

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°
31.3

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 3

Le groupe biblique, espace-temps multi-relationnel transformateur.

Une vision du développement humain
(Seconde partie, Chap. V, et Conclusion)

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 de la Première partie

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 PARTAGÉE QUI TRANSFORMENT LES CHEMINANTS DES ÉCRITURES

Introduction

SCRIPTURA CUM LEGENTIBUS CRESCIT... ET RÉCIPROQUEMENT

Selon quels processus ? À quelles conditions ?

CHAPITRE IV

LA LECTURE TRANSFORMATRICE, UNE AVENTURE RISQUÉE

Les conditions herméneutiques et intersubjectives d'une reliance génératrice : inconditionnelle et conditionnée, l'hospitalité comme demeure et comme chemin

INDEX DES AUTEURS CITÉS FICHER 2

Fichier 3

CHAPITRE V : LE GROUPE BIBLIQUE, ESPACE-TEMPS MULTI-RELATIONNEL TRANSFORMATEUR. UNE VISION DU DÉVELOPPEMENT HUMAIN	5
<i>V.I. Homo viator cum legentibus crescens : quel est ton voyage ?</i>	
<i>Approches anthropologiques, psychanalytiques et psycho-spirituelles</i>	9
<i>Retour sur les témoignages et questions</i>	9
<i>1a. Enjeux contemporains de la filiation (J. Arènes)</i>	10
<input type="checkbox"/> La condition filiale, un complexe tridimensionnel, une dynamique temporelle	11
<input type="checkbox"/> Mutations actuelles. Crise de la transmission, crise du sujet, crise de la temporalité	21
<i>1b. Rôle du groupe biblique dans ce contexte ?</i>	33
<input type="checkbox"/> Une niche de sens	34
<input type="checkbox"/> Un lieu où (ré)habiter le temps. Archè et devenir	37
<input type="checkbox"/> Un espace-temps où approfondir une filiation spirituelle	39
<i>1c. Le possible voyage intérieur du lecteur, en Bible partagée. Lectures psychanalytiques de la Bible et travail de filiation</i>	46
<input type="checkbox"/> Aller vers soi. Destin et destinée	47
<input type="checkbox"/> Se perdre pour se trouver... changé. En-bas et renaissance	60
<input type="checkbox"/> La foi au feu de la psychanalyse, la foi qui résiste	67
<i>1d. Un insaisissable qui persiste à se dire</i>	74
<input type="checkbox"/> Le psychologique et le spirituel, des relations revisitées (Meissner, Vergote, Arènes)	75
<input type="checkbox"/> Le fond originaire et l'émergence (Arènes, Amado Levy-Valensi, Henry)	83
<i>Dans le groupe biblique, vivre et penser ce qui fait vivre : les dynamiques constitutives d'une reliance génératrice</i>	105

V.2. Un groupe biblique en chemin. Approches éducatives et éthiques	112
<i>Reformulation des enjeux éducatifs et nouvelles questions :</i>	112
2a. <i>Le groupe biblique, une alliance dans un but commun</i>	116
<input type="checkbox"/> Action et transformation, faire et se faire (J.-M. Barbier)	116
<input type="checkbox"/> Alliance consciente et inconsciente. Des forces de cohésion et des risques (R. Kaës)	127
2b. <i>Le dispositif médiateur d'une reliance génératrice</i>	138
<input type="checkbox"/> Un espace-temps transitionnel, créatif et instituant (D. Winnicott, F. Oury)	139
<input type="checkbox"/> Un écosystème complexe (E. Morin) : de l'« entre », de l'autre, de l'indéterminé	149
<input type="checkbox"/> Un Tiers-lieu de « relations de résonance » (H. Rosa)	160
Récapitulatif des conditions : octogonale pour une alliance féconde	165
2c. <i>La relation éducative, co- et auto-éducative</i>	170
<input type="checkbox"/> Fonctionnement de groupes, figures d'« animateurs » et situations problématiques	171
<input type="checkbox"/> Déontologie et coveillance. Une éthique du Serviteur et du Répondant	185
<input type="checkbox"/> Disposition intérieure pour un chemin de croissance	198
V.3. Une chercheuse chemin faisant.	
<i>Le voyage intergroupe d'une observatrice participante et la genèse d'un concept</i>	207
<input type="checkbox"/> L'altérité des cultures et la rencontre singulière	207
<input type="checkbox"/> Le Maître, la mort, la vie	213
<input type="checkbox"/> La dé-coïncidence d'où vient l'art... d'exister	217
Conclusion de la seconde partie	
LA RELIANCE GÉNÉRATRICE, UN CONCEPT TRANSFÉRABLE ?	221
CONCLUSION	
LE GROUPE BIBLIQUE, LABORATOIRE D'UNE COMMUNAUTÉ DE SENS OUVERTE OÙ LIRE, RELIER, TISSER ET PENSER LES LIENS QUI FONT CROÎTRE EN HUMANITÉ	229
SOURCES PRIMAIRES	255
INDEX DES AUTEURS CITÉS FICHER 3	258
BIBLIOGRAPHIE	261

CHAPITRE V

LE GROUPE BIBLIQUE, ESPACE-TEMPS MULTI-RELATIONNEL
TRANSFORMATEUR. UNE VISION DU DÉVELOPPEMENT HUMAIN

Le monde est généalogiquement organisé et la généalogie est un savoir de conservation de l'espèce humaine, un savoir qui permet à l'homme d'habiter l'Abîme.

Nous donnons figure humaine à l'Abîme, en l'appelant naître et mourir. À peine l'enfant a-t-il crié, que l'on donne sens à son cri, car le cri du nouveau-né est déjà une parole.

Enveloppé dans les langes et les paroles de ceux qui l'aident à naître, l'homme arrive dans le monde du « pourquoi ? »

Il entre dans le mystère d'être là.

Pierre Legendre¹

Les relectures philosophiques (phénoménologiques et herméneutiques) précédemment conduites se sont centrées sur les processus de transformation à l'œuvre dans le dialogue entre texte et lecteur et lecteurs entre eux. Elles ont montré la manière dont une communauté interprétante se construit en interprétant les textes qu'elle reconnaît comme fondateurs, le rapport de fidélité créative des différents groupes à leur tradition de référence et, plus largement, la dynamique d'innovation de la lecture biblique partagée. Cette dynamique tient à la fois au caractère littéraire des textes, aux spécificités de

¹ LEGENDRE Pierre, *La fabrique de l'homme occidental* (1996), Paris, Librairie Arthème Fayard/Arte éditions (Mille et une nuits), 2000, p. 30.

leur langage religieux et à l'acte de lecture en lui-même : la dialectique de l'activité et de la passivité, inhérente au travail herméneutique impliquant le sujet qui élabore le sens à l'écoute du texte et en réponse à ses interpellations (éthiques, imaginatives, émotionnelles, réflexives, spirituelles). Elle tient dans la transformation de soi à la prise de risque où une subjectivité s'expose au monde du texte, à l'imprévu de sa propre lecture et de la lecture de l'autre, et en accueille l'événement : un donné ouvrant à d'autres sens possibles, libérant de représentations figées. Elle tient dans la transformation du groupe à la capacité de chacun de recevoir le don venant d'un autre. Le concept d'*hospitalité inconditionnelle et conditionnée*, intégrant le « Pacte de lecture partagée », a permis de préciser les conditions d'une *reliance génératrice*, dans le rapport au texte et à l'autre, à ce qui survient (en soi et entre lecteurs).

Il nous faut maintenant explorer plus avant le rôle du groupe dans le processus de transmission-filiation et de subjectivation ; discerner les forces (conscientes et inconscientes) à l'œuvre en son sein ; sonder le dispositif de rencontres institué, ses visées, son fonctionnement, et en particulier la figure de l'animateur, sa posture et son rôle.

Ces questions invitent à relier, en les interrogeant conjointement, les enjeux anthropologiques, socioculturels et éducatifs de la lecture biblique en groupe, les transformations qui s'opèrent dans ce cadre et leurs conditions - institutionnelles, praxéologiques, relationnelles et éthiques (acquis précédents inclus).

À travers et au-delà du cas particulier des huit exemples retenus, il s'agit d'envisager le groupe biblique comme le *laboratoire*, l'un parmi d'autres

possibles, d'une *reliance génératrice* (de développement humain et spirituel, individuel et collectif) dont les conditions de fécondité seraient transférables dans d'autres groupes sur tâche - sur la base de quels traits communs à préciser ?

Nous procéderons en deux temps. En écho à l'adage grégorien, la première étape de réflexion (V.1. *Homo viator cum legentibus crescens* : quel est ton voyage ?) examine, du point de vue du psychanalyste, les processus d'autonomisation et de développement du sujet, cet être relationnel singulier (dans tous les sens du terme) cheminant et « croissant » avec d'autres lecteurs. Dans les pas de Jacques Arènes, et avec les apports de René Kaës et de Pierre Legendre, elle analyse la crise contemporaine de la transmission-filiation. Elle met en évidence les besoins profondément anthropologiques, constitutifs du sujet singulier, auxquels répond le groupe biblique, en tant qu'instance de lien social, de parole et de transmission culturelle. En explorant des lectures psychanalytiques de la Bible, elle éclaire le possible voyage intérieur du lecteur confronté à des textes où la question de la filiation (lien et autonomie, précedence et devenir) est centrale. Avec des psychanalystes, certains par ailleurs théologiens ou philosophes (W. Meiser, A. Vergote, J. Arènes, É. Amado Levy-Valensi) et des philosophes relisant Freud (P. Ricœur, M. Henry), elle interroge cette étrange énergie spirituelle profondément incarnée qui donne à nos témoins de se sentir vivre si intensément et dont leur groupe biblique est le lieu de ressourcement.

