceptivité ouverte au non programmable, et pour des croyants l'accueil (la reconnaissance) de l'hôte divin qui s'improvise parmi eux.

Mais l'événement peut être l'effraction de cet autre visiteur, nommé Inconscient. Le texte peut toucher au dépourvu un fond obscur en moi, la confrontation à l'autre dans le groupe peut réveiller l'*agôn* de la reconnaissance de soi et ses enjeux de pouvoir, le collectif peut être captif à son insu :

« Dès que se constitue un ensemble, qui prétend toucher l'ensemble de ce qui fait l'humain, me disait Maurice Bellet, cet ensemble produit son inconscient spécifique. Autrement dit, le Surmoi a toujours son importance spécifique, et si vous restez au niveau individuel, vous risquez de louper ça ! L'inconscient spécifique n'est pas un contenu, c'est un processus. » (E2.Gr1c. 14,23-27)

Le prochain chapitre accueillera cet hôte inconnu dont les ressources peuvent aussi surprendre. L'éthique qui place la question de l'Autre au cœur

de la relation se doit de prendre en compte les dimensions inconscientes qui la traversent de bout en bout (dans l'intra-, l'inter- et le trans-subjectif).

INDEX DES AUTEURS CITÉS FICHER 2

- AMADO LEVY-VALENSI É., 14,
 120-123, 125, 127, 129, 219
 AMBROISE de Milan, 51
 ARENDT H., 82
 ARÉNES J., GIBERT P., 93
 AUDI P., 176
 AUGUSTIN saint, 220
 AUSTIN J. L., 76
 BANON D., 31, 110, 120
 BARTES R., 142
 BEAUCHAMP P., 41, 96
 BEIRNAERT L., 47
 BELLET M., 47, 93
 BENADMON M., 124
 BENOÎT XV, 47
 BENVENISTE É., 76
 BERGER Ge., 47
 BILLON G., 46
 BLANCHOT M., 139
 BLONDEL M., 45
 BOKOBZA H. É., 125
 BOLTANSKI L., 214
 BORI Pier Cesare, 7
 BOURION O., 55, 134
 CAILLÉ A., 15, 218, 219
 CAILLÉ A., CHANTAL Ph.,
 DUFOIX St., VANDENBERGHE
 Fr., 218
 CAPELLE/CAPELLE-DUMONT,
 Ph., 59, 93, 197
 CAPELLE-DUMONT Ph., COHEN-
 LEVINAS D., 95
 CÉLINE L.-F., 80
 CERTEAU M. de, 128, 129, 133,
 139
 CHALIER C., 15, 212, 215, 218, 223
 CHANGEUX J.-P. , 183
 CHARLES M., 133
 CHRÉTIEN J.-L., 49, 95, 131
 COMMISSION BIBLIQUE
 PONTIFICALE, 48
 CONGAR Y., 40
 CORBIN A., COURTINE J.-J.,
 VIGARELLO G., 186
 DERRIDA J., 15, 210, 224-228
 DESCARTES R., 46, 84, 119, 161,
 179
 DIAMOND J., 105
 DILTHEY W., 59, 60, 75,77
 DOLTO Fr., 47
 DUMONT J.-N., 192
 ECO U., 136, 137
 ELLUL J., 199
 ÉRASME, 46
 ESLIN J.-Cl., CORNU C., 17
 FASSE G., 68
 FERNANDEZ A., 47
 FICHTE J. G., 84
 FISH S., 136
 FLOURNOY Th., 46
 FOUCAULT M., 68
 FREGE G., 77
 FREUD S., 47, 68, 69, 70, 84, 91, 93,
 102, 104, 108, 122