Du point de vue éducatif, à quelles conditions le microcosme groupe-biblique est-il vecteur d'un développement humain et spirituel ? Cette

deuxième étape de réflexion (V.2. « Un groupe biblique en chemin ») se centre sur l'espace-temps des rencontres du groupe, les interactions entre le collectif et les sujets parties prenantes du groupe sur tâche. En croisant les apports de J.-M. Barbier et des « pédagogies nouvelles », de D. Winnicott et de la psychanalyse de groupe (R. Kaës), d'Edgar Morin et d'Hartmut Rosa, elle précise les conditions pour que l'alliance dans un but commun et le dispositif pédagogique (andragogique) soient médiateurs de transformation et de créativité. Elle questionne la qualité de la relation (co)éducative, sa déontologie, et précise les dispositions intérieures que suppose toute transformation de soi.

D'une étape à l'autre, s'interrogent le rôle *instituant* de l'institué, les *conditions* d'émergence du nouveau et les risques d'aliénation des capacités créatives, individuelles et collectives. Parmi les conditions, figure la place laissée à l'*indéterminé* : les possibles du sujet en devenir, le « souffle » de l'esprit qui fait la poïétique de la rencontre avec des œuvres de culture (telle la Bible) et entre humains, et donne à ces derniers, chacun singulièrement et ensemble, de se sentir reliés en fraternité d'âmes à ce qui les fonde en humanité et donne sens à leur existence.

La relecture de mon parcours d'observatrice participante au long cours (V.3. « Une chercheuse chemin faisant ») approfondit, à partir de ma propre expérience, les effets de l'imprévu. Le choc de la confrontation à l'Autre, de culture différente, creuse la question de la reconnaissance du commun au cœur même de cet écart et de la rencontre entre des singuliers. Des événements collectifs majeurs (survenus après mon enquête), telle que la mort

d'une figure phare du groupe, mettent en jeu la survie du groupe. La manière dont ce dernier surpasse ou non ce deuil, poursuit son chemin en le réinventant, ou en vient à se dissoudre, relance la question de la figure du Maître dans le fonctionnement du groupe et des « réponses » individuelles et collectives au « donné » à vivre. Le dernier imprévu en date fut celui de la pandémie de la Covid 19. Pour ces groupes, comme pour tous et chacun d'entre nous, elle a montré l'importance du lien social et de la présence à l'autre - cette présence dans la distance, lieu même de la relation (co)éducative...

Au terme de ce parcours de relectures, qui aura permis de préciser les processus et les conditions d'une *reliance génératrice* dans un groupe de lecture biblique, s'examine la question de la transférabilité de ce concept dans d'autres collectifs fondés sur un compagnonnage collaboratif. La conclusion de cette Seconde partie ouvre la perspective.

V.1. *Homo viator cum legentibus crescens* : quel est ton voyage ?

Approches anthropologiques, psychanalytiques et psychospirituelles

Retour sur les témoignages et questions

« Tu diras à tes fils... » (Dt 6,7 ; 6,20). L'injonction vétérotestamentaire de transmission intergénérationnelle, si prégnante dans la tradition juive, n'est pas seulement le fait d'une culture particulière. Que la plupart de nos témoins se soucient de cette transmission pour leurs descendants (cf. Chap. II) ; que l'affiliation à leur groupe biblique se vive comme une filiation assumée (cf.

Chap. I) le montre. Au-delà des histoires personnelles et familiales de chacun, le contexte de la modernité contemporaine exacerbe un besoin de filiation, constitutif de l'humain et partie prenante de l'individuation. Que donne à comprendre le regard du psychanalyste sur cette donnée fondamentale qu'est la « condition filiale », et sur le rôle que peut jouer un collectif, tel que le groupe biblique, dans le contexte d'aujourd'hui ?

En l'occurrence, la spécificité de ce collectif est de confronter les participants à des textes fondateurs aiguisant la question de l'origine et de la filiation intergénérationnelle et spirituelle. Si leur lecture peut réactiver « l'épreuve » qu'est la filiation pour tout sujet humain, la possible fécondité de ce voyage en « psychologie des profondeurs » invite à creuser la question des relations entre la vie psychologique et la vie spirituelle, en sa puissance vitale, c'est-à-dire aussi celle des ressources créatives de l'inconscient.

1a. Enjeux contemporains de la filiation (J. Arènes)

Avec la famille et le couple, la question de la transmission est l'un des principaux thèmes de recherche de Jacques Arènes¹. Son dernier ouvrage², en particulier, analyse la spécificité du lien filial et les mutations contemporaines

¹ Voir en particulier ARÈNES Jacques, « Quand la transmission se refuse », *Revue française de psychanalyse*, t. 78 (2014), p. 465-477 ; *Les assises du monde. L'autorité et la chair du social*, Paris, Parole et silence, 2014 ; et ARÈNES Jacques (dir.), *Instituer la filiation. Être fils aujourd'hui*, Paris, Cerf (« Patrimoine »), 2018.

² ARÈNES Jacques, *L'art secret de faire des enfants. Essai sur les tourments du temps et de la filiation*, Paris, Cerf, 2021. Je remercie J. Arènes d'avoir bien voulu me donner à lire cet ouvrage dès avant sa parution. Je le cite ci-après sous le sigle TTF, suivi du n° de page, en référence au tapuscrit original (la pagination éditoriale est légèrement décalée).

qui le fragilisent : la crise de la transmission, crise de la filiation, est aussi une crise de la temporalité qui met en jeu le rapport au devenir dans la culture actuelle et les conditions d'élaboration par chacun de sa propre histoire. Dans ce contexte et sous cet éclairage psychanalytique, les dimensions et la dynamique de *l'être relationnel singulier* que nous sommes se complexifient et le rôle « porteur » du groupe biblique s'éclaire.

- *La condition filiale, un complexe tridimensionnel, une dynamique temporelle*

Par comparaison avec toute autre forme de lien social, le lien filial constitue à tous égards « un lien à part » : à la fois structurel et dynamique, toujours singulier, à l'articulation du subjectif et du culturel, de l'institué et de l'imaginaire.

La « condition filiale » est la condition même de notre venue au monde : une « condition originaire » qui fait que « tout sujet est d'emblée situé par rapport à ses ascendants et à l'ensemble de sa parenté, et plus largement dans une lignée » (TTF 6¹). Être fils ou fille, c'est être situé et se situer dans une « structure d'antécédence » qui participe de la spécificité de ce lien. « Un lien à part », d'abord en tant qu'il est non négociable. Tandis que dans notre modernité le *contrat* est le modèle prévalant du lien et que le lien social se pense à partir de « la fiction du contrat social », dans le lien parents-enfant la

¹ Jacques Arènes se réfère ici à Jean GUYATAT, *Filiation et puerpéralité, logique du lien. Entre psychanalyse et biomédecine*, Paris, PUF (Psychopathologie. Théorie/clinique), 1995, p. 11.

dissymétrie fondamentale liée à une précédencc temporelle et la dette de vie à l'égard des parents ne relèvent pas du contractuel.

Reste que le sujet moderne entretient un rapport ambigu à la filiation : à la fois il se veut libre, a du mal à penser le lien intergénérationnel, à s'inscrire en lui, et en même temps il a besoin de retrouver, de cultiver ses racines. En témoignent les recherches généalogiques auxquelles s'adonnent moult contemporains à titre privé, les « cousinades » et autres retrouvailles entre descendants d'un même ancêtre ou originaires d'un même lieu. Autant le sujet a besoin de structures (structurantes), autant il a besoin de la « chair du lien » : une chair d'appartenance à une famille, un village, un groupe. À cet égard, « la *verticalité* de la filiation intergénérationnelle est en correspondance avec l'*horizontalité* de l'affiliation » (TTF 9, c'est moi qui souligne).

Ce lien organique peut être enfermante, mais il constitue « l'espace d'existence où la vie réelle de chacun s'inscrit », la base arrière et le tremplin à partir desquels le sujet peut s'émanciper. Se délier, conquérir son autonomie, suppose d'abord d'avoir été lié : « Il faut se savoir de quelque part pour en partir », dit J. Arènes. Ceux qui n'ont pas cette attache, et ils sont nombreux, « quêtent un enracinement, pas seulement géographique mais relationnel, charnel. » (TTF 10) Ainsi J. Arènes parle-t-il de « fabrique du lien », avec tout ce que cela signifie de bricolage personnel créatif :

« Entre deux extrêmes de l'appartenance, celui de l'enfermement dans une communauté close, d'un côté, celui de la totale déliaison, d'un autre côté, la majorité d'entre nous se débrouille avec la fabrique du lien. » (TTF 10)

L'aventure singulière de la filiation se tisse, dans tous les cas, sur le fond (la trame) d'une culture qui joue le rôle « d'enveloppe psychique », contenante et structurante. Elle invite à penser la filiation en ses deux versants, intra- et extra-psychiques : d'un côté, l'individuel ; de l'autre, l'intersubjectif (le partageable) et le collectif (l'institué, le symbolique, l'imaginaire collectif).

À cet égard, il est notable que le fondateur de la psychanalyse ait eu recours à des mythes pour rendre compte de cette intrication de l'intra- et du l'extra-psychique. Dans *L'interprétation des rêves* (1900) Freud reconnaît dans la tragédie de Sophocle, Œdipe-Roi (V^e s. av. J-C.), l'expression métaphorique de la fantasmatique du parricide et de l'interdit de l'inceste, au cœur de la névrose commune. Les interdits structurant le Surmoi auraient une portée universelle. Passant dans *Totem et Tabou* (1912) de l'ontogenèse à la phylogenèse, il imagine le mythe du parricide originel. Le meurtre par les fils rebelles du Père, exerçant sa toute-puissance sur la horde primitive et possédant toutes les femmes, serait à l'origine de l'ordre culturel : celle de la mutualité des frères, celle de la naissance de la culpabilité et des interdits fondateurs inaugurant un temps où la violence sans limite n'est plus possible.

Le « cycle paternel », commente J. Arènes, repose sur le retrait de la toute-puissance paternelle (de l'*Urvater*) permettant aux fils de devenir pères à leur tour, en se pliant eux-mêmes à l'autorité d'une autre figure du Père : une Loi symbolique assurant le lien social. D'hier à aujourd'hui, le mythe structurant la psyché collective montre sa puissance performative (la capacité créative de ses représentations) dans le fait divers : quand l'institution du sujet est

défaillante, quand le père réel impose sa violence plus que l'autorité d'une loi symbolique, le parricide surgit¹.

Dans le retrait de la toute-puissance, la dimension sacrificielle de la fonction paternelle est la condition d'émergence de la filiation, dans sa dimension singulière et intersubjective, verticale (intergénérationnelle) et horizontale (fraternelle).

La filiation fait en effet référence à une origine partagée : frères et sœurs d'un même père, fils d'une même humanité. De même que nous ne décidons pas du choix de nos parents, nous ne décidons pas de notre place dans une fratrie. La notion de « part » qui échoit à chacun, relevant chez les Grecs du mythe des Moires (les Parques dans la mythologie romaine), est « l'élément existentiel le plus repérable de l'altérité » (TTF 51). Être né dans telle famille comporte un poids de déterminisme - génétique, psychique, social. Si, comme le disait Sartre, « la liberté est ce que je fais de ce qui m'a fait », le psychanalyste connaît l'angoisse ou la révolte que peut susciter la part échue, possiblement vécue comme injuste, et le long « travail de filiation » nécessaire pour se situer et devenir adulte.

Dans l'espace politique et social, la filiation suppose un hors champ, relevant classiquement de la symbolique paternelle, et qui correspond à l'ordre de la justice, à l'institué. Quand Pierre Legendre parle de « fabrique

¹ J. Arènes en donne pour exemple le cas du jeune Denis Lortie, caporal dans l'armée canadienne, se précipitant en armes à l'Assemblée nationale du Québec et faisant trois morts et huit blessés (8 mai 1984). Son propre père était tyrannique et incestueux. Voir à ce propos le commentaire de ce fait divers par Pierre LEGENDRE : *Le crime du caporal Lortie. Traité sur le père*, Paris, Fayard, 1989 ; et « l'homme en meurtrier », dans *La fabrique de l'homme occidental*, Paris, Mille et une nuit-Arte éd., 2000.

de l'homme occidental », c'est de l'*institution* de l'humain en l'homme qu'il s'agit, par l'entremise des « montages du droit¹ ».

Or, « ce qui ferait corps dans la culture s'édifie dans une institution du sujet » : c'est la prise de distance par rapport à l'affectif, le sensible, le narcissisme, c'est le retrait relatif des liens les plus proches (au demeurant nécessaires, mais possiblement étouffants) qui donnent accès à « la dignité réflexive » et permettent « l'émergence de la dimension instituée de la filiation » (TTF 56). Les institutions sociales peuvent être enfermantes, elles sont dans le meilleur des cas protectrices et dynamisantes - pourvu, ajoute J. Arènes, qu'elles soient relativement stables. Il précise en ces termes la teneur et la finalité de la filiation en sa dimension instituée :

« Les protagonistes de cette institution assument tout un donné de formes, de droits et de devoirs dont ils ne disposent pas et dont la finalité est celle d'accueillir, de situer et de reconnaître ceux qui arrivent au monde. » (TTF 56)

La filiation s'inscrit ainsi au croisement de trois composantes emboîtées et interagissant : la *biologique*, le *psychique* et l'*institué*. Ces trois dimensions constituent trois niveaux d'articulation des versants subjectif et collectif : le niveau du corps, celui du sujet, celui de la culture. Ils forment ensemble ce que J. Arènes nomme *la chair de la filiation* - de même qu'en cohérence avec sa théorie du lien humain comme « tissu vivant », il parle de « chair du social² ».

¹ LEGENDRE Pierre, *La fabrique de l'homme occidental*, op. cit., p. 20.

² Cf. ARÈNES Jacques, *Les assises du monde. L'autorité et la chair du social*, Paris, Parole et silence (Collège des Bernardins), 2014. L'ouvrage interroge les rapports entre l'autorité, le lien et sa fragilité et souligne la nécessité actuelle de « réinstaurer le lien humain : « Nous

De Merleau-Ponty à Michel Henry, la notion de « chair » ne désigne pas le fait biologique, mais « le corps subjectif », éprouvé de l'intérieur en sa dimension vivante et sensible, « le corps habité¹ » dit Henry. Pour le psychanalyste, la notion de *chair* intègre à la fois « la force du vivant (la pulsionnalité), la fragilité perçue par la subjectivité qui habite le corps subjectif » (TTF 58), et la conflictualité. Inhérente au « travail de filiation », la conflictualité est aussi structurante. Tandis que le psychique est lié à la dynamique singulière de la filiation, l'institué (le juridique, le symbolique) lui confère « une forme partageable, participant à sa portée normative et lui donnant un horizon de sens » (TTF 57). L'institué donne un cadre au désir, il offre au lien filial (en ses dimensions verticale et horizontale) une structure de pensée collective, il apporte un support à l'imaginaire individuel.

Ainsi Arènes, tout comme Pierre Legendre à propos du « vivant parlant » que nous sommes², parle-t-il de *chair instituée* : « La chair, en tant que

avons à sortir d'une immense erreur collective qui consiste à penser le social comme une addition, en un espace vide, de projets individuels, dont il s'agit de gérer la rencontre et les conflits. C'est la chair même du social, sa texture, son goût collectif que nous avons oubliés. » (p. 15-16)

¹ HENRY Michel, *Incarnation, Une philosophie de la chair*, Paris, Seuil, 2000, p. 8-9.

² L'institution du « vivant parlant » qu'est l'humain est au cœur de la réflexion de Pierre Legendre sur le juridique, et plus largement sur l'enjeu de la transmission : « Une caractéristique fait de l'humain une chose à part dans le vivant : la parole. La généalogie est un concept qui peut servir à classer et à comprendre des faits de reproduction concernant *l'homme aussi* parmi les espèces. Mais, parler la reproduction reste le fait de l'homme : instituer le vivant est un fait de discours, cela suppose l'humanité. L'humanité doit donc être clairement définie comme *le vivant parlant*. Ainsi, la généalogie dans son principe ne vise pas seulement le faisceau de réalités biologiques, mais bien l'ensemble des systèmes institutionnels fabriqués par l'humanité pour survivre et se répandre. Elle intéresse un point essentiel, inévitablement remué par la modernité comme il le fut chez les classiques : ce qui fait que la vie est la vie. Chaque fois que la mise généalogique pour un sujet est perdue, *la vie ne vit pas*. Tel est l'enjeu à l'échelle sociale : écraser la vie ou la faire vivre, car il ne suffit

complexe psychosomatique, est traversée par la parole, lieu du symbolique et du partage relationnel. » Globalement, « le cadre culturel permet une seconde naissance : sociale » (TTF 58-59). Il permet d'*instituer l'humain*, au sens étymologique, « le faire *tenir debout* en le situant dans une communauté de sens avec ses semblables » (TTF 60 ; c'est moi qui souligne).

À la bipolarité, narcissique et instituée, intra et extra-psychique de la filiation, il faut ajouter la *dimension temporelle* qui traverse toutes les autres dimensions et leur confère une dynamique. La notion de filiation ne réfère pas seulement à un donné structurel, elle se tisse singulièrement sur la toile de fond de trames sociales et se tisse dans le temps :

« La temporalité porte le "flux" de la libido narcissique, puissance à la fois impérieuse et vulnérable, qui nécessite le secours de dispositifs institués. Entre *puissance émergente* et *mise en forme* de cette puissance, la dynamique de la filiation habite le temps. » (TTF 87 ; c'est moi qui souligne).