- GADAMER H.-G., 71, 74, 75, 77, 78, 205, 209
 GEFFRÉ Cl., 43, 44, 49, 50
 GIBERT P., 49, 94
 GRÉGOIRE LE GRAND saint, 7
 GREISCH J., 131, 138, 142, 146
 GRONDIN J., 59, 62, 68, 209, 210
 HAUDEBERT P., 125
 HÉBERT G., 58
 HEIDEGGER M., 13, 58-71, 77, 80, 91, 116, 120, 161, 167, 170, 173, 184, 185, 202, 209
 HEINE H., 26
 HENAFF M., 216
 HENRY M., 14, 160, 176-191, 200, 201, 202, 203, 206, 207, 208, 209, 210, 211, 212
 HÖLDERLIN Fr., 139
 HONNETH A., 214
 HORVILLEUR D., 24
 HULST Mgr. d', 44
 HUSSERL., 60, 71, 77, 84, 144, 161, 184, 200, 201
 ISER W., 136
 JASPERS K., 68
 JAUSS H. R., 136
 JONAS H., 159
 JUNG C. G., 67
 KAFKA Fr., 142
 KANT E., 84, 94, 201
 KIERKEGAARD S., 60, 101
 KNUTH D. E., 137
 KÜHN R., 180
 LACOCQUE A., RICOEUR P., 42
 LAPLANCHE F., 45
 LATHUILLIÈRE P., 49
 LE BOULLUEC A., 49
 LE ROY É., 44
 LEFÈVRE d'ÉTAPLES, 46
 LEIBNITZ G. W., 70
 LÉON XIII, 44
 LEVINAS E., 13, 14, 31, 35, 36, 55, 88-120, 123, 126, 128, 129, 130, 140, 146, 210, 212, 215, 219, 221, 223
 LOISY A., 44
 LONGNEAUX J.-M., 178
 LUBAC H. de, 46, 50, 51, 52
 LUTHER M., 37, 38, 39, 40, 41, 42, 54, 103
 MACINTYRE A., 86
 MAHARAL DE PRAGUE, 221
 MALLARMÉ St., 139
 MANGUEL A., 140, 141, 142
 MARCEL G., 68
 MARION J.-L., 14, 192-200, 201-205, 206, 207, 209, 210, 211, 212, 213, 216, 217
 MARROU H.-I., 46
 MAUSS M., 193
 MOLTSMANN J., 100, 102
 MONTAIGNE M. de, 5
 MOSÈS St., 27, 31-35, 43
 MUTUALE A., 66, 170, 219-220, 222
 NABERT J., 68, 70, 174
 NEHER A., 14, 110, 114, 152, 153
 NIETZSCHE Fr., 84
 ORIGÈNE, 50, 54, 156
 OUAKNIN M.-A., 36, 147, 158, 159, 173
 PARFIT D., 88
 PARMENTIER É., 38, 39, 55
 PATLAGEAN É., 49
 PEIRCE Ch. S., 136
 PFISTER O., 47
 PICHON Chr., 125
 PIE X, 44

- PIE XII, 45, 47
 PIERRON J.-Ph., 130
 PIERRON J.-Ph., SCHUMACHER
 B. N., ZIELINSKY A., 130
 POUPARD B., KAHN J., 56
 RABBI HAÏM DE VOLOZINE, 221
 RABBI YISHMAËL, 35
 RASHI, 33, 34, 152
 REICHELBERG R., 152, 153
 RIAUD J., 125
 RIBARNE Ph. d', 49
 RICŒUR P., 13, 14, 15, 17-21, 28-
 34, 42, 58, 67-109, 112, 114, 118,
 122, 126, 127, 133, 140, 142, 143-
 145, 148, 150, 160, 169, 174-175,
 180, 183, 185, 188, 189, 209, 213-
 217, 220, 221, 226
 RILKE M. R., 11, 139, 146
 RIQUIER C., 94
 ROMANO Cl., 14, 160-170, 171,
 174, 181, 182-188, 190, 191, 195,
 196, 197, 199, 201, 206, 210, 211,
 212, 213
 RÖMER Th., 28, 29
 ROZENZWEIG Fr., 118
 SAVON H., 51
 SCALINGER J.-J., 46
 SCHLEGEL J.-L., 49
 SCHLEIERMACHER Fr., 59, 77
 SEARLE J. R., 76
 SHAKESPEARE, 165
 SIMON R., 46
 SOULETIE J.-L., GAGEY J., 58
 SPINOZA B., 46, 70
 SZWARC S., 121
 TAYLOR Ch., 86, 87
 WÉNIN A., 56, 93, 158