Sous la plume d'Arènes, la notion de *forme* implique un lieu entre un dedans et un dehors ; une *plasticité* permettant une transformation, et une *composition originale* : « Nous sommes tous en gestation d'une forme filiale individuelle » (TTF 88). Pour donner à comprendre le caractère à la fois *structurel et dynamique* de la filiation et le double enjeu de reproductibilité de la forme et de sa singularité chaque fois renouvelée, Arènes utilise tour à tour la métaphore du tissage, celle l'interprétation unique d'une partition musicale, et celle de la perle : « La forme filiale existe d'abord comme un

pas de produire la chair humaine, encore faut-il l'instituer. » Cf. *L'inestimable objet de la transmission*, Paris, Fayard, 1985, p. 9-10 (c'est l'auteur qui souligne).

sceau imprimé en chacun par les générations précédentes, comme un code symbolique de la filiation » ; comme la perle se forme autour d'un grain solide, « autour de ce sceau se tisse chaque fois une chair singulière, débordant la marque, voire la cicatrice de ce qui fut reçu » (TTF 88).

Interface entre le sujet et la société, entre la forme psychique filiale et ses cadres *méta-* (métapsychiques¹, métasociaux), l'institutionnalité participe à la dynamique individuelle et collective de la forme filiale. Si la notion de filiation peut être envisagée d'un point de vue statique et représente, de fait, « le résultat du dépôt stratifié de l'histoire humaine », la notion de *plasticité* de la forme filiale, incarnée et différente en chaque individu, permet de rendre compte de l'*énergétique* traversant les articulations entre les différents niveaux (biologique, psychique, institué) : elle réfère à « une économie, inscrite dans une dynamique temporelle et travaillant incessamment la structure originelle », c'est-à-dire à une *historisation* de la matière psychique du sujet. S'inspirant de la fameuse expression de Winnicott, à propos de la mère « suffisamment bonne² », Arènes synthétise ainsi les conditions de fabrique de la forme filiale :

« Une topique ‘suffisamment bonne’ serait une bonne forme articulant d'un côté la singularité vivante et, de l'autre, les cadres institués portés par un

¹ C'est ainsi que René KAËS se propose de nommer « des formations et des fonctions qui encadrent la vie psychique de chaque sujet, et qui tiennent à l'*arrière-fond* de la psyché individuelle. Je précise, écrit-il, qu'il s'agit de formations psychiques en position *méta* par rapport à d'autres formations psychiques - celles que nous connaissons comme étant celles du sujet considéré dans sa singularité. » Cf. KAËS René, « La réalité psychique du lien », *Le Divin familial*, n° 22 (2009), p. 107-125 (119, c'est l'auteur qui souligne).

² Cf. WINNICOTT Donald, *La mère suffisamment bonne* (textes de 1956, 1958 et 1966, traduits de l'anglais par Jeanine Kalmanovitch, Madeleine Michelin et Lynn Rosaz), Paris, Petite Bibliothèque Payot, 2008.

héritage intergénérationnel. Entre ce qu'il reçoit des générations précédentes et la singularité de la composition originale qu'il exécute à partir de ce dépôt et son remodellement, s'édifie la morphogenèse filiale du sujet. » (TTF 89)

Dans la vision freudienne, un « appareil à interpréter » (*Apparat zu deuten*) serait présent dans le psychisme de chacun, dès le plus jeune âge. Son fonctionnement (réception, décodage, compréhension) permettrait de traduire les messages des générations antérieures. L'enfant n'est pas seulement pris dans et par une dynamique « étroitement œdipienne et familialiste ». Comme l'ont perçu Deleuze et Guattari, il est « un être métaphysique », ses « antennes, dit Arènes, sont tournées vers l'investigation des origines ». À travers ses parents, « il interroge le sens de la vie, sa profondeur, l'abîme des origines » (TTF 91). Or depuis plusieurs générations cet « appareil à interpréter », qui est aussi « un appareil à penser, à transformer, à transmettre », « s'use de plus en plus » (TTF 91).

Avant d'en venir à cette nouvelle donne contemporaine, soulignons les apports de l'approche psychanalytique conduite par J. Arènes, au regard de l'approche philosophique de Ricœur.

L'herméneutique du soi à laquelle Ricœur procède dans *Soi-même comme un autre* débouche sur une ontologie mettant en évidence une triple altérité au sein même de l'ipséité : la chair ou corps propre, l'autre qui m'affecte intérieurement, la voix de la conscience, qui dit-il, est peut-être « la voix des ancêtres » ou Dieu... - dans tous les cas, une dimension à la fois intra- et extra-psychique. Par ailleurs, son concept d'« identité narrative », introduit dans *Temps et récit*, articule *ipséité* et récit : des récits partie prenante d'un

patrimoine culturel, où le sujet se construit en relisant son histoire, une histoire à laquelle ces récits contribuent à donner sens.

Sur la base d'une même *conception herméneutique, relationnelle et historique* du sujet, la perspective développementale du psychanalyste intègre la force du désir¹, les interactions entre sujet et environnement humain, et le rôle de l'institué dans l'élaboration par le sujet de sa forme filiale singulière à partir d'un héritage transmis. Elle approfondit les dimensions interdépendantes (verticale et horizontale, subjective et culturelle, intra-, inter- et métapsychique) de la filiation dans sa dynamique temporelle. Ces dimensions seront à considérer lorsque nous reprenons la question d'une

¹ Notons à ce propos que RICŒUR avait parfaitement perçu les dimensions topique et énergétique, la « liaison » de la *force* et du *sens*, dans l'épistémologie freudienne : « La lecture nous conduit au point critique où l'on comprend que l'énergétique passe par une herméneutique et que l'herméneutique découvre une énergétique. Ce point, c'est celui où la position du désir s'annonce dans et par un procès de symbolisation. » (Cf. *De l'interprétation. Essai sur Freud*, Paris, Seuil, 1965, p. 227). Mais, fin des années 1980, tandis qu'il a depuis longtemps quitté l'herméneutique du symbole pour s'intéresser à celle du récit, Ricœur « oublie » le théâtre de forces découvert chez Freud, le fond énergétique de son « langage mixte ». Un laissé pour compte qu'il assume explicitement lorsqu'il définit les quatre éléments d'une herméneutique de l'existence telle qu'il l'envisage alors : « *avec cette dimension narrative, il n'est plus possible de conserver le modèle économique, je dirais presque énergétique, du freudisme*. Il faut réincorporer l'élément linguistique, l'élément dialogique, l'élément du rapport apparence-vérité dans l'imaginaire (élément que l'on peut dire platonicien) et l'élément narratif, et coordonner ces quatre éléments pour en faire la base même d'une théorie appropriée à l'expérience, une herméneutique. » Cf. « Le récit : sa place en psychanalyse » (1988), dans Paul RICŒUR, *Écrits et conférences 1, Autour de la psychanalyse*, textes rassemblés par Catherine Goldstein et Jean-Louis Schlegel, Paris, Seuil, 2008, p. 277-290 (286, c'est moi qui souligne). Tout rapport au corps n'est cependant pas évacué. Ce que Ricœur nomme *élément linguistique* maintient le refus de la réduction lacanienne au tout linguistique et accorde une place privilégiée à « l'affectivité profonde » : « Ce fond affectif, émotionnel de l'homme, aussi refoulé soit-il, garde une parenté avec le langage. » Autrement dit : « Le *pathos* humain a une affinité profonde avec le *logos* humain et c'est en cela que le désir humain est humain et pas animal. » (*Ibid.*)

reliance génératrice en lien avec celle des interactions au sein d'un groupe institué - tel que le groupe biblique - lui aussi inscrit dans une histoire.

- *Mutations actuelles. Crise de la transmission, crise du sujet, crise de la temporalité*

Les groupes auxquels je me réfère sont des groupes d'adultes : les uns parents et grands-parents ; d'autres, trentenaires, encore aux prises avec la construction d'eux-mêmes ; d'autres d'âge mature, sont des personnes fragilisées (socialement et/ou psychiquement). Si dans tous les cas la tension entre leur désir d'autonomie et le désir d'ancrage est au cœur de leur affiliation, la façon dont chacun d'entre eux construit sa propre filiation diffère, singulièrement, selon son histoire personnelle. Chacun d'entre eux peut être dit, comme nous tous, « en gestation d'une forme filiale individuelle » et, en même temps, cet enjeu personnel n'est pas dissociable d'une problématique plus générale de la transmission dans le contexte qui est le nôtre. Tout l'intérêt de l'analyse conduite par Arènes est de resituer des études de cas cliniques dans le paysage mouvant de notre postmodernité, de relier le plus singulier et le collectif. Le caractère biface de la filiation, structure sociale et aventure singulière, l'exige.

L'appareil à interpréter (penser, transformer, transmettre) s'use depuis plusieurs générations. Qu'est-ce à dire ? Parmi les mutations théorisées par J. Arènes, et à l'œuvre depuis les années 1970, je retiens celles qui l'ont précisément conduit à mettre en exergue la figure du fils/de la fille, le travail des fils : « la nécessité d'être porteur de leur propre destinée, dans un monde où les parents sont en difficulté pour se faire vecteurs de transmission » (TTF

11) rejoint chez nombre de nos témoins l'enjeu de restaurer pour eux-mêmes une transmission intergénérationnelle brisée, plus que ténue, ou enfermante ; chez d'autres, celui de tenir, malgré tout, le fil de la transmission pour les petits-enfants, pour la jeune génération ; chez tous, celui de donner sens au temps, d'en tisser, retisser la trame.

Le principe paternel en question :

La figure paternelle soutenait ce que Freud appelait le *travail de la culture*, « c'est-à-dire, dit Arènes, les dispositifs qui font que les hommes arrivent à créer une société qui ait du sens et puissent faire œuvre de transmission, en évitant les écueils, toujours menaçants, de la régression ou de la barbarie » (TTF 11). Dans l'imaginaire collectif, le parricide (l'acte et l'acteur) était le mal absolu, mettant en cause l'ordre même de la société. À partir de la deuxième moitié du XIX^e siècle, un glissement du monstrueux s'opère, du parricide au matricide et, aujourd'hui, à l'infanticide. Ce déplacement questionne le rapport à l'enfant dans notre société et le devenir du principe de transmission : un principe, certes « ambigu, car porteur de surpuissance possible de la part des transmetteurs, et nécessaire parce qu'il en va de la continuité des civilisations et de la survie psychique de chacun » (TTF 31)¹.

Assistons-nous aujourd'hui à un nouveau cycle paternel, requalifié de cycle parental, passant par le retrait du *Pater familias* autoritaire au profit de

¹ Dans l'optique freudienne, la spirale paternelle (retrait de la toute-puissance paternelle permettant le retour d'une figure sublimée du Père) était un progrès de l'histoire, dont au demeurant il percevait les leurres. Nous verrons plus loin, comment Michel de Certeau a interprété le rapport de Freud à l'histoire.

l'émergence d'« une nouvelle manière d'exercer l'impératif de transmission de façon plus modeste, plus efficace, et surtout portée par les deux sexes » (TTF 31) ? Ou bien, avons-nous affaire à un effacement durable, profond, et dans ce cas beaucoup plus problématique, de la fonction paternelle ?

Dès avant la critique foucauldienne des pouvoirs assujettissants, les premières luttes des femmes refusant leur statut d'éternelles mineures, les combats qui ont suivi pour la défense de leurs droits et aujourd'hui la dénonciation des violences à leur encontre mettent à mal la figure du mâle dominateur, pilier de la société patriarcale. Depuis les années 1960-1980, des mises en cause beaucoup plus radicales en font éclater les cadres de pensée. De nouveaux imaginaires émergent, promouvant un sujet autocréateur, libre de tout conditionnement normatif et définissant son propre espace¹. À cet égard, dit Arènes, l'interprétation à la fin du XX^e siècle du cas de Pierre Rivière par Michel Foucault² « inaugurerait une autre anthropologie où le sujet

¹ Jacques ARÈNES interroge ainsi, du point de vue de la filiation, la signification des nouvelles identités portées par l'imaginaire du *cyborg* et l'idéologie *transhumaniste* promouvant un hybride homme-machine au croisement des NBIC (Nanotechnologies, Biologie, technologie de l'Information, sciences Cognitives) ; par le mouvement *Queer*, dans la mouvance de la littérature post-foucauldienne ; et par la philosophe post-féministe Donna HARAWAY, enseignante de *Feminist studies* à l'université de Californie. Cette dernière tend à « construire un sujet échappant aux dichotomies hiérarchiques du discours occidental (corps/esprit, nature/culture, homme/femme, primitif/civilisé, homme/machine), dégagé de tout essentialisme, toujours en devenir et qui se définit par ses transformations. Cf. ARÈNES Jacques, TTF, Chapitre 12, « Nouvelles pratiques identitaires », p. 139-150.

² Pierre Rivière, jeune paysan du Calvados, né en 1815, ayant tué à coups de serpe sa mère enceinte, sa sœur et son plus jeune frère, en 1835. Condamné à mort, sa peine fut commuée en réclusion à perpétuité, ses avocats ayant fait valoir le caractère délirant de son acte. Il se suicida dans sa cellule le 20/10/1840. Ce cas fut l'objet, en 1973, d'un séminaire de Michel Foucault au collège de France : il soulignait que le fond inconscient de la fantasmatique du

se veut libéré, une fois pour toutes, de l'empire de l'origine » (TTF 30). « Une partie d'entre nous croient qu'il s'agit de s'affranchir des tutelles du passé pour commencer à exister. » (TTF 31) Depuis les slogans de Mai 68 (« il est interdit d'interdire »), « nous sommes passés du meurtre du père au meurtre de "nos" pères » (TTF 33). Entre, d'un côté, la légitime dénonciation des pouvoirs et abus de pouvoir masculins, et de l'autre, la volonté d'éradication de tout héritage, se pose pour le psychanalyste la question de « la fin du principe paternel » (TTF 25) : peut-on s'en passer ?

Pouvoir patriarcal et principe paternel ne sauraient se confondre. Il ne s'agit évidemment pas de réhabiliter la figure du *Pater familias*, mais de penser ce dont la *fonction* paternelle était porteuse : « un principe de mise à distance des affects et d'ouverture au social, par rapport au principe de proximité et aux dimensions charnelles du lien, traditionnellement portées par la mère, en des temps où ces fonctions, l'une et l'autre essentielles de la parentalité, étaient clivées » (TTF 26).

« Le patriarcat - pour autant que l'on puisse le définir d'une manière monolithique - était une "solution" inégalitaire et hiérarchique à ce qui se joue autour du pouvoir et des devoirs afférents à l'engendrement. D'autres visions sont aujourd'hui à inventer dans l'intimité des couples. La figure paternelle avait ainsi une portée généalogique, alors que nous souffrons aujourd'hui d'une perte d'arrimage généalogique. » (TTF 27)

parricide est aussi celui de la mère archaïque, tyrannique, dont le sujet veut se dépendre. Cf. FOUCAULT Michel (dir.), *Moi, Pierre Rivière, ayant égorgé ma mère, ma sœur et mon frère.... Un cas de parricide au XIX^e siècle* (1973), Paris, Gallimard, 1994. Le film de René Allio, *Moi Pierre Rivière, ayant égorgé ma mère, ma sœur et mon frère* (1976) s'appuie lui aussi sur le mémoire rédigé par Pierre Rivière et commençant par cette autoprésentation.

Dans un monde hétérogène et de grande fluidité du lien, la question contemporaine est, dit Arènes, celle du manque d'assise du lien parental et d'une culture collective moins enveloppante. Les fils doivent se construire malgré et avec les « trous » de la filiation.

Le travail des fils/filles, entre « trous noirs » et créativité :

Les fils (des deux sexes) sont aujourd'hui au travail, confrontés qu'ils sont aux défaillances d'une transmission qui suppose un fin dosage entre présence parentale et retrait, pouvoir et limitation dudit pouvoir, attractivité parentale et attractivité d'autres « objets » extérieurs ; confrontés aussi au manque d'inscription dans une histoire familiale et, avant tout, d'une véritable parole qui leur soit adressée.

Si la représentation du parricide ouvre la réflexion sur l'originaire qu'est la condition filiale, la représentation de l'infanticide, nouvelle figure du monstrueux (sous les traits de la pédophilie récemment criminalisée), « pose la question téléologique fondamentale de l'être parent » et de l'ouverture au futur (TTF 33). L'interprétation freudienne d'Œdipe-Roi a laissé dans l'ombre le forfait pédophile de son père Laïos. En creux dans le mythe, l'infanticide, syndrome d'Agamemnon (sacrifiant sa fille Iphigénie), est tout aussi originaire que le parricide. S'y cache une conflictualité elle aussi originaire : de même que la fantasmagorie du parricide dit l'ambivalence vis-à-vis du père, adoré et détesté, la fantasmagorie de l'infanticide dit l'ambivalence vis-à-vis de l'enfant, désiré, aimé et toujours ingrat – quand il veut conquérir son autonomie. « Il nous faut aujourd'hui reconnaître que le

désir des parents pour l'enfant porte en lui l'ombre de la destructivité » (TTF 34) : un infanticide psychique possible. Cette violence procède du déni à l'enfant d'une capacité d'existence psychiquement séparée, du refus inconscient du sacrifice parental qui est la condition d'émergence de la filiation et qui suppose de relâcher le lien. Le sacrifice aujourd'hui n'est plus valorisé. Il n'est pas non plus facile à assumer pour des adultes fragilisés, et ces derniers complexifient d'autant le travail d'autonomisation de leur progéniture : comment quitter un parent, père ou mère, qui fait de sa solitude un argument de chantage affectif en se posant en victime (j'ai tout sacrifié pour toi et tu m'abandonnes) ?

L'attention nouvelle portée dans notre société à la parentalité, les dispositifs de « soutien à la parentalité » mis en place par les services sociaux de protection de l'enfance et par des associations s'adressant à tout public de parents, montrent que l'objet de l'inquiétude sociale est moins le lien *institué* que le lien *instituant*¹. Mettre debout, assurer « la rampe de lancement » du jeune : la dynamique *instituyente* de la forme filiale est portée par les générations précédentes, elle est suscitée par l'attractivité identificatoire des figures parentales. Or, constate le psychanalyste, « certaines impasses identificatoires fonctionnent aujourd'hui comme des "trous noirs" » (une

¹ L'angoisse de l'infanticide va de pair avec celle de l'*Urvater* possiblement renaissant. Dans notre imaginaire occidental, ce dernier prend aisément la figure du père émigré identifié au tyran domestique. Comme aime à dire l'éducateur spécialisé Jean-Marie Petitclerc, quelles que soient leurs difficultés, il s'agit souvent moins de parents démissionnaires que de parents « démissionnés », invalidés dans leur fonction parentale. J. Arènes souligne à juste titre l'importance de mettre en place des dispositifs interculturels de dialogue pouvant éviter des interprétations européocentristes.

gravité tellement intense qu'aucun rayon lumineux ne s'en échappe). « Les parents font figure de “trous noirs”, rendant difficile le versant narcissique de l'identification » : « trop affectivement présents, trop demandeurs de réassurance, trop attractifs et du même coup non transmetteurs » (TTF 93). Les défaillances de la transmission relèvent pour partie de la difficulté des adultes à « tenir » vis-à-vis de l'enfant une position d'adulte, entre présence et distance, amour et fermeté. À tenir, en un mot, cette position d'« autorité » dont parle Freud, capable d'assumer la conflictualité, partie intégrante du processus de transmission. « Ils se refusent inconsciemment à une interaction subjectivante avec le jeune, le renvoyant sans cesse à lui-même.¹ »

Les effets *trous noirs* peuvent être liés à des accidents dans la parentalité : par exemple une monoparentalité difficile à assumer, ou des fractures, douleurs et humiliations dans le parcours migratoire du parent – une souffrance non dite, voire inénarrable². Or la dimension symbolique de la filiation demande à être partagée et elle se partage dans des récits :

¹ Jacques ARÈNES précise par ailleurs : « Une manière de fausser la transmission serait, du côté du transmetteur, de s'y refuser [...] dans le souhait de laisser au jeune la possibilité de “se” choisir. Il existe cependant un “refusé” inconscient, de type narcissique, où la négativité en creux ne permet même pas la mise en dynamique d'une portance minimale de la part de celui qui “reçoit” la transmission. » Il se réfère ici à Freud évoquant un besoin d'autorité et poursuit : « L'autorité serait, au cœur du dispositif de transmission, une *puissance génératrice de contenance et de lien*. Assumer la transitionnalité de l'autorité dans l'accordage psychique qui se déploie avec l'enfant dès le plus jeune âge, c'est mettre en œuvre une *fermeté*, sous-tendue par le jeu inconscient des instances parentales (notamment le Surmoi), comme qualité psychique particulière où “l'amour tendre” parental *se confronte* à l'enfant. » Cf. « Quand la transmission se refuse », *Revue française de psychanalyse*, t. 78 (2014), p. 465-477 (471, c'est moi qui souligne).

² Nathalie DE TIMMERMAN, psychologue clinicienne et psychothérapeute, a ainsi mis en exergue « les traumatismes cumulatifs et/ou transmissions de traumatismes à l'origine du mal-être s'exprimant chez des adolescents au travers d'une destructivité auto ou hétéro-

« Elle prend une réelle consistance dans la narration : raconter ce qu'il en est de la famille, de son histoire, des histoires autour d'elle permet cette autre reconnaissance, qui n'est pas seulement un effet de la loi : la reconnaissance par la parole. » (TTF 94)

Arènes indique ici la structure psychique profonde que nous avons mise au jour, au niveau conscient, dans la phénoménologie de la lecture – la structure Appel-Réponse. Dans la relation parent-enfant, cette réponse suppose de la part du parent une *parole adressée*, laquelle est aujourd'hui défailante :

« Le travail de filialité, dit-il, est structurellement fondé, du côté du fils ou de la fille, sur une réponse relative, non principalement à un contenu (recevoir ou non un héritage), mais à une *adresse*. C'est le sujet de l'énonciation qui existe et se

dirigée, et liés aux blancs, aux vides de leur histoire » : « Les héritages, qui sont le résultat de l'appropriation et de la transformation des éléments reçus par la transmission, sont souvent bien en souffrance dans la migration. Les raisons et conditions de celle-ci ont pu créer une fracture, voire une rupture des liens des parents avec leur monde rendant les expériences et événements de vie, souvent indicibles par leur caractère traumatique. Ou encore, devant la difficulté de se traduire, à eux-mêmes et dans ce nouveau monde qui les a accueillis, leurs héritages, et pour tenter de les garder psychiquement fonctionnels et continuer à être à partir de la totalité de leurs attributs identitaires, ils peuvent surinvestir les codes de fonctionnements et systèmes de références du pays d'accueil. Ceci implique une faille dans le processus de transmission et, pour leur descendance, de réelles impasses identitaires, des défaillances dans la dynamique de reconnaissance mutuelle, demandant [dans la démarche thérapeutique] un travail de réaménagement et de redéfinition identitaire, un travail de redéfinition symbolique de leur acte de naissance. » (Communication dans le cadre du séminaire « Extrémisme religieux, violence et contexte éducatif », dirigé par J. ARÈNES, Institut catholique de Paris, 8/11/2018) Nathalie de Timmerman est auteure, avec Lucien HOUNKPATIN et Hanna CZITROM, de « Symptôme et travail de migration : la Clinique de la multiplicité », dans COSTANTINO Charlotte, FEJTÖ Kalyane, HAVAS Roland (dir.), *Le symptôme*, Paris, PUF (Débats en psychanalyse), 2018, p. 215-232. La Clinique de la multiplicité, dispositif de consultation thérapeutique de groupe, est issue du dispositif ethnopsychiatrique de Tobie NATHAN et du « travail psychanalytique à plusieurs » de Bernard PENOT.

positionne dans sa vérité au cœur du processus de filiation¹. Cette réalité immémoriale du travail de filialité n'est donc pas nouvelle. Elle se déploie aujourd'hui au cœur d'une plus faible portance de la parole adressée. » (TTF 95, c'est moi qui souligne) :

Il peut y avoir des absences parentales qui ne seront jamais complètement comblées. Mais quel que puisse l'être, par ailleurs, l'appui d'une rencontre vraie pour sortir d'un traumatisme paralysant et aller de l'avant, « la forme filiale croît aussi par et avec ce qui manque » (TTF 95). Au bout du compte, et ceci à toutes les grandes étapes d'un cheminement, nous « créons nos vies² » à travers des passages par le vide : « Il est des portes que nous ne pouvons ouvrir qu'en traversant une perte inaugurale, perte de confiance, perte des solidarités et des certitudes, perte des repères habituels. » (TTF 97) Les parcours de vie de nos témoins le montrent. Le paradoxe du « gain dans la perte », ressort de l'être nouveau dans l'herméneutique ricœurienne, est aussi au cœur de la forme filiale, en sa plasticité dynamique et créative :

« La forme de filiation se crée ainsi parfois avec le vide. Il se tisse alors de surprenantes figures qui ne sont pas léguées, mais créées à partir des tunnels de néant, et de la chair qui s'est constituée et épaissie autour d'eux. » (TTF 97)

Édifier son propre récit de filiation demeure l'enjeu : comment cet enjeu s'articule-t-il sur la problématique du temps dans la culture contemporaine ?

Déficit de portance et crise de la temporalité :

¹ Jacques ARÈNES fait ici référence à Jean-Daniel CAUSSE, *Figures de la filiation*, Paris, Cerf, 2008, p. 16.

² Je fais ici référence au titre de l'ouvrage de Jacques ARÈNES, *Nos vies à créer. Le sujet contemporain et ses croyances*, Paris, Cerf, 2014.

« Ce que tu as hérité de tes pères, afin de le posséder, gagne-le ! », disait Freud. Le défi lancé à chaque génération n'est pas nouveau. Il est aujourd'hui redoublé. La crise de la transmission caractéristique de la modernité contemporaine tient à une moindre *portance* de la culture rendue « traumatogène en raison de son hétérogénéité¹ », et par là même moins « enveloppante, contenante », en un mot moins « soutenante » pour les adultes eux-mêmes. Elle tient aussi au fait que « l'appareil à interpréter » (assurant la continuité psychique entre les générations) fait défaut depuis plusieurs générations.

Certes, c'est en partie à travers ses manques que la transmission laisse une part de créativité à la génération suivante. Mais comme le souligne Kaës, « l'émergence du narcissisme de vie, celui qui permet d'adhérer à l'existence, s'étaye pour chacun sur le narcissisme de ceux qui le précèdent² ». Or, aujourd'hui, constate Arènes, la transmission narcissique de parents à enfants « s'ordonne autour de la défaillance » (ce qui a fait défaut, échecs, rêves irréalisés) : « c'est la transmission elle-même, voire la transmission du

¹ ARÈNES Jacques, « Quand la transmission se refuse », *op. cit.*, p. 467. La notion de *portance*, que J. Arènes emprunte à la physique, désigne une force perpendiculaire à la direction de la vitesse et permettant à une masse d'être soutenue ; l'avion se porte sur l'air, dans la mesure où celui-ci est portant. « La notion de portance peut être élargie à la portance psychique. Le sentiment de portance donne à l'individu le moyen de composer avec la durée, afin de créer un équilibre dynamique dans les relations objectales et dans la capacité du moi à faire face à l'angoisse de séparation. » (Ibid., p. 469) Arènes se réfère ici à QUINODOZ Jean-Marie, *La solitude apprivoisée*, Paris, PUF (Quadrige), 2002.

² KAËS René, « Introduction au concept de transmission psychique dans la pensée de Freud », dans KAËS et alii (dir.), *Transmission de la vie psychique entre générations*, Paris, Dunod, 1993, p. 17-58.

narcissisme de vie qui se dissout » (TTF 113). La clinique de *l'effacement de soi* se transmet d'une génération à l'autre.

Comment se porter soi-même ? Ma recherche étant centrée sur les adultes (des groupes bibliques d'adultes) je ne m'attarde pas sur les effets d'une moindre portance environnementale chez les adolescents, sinon pour relever ces quelques traits, soulignés par J. Arènes : l'effet de course en avant compensant le manque d'étayage (le sujet cherchant la vitesse pour s'auto-porter) ; l'inventivité des rites de subjectivation entre pairs, peu encadrés sinon ignorés par les adultes¹ ; l'exposition de soi dans les réseaux sociaux où l'on se cherche et cherche l'autre pour répondre à l'angoisse identitaire (Qui-je-suis ? Comment me vois-tu ?). Les besoins que révèlent ses comportements donnent à imaginer les apports possibles de groupes bibliques adaptés à ce public.

De façon plus générale, la crise de la transmission rejoint une crise de la temporalité qui va de pair avec l'éclatement des espaces de liens.

La condition filiale, disions-nous, est tissée en un matériau vivant alliant l'*espace* des liens, en son horizontalité, et le *temps* en sa verticalité. Ce sont là deux dimensions solidaires de l'existence. Ce n'est pas par hasard que les *récits de soi* de nos témoins construisent le sens de la fidélité à leur groupe biblique d'affiliation au croisement de trois espace-temps². La temporalité (c'est-à-dire la manière dont le psychisme « habite » le temps) se déploie au

¹ Voir à ce propos ARÈNES Jacques, « La création de rites de subjectivation à l'adolescence », *L'esprit du temps/Adolescence*, n° 73 (2010/3), p. 581-596.

² Voir *supra*, Fichier 1, Première partie – Introduction, p. 37-38.

niveau individuel en s'articulant dans une texture collective (relationnelle et narrative). Aujourd'hui, « l'articulation du psychique et du culturel peut s'analyser dans une perspective de défaillance du temps » (TTF 119). Les mutations repérées par Arènes en donnent à comprendre.

La figure du père sert moins aujourd'hui d'identité fondatrice et laisse place à la figure du fils. Au travers de l'enfant (du désir de sa venue) nous tentons d'élaborer, dit Arènes, « un récit culturel, non plus fondateur, mais téléologique » : un récit d'avenir et de survie. D'autre part, l'accent s'est déplacé du versant institué de la filiation à son versant narcissique, et le flux narcissique s'use (les impasses identitaires en sont le symptôme). Du même coup, « la fonction futur, c'est-à-dire la capacité à porter le futur, est en souffrance » (TTF 120). Enfin, la postmodernité est marquée par la fin des grands récits porteurs de promesse d'avenir (progrès de la science, « lendemains qui chantent ») et par une référence accentuée aux sous-cultures et à l'éthique personnelle plutôt qu'aux propositions collectives de sens : « La crise de la temporalité individuelle s'inscrit [sur le registre spatial] dans un morcellement de la contenance collective. » (TTF 121)

Certes, l'existence humaine n'est jamais un long fleuve tranquille. Elle est marquée par des ruptures, des failles, des déchirures. Les moments critiques sont toujours une *crise du sujet* (déstabilisation et possible rebond créateur). Aux différents seuils de la vie et face à ses accidents, « il s'agit à chaque fois de réinventer une manière de vivre le temps ». Mais, faute d'un *tissu commun de sens*, l'événement devient trauma. Faute de contenance culturelle, le travail de genèse subjective du temps « surchauffe », voire s'enraye :

« Quand l'habitation commune de l'espace laisse à désirer, la chrono-genèse balbutie ou s'emballe, mimant une mosaïque d'espaces en succession d'instant déconnectés. [...] Ne pouvant être psychiquement digéré, le temps se transforme alors en espace. L'émergence du nouveau est alors impossible ; les émergents se figent comme l'eau d'une fontaine glacée ; à moins que le film ne se déroule en accéléré. Le temps personnel détient alors un aspect syncopé encore plus marqué. Les seuils s'éternisent, et, dans certaines périodes, s'accélèrent. La glaciation ou la précipitation constituent alors deux modalités opposées d'un même déficit de métabolisation du temps. » (TTF, 123)

1b. Rôle du groupe biblique dans ce contexte ?

L'interprétation psychanalytique des défaillances de la transmission et des solitudes qu'elles génèrent permet de comprendre le rôle de structure *portante* que peut avoir un groupe biblique, pour des jeunes dans la construction d'eux-mêmes et pour des adultes fragilisés, mais pas seulement. De façon plus générale, il est le lieu, l'un des lieux, où le temps de la vie peut s'habiter et la chrono-genèse individuelle se poursuivre avec un nouvel élan créateur, en s'appuyant sur un espace de lien sûr et sur un fonds culturel partagé. De ce point de vue, et pour toute personne, il peut contribuer à soutenir un développement humain et spirituel tout au long de la vie.

- *Une niche de sens*

À propos du groupe biblique, je parlais de maison commune hospitalière, d'îlot de sens sécure où se poser, de demeure et de chemin. L'expression « niche de sens », employée par Arènes, recouvre ces deux dimensions :

« Pour se déployer dans le temps, le sujet humain a besoin d'habiter l'espace, d'y trouver une niche fût-elle minimale, une niche qui ne serait pas uniquement protection corporelle ou affective, mais aussi *une niche de sens* [...] où s'arrêter périodiquement. » (TTF 130)

Les formes mentales, forme filiale comprise, pour évoluer « ont besoin de demeurer, c'est-à-dire de trouver une demeure ». Celle-ci constitue la base-arrière, précédemment évoquée, nécessaire à chacun pour s'ouvrir à l'altérité et à son propre devenir :

« L'imaginaire humain ne se projette dans l'ailleurs - dans ce cas-là, l'avenir - que dans la mesure où il sait que cette base arrière protectrice existe quelque part dans l'espace, mais aussi à l'intérieur de lui. » (TTF 130)

Tout n'est pas explicite dans la transmission. « Le dépôt du temps s'inscrit dans le concret du lien » : un espace de contenance et de protection, d'imprégnation et de partage de vie. Quand les dépôts psychiques des générations précédentes sont perçus comme de « bons objets », ils constituent ce « point alpha », cet appui sûr qui permet au sujet de se déployer.

En souscrivant à la conception herméneutique du sujet (qui fut celle de Freud), Arènes, tout comme Ricœur, ne considère pas la capacité d'interprétation et d'orientation simplement comme inhérente à l'être de l'homme (*l'ens hermeneuticum* heideggérien mis en demeure de déchiffrer le monde pour se tirer d'affaire et y affirmer ce qui lui est propre). Cette capacité

s'articule dans une *antécédente*. Pour Ricœur, l'existence interprétée procède d'une appropriation du sens que le texte, qui me précède, « projette devant lui ». Pour le psychanalyste, « la dynamique de projection en avant », portée par l'élan vital, ne prend sens qu'à partir d'un sens préalable : un sens constitué dans le tissu du langage, mais aussi « dans les gestes quotidiens qui font sens et prennent sens à travers le dépôt du passé » ; dans une culture (symboles, récits) partagée qui met au travail l'interprétant que nous sommes. Elle suppose, à la base, une niche « réelle » porteuse de sens :

« Cette dimension psychique de projection en avant est possible et pensable seulement si une niche 'réelle', même minimale, existe quelque part. Un lieu aimé, quelques amitiés solides, une vie affective contenant, une utilité sociale solide constituent cette niche, qui est aussi traversée par le sens. » (TTF 130)

Le sens, en un mot, « suppose le langage mais le déborde » : il est ce qui empêche nos vies de sombrer dans le non-sens et le chaos.

L'on comprend aisément que le groupe biblique puisse constituer cette « niche de sens », *vitale* pour des personnes fragilisées (TTF 131), ce « filet de protection » dont parlait Étienne (Gr6c). Soucieux d'intégrer la parole des plus pauvres à leur réflexion théologique, Laure Blanchon, Gwennola Rimbaut et Étienne Grieu se sont eux-mêmes impliqués dans des groupes bibliques réunissant des personnes de la grande précarité. Les témoignages que j'ai recueillis dans ce type de groupes corroborent leurs conclusions. « Cela se dit en des mots qui n'ont apparemment rien de religieux, écrit Laure Blanchon, mais qui évoquent plutôt une dynamique à l'œuvre au sein d'une

relation¹ ». Gwennola Rimbaut relève les « traces de construction d'une confiance en soi » : une capacité nouvelle à s'exprimer, à poser sa parole, à rassembler sa vie émietlée « en une histoire orientée et signifiante avec une espérance ancrée sur des points précis² ». Elle évoque à ce propos la qualité du lien qui permet à chacun de se sentir accueilli « tel qu'il est » (expression récurrente chez mes témoins).

C'est ce « tissu bienveillant du lien », dit Arènes, qui « remet la vie en genèse ». Ce lien retrouvé au sein d'une communauté accompagnante est porté par la parole : une parole pleine, adressée, porteuse de sens. Celle-là même qui permet à des personnes ayant l'expérience de l'exclusion de « renouer avec le monde commun » et dans l'appropriation du langage « d'habiter la maison du langage porté par le lien, la maison du lien habitée par le langage » (TTF 131).

Qui dit « maison » dit « structure ». Aujourd'hui, faute de structures collectives fortes, « le récit commun peine à se construire d'un passé peu assumé, considéré comme enfermant ou aliénant, c'est l'autorité du futur qui fait foi [...] et cette autorité du futur devient menace » (TTF 134). Or la temporalité individuelle ne peut se construire qu'en un récit articulé à une

¹ BLANCHON Laure, *Voici les noces de l'agneau. Quand l'incarnation passe par les pauvres*, Namur, Paris, éd. Jésuites, 2017, p. 473.

² RIMBAUT Gwennola, « Des chemins de reconnaissance par le partage de la Parole de Dieu », dans RIMBAUT Gwennola (dir.), *Partager la parole de Dieu avec les pauvres*, Paris, Desclée de Brouwer, 2013, p. 73-90 (76).

espérance. « Celle-ci n'est pas seulement une vertu religieuse, elle met en forme l'idée que le futur a un sens. » (TTF 136)

Dans un contexte où les structures formelles capables de porter la *fonction futur* dépendent essentiellement des investissements subjectifs, les groupes bibliques montrent que les initiatives pour construire des lieux de tissage de liens et de parole, parce qu'elles sont portées par des « subjectivités engagées », en font aussi des lieux où « l'élan vital s'étaye » ; où des histoires personnelles peuvent se (re)construire en s'articulant dans un récit de référence commune, porteur d'une espérance.

- *Un lieu où (ré)habiter le temps. Archè et devenir*

La vision herméneutique du sujet, articulée comme le fait Arènes sur la problématique de la filiation, en fait un sujet à la fois « actif et soumis au tumulte de l'histoire » ; jamais complètement déterminé ; « qui se *relie* et se *relit* sans cesse à la lumière de la croissance de la forme filiale, à chaque fois originale, à chaque fois créatrice ». Un sujet qui tente de se comprendre à travers l'enquête herméneutique, questionnant le sens de son histoire dans un horizon ouvert à un devenir non préfiguré :

« Cet horizon d'historicité du sujet psychique – du sujet "filial" – ne doit pas faire tomber dans un travers historiciste stipulant que l'histoire détient un sens global qui pourrait être compris et pensé. La perspective herméneutique ne décode pas un texte latent univoque. Quelque chose se crée progressivement dans le donné historique, dans un risque quotidien où le futur n'est pas préfiguré. L'histoire ne se développe donc pas dans un modèle explicatif totalisant : elle est cette matrice temporelle du sujet psychique se créant dans un devenir risqué. » (TTF 141)

Cette conception de l’historisation du sujet en devenir, créant sa forme filiale originale dans la matrice du temps, est aux antipodes des perspectives post-foucaaldiennes¹ visant à affranchir le sujet d’une histoire de la culture occidentale édiflée par des savoirs-pouvoirs dont Foucault avait sondé l’archéologie. Le mythe transhumaniste du *cyborg* « ouvre à un type de subjectivation où le champ des possibles est entièrement ouvert, sans aucune contrainte issue de l’*Archè* » (TTF 153). Or, du point de vue psychanalytique, la notion de subjectivation (le devenir soi) suppose une *base structurelle*, elle n’est pas solipsiste, elle relève de l’intersubjectivité et du partage². La conception bergsonienne de la durée créative permet de penser le devenir, mais ne suffit pas à rendre compte du processus de subjectivation. « Pour le sujet, l’avenir ne demeure ouvert que dans la mesure où sa pensée s’enracine dans les dépôts du passé » ; c’est au prix de la recherche de l’*Archè* que l’invention est possible, et ce chemin ne se fait pas seul :

¹ Jacques ARÈNES montre la prégnance de la pensée foucauldienne chez Judith BUTLER, *Trouble dans le genre* (1990), Paris, La Découverte, 2005 ; et chez Donna HARAWAY, dans *Manifeste cyborg et autres essais* (1991), Paris, Exils (Essais), 2007 ; et la façon dont ces auteurs, sur la base d’une remise en cause radicale des discours véhiculant une vision normative du sujet, promeuvent un sujet délié de tout *Archè*. De mon point de vue, autant il est heuristique et sain de mettre au jour les présupposés qui ont culturellement construit les stéréotypes des identités de « genres » en référence à des rôles sociaux clivés et hiérarchisés ; autant doit demeurer vive, au cœur du « devenir soi », la question de ce qui nous fonde en commune humanité. C’est cette question qui rassemble nos témoins autour des textes bibliques, dans des démarches de lecture évitant les préjugés, concernant par exemple le rôle des femmes dans la Bible (matriarches et autres figures féminines de l’Ancien ou du Nouveau Testament). Par ailleurs certains témoins ont une distance critique à l’égard des lectures littéralistes concernant l’homosexualité dans l’Ancien Testament.

² Concernant la filiation dans son rapport à la temporalité, au regard de l’imaginaire du transhumanisme, voir ARÈNES Jacques, « Filiation et transhumanisme », *Adolescence*, t. 35 (2017/2), p. 288-302.

« La puissance créatrice de la durée – au sens où Bergson l’entendait – peut exercer son potentiel seulement dans la mesure où le sujet est soutenu dans un réseau relationnel tissé de reconnaissance, et s’appuie sur une mémoire reconnue et partagée. » (TTF 156)

Se mettre en quête de l’*Archè*, c’est se faire « sourcier », dit joliment Arènes. Habiter, ré-habiter le temps, c’est se confronter à une mémoire collective pour faire jaillir la source du « plus singulier de nos vies » :

« La durée n’est pas supportable si elle n’est pas collectivement assumée. Dans le cas contraire, elle se désagrège en angoisse terrifiante des possibles. Le temps spatialisé, le temps déposé en chacun et en tous en strates successives, le temps s’accumulant en notre espace commun autour de récits et de confrontations, est ainsi le support de l’intuition individuelle. Nous nous appuyons sur les matériaux complexes et diaphanes du passé, nous les recyclons personnellement et collectivement afin de créer ce qu’il y aurait de plus singulier en nos vies. » (TTF 157)

Le groupe biblique trouve là l’une de ses fonctions essentielles, répondant à un profond besoin anthropologique et existentiel : être un lieu où, dans la confrontation à des récits transmis, une filiation culturelle et spirituelle se questionne et s’approfondit ; où dans une communauté de partage ne cesse de se construire pour chacun, parfois en se reconfigurant, sa forme filiale singulière.

- *Un espace-temps où approfondir une filiation spirituelle*

Selon les traditions, les dimensions spirituelles de la filiation s’articulent différemment avec les dimensions culturelles (symbolique, rituelle, instituée) en incluant ou non les dimensions biologiques. Les sociétés animistes et initiatiques intégraient toutes ces dimensions en assurant la transmission de

l'esprit de l'ancêtre éponyme à travers les générations et parmi les membres du groupe tribal. Elles assuraient cette transmission par des rites de passage et d'intégration communautaire mettant à l'épreuve le corps et l'esprit. C'est de façon exceptionnelle dans ce type de sociétés que le Jésuite Éric de Rosny est devenu le fils spirituel du guérisseur camerounais qui l'avait initié¹. Mais la filiation spirituelle passant par la relation entre Maître spirituel et disciples, indépendamment de toute filiation charnelle, se retrouve dans des cultures aussi différentes que l'islam soufi et le bouddhisme. Ricœur soulignait le rôle du schème Maître-disciples dans l'institution des écoles philosophiques de la Grèce antique. Ce schème est au cœur de la tradition juive des Maisons d'étude. Selon les Actes des Apôtres, Saul de Tarse aurait fréquenté à Jérusalem l'école du rabbin Gamaliel l'Ancien (Ac 5,34-39). Jésus de Nazareth appelle à lui des disciples à qui il réserve la fine fleur de son enseignement.

Dans la tradition chrétienne, la filiation spirituelle passe/passait par l'enseignement (la catéchèse), les rites, l'imprégnation familiale et la vie communautaire paroissiale. Le sacrement du baptême constitue dans sa liturgie trinitaire un rite d'initiation spirituelle, en même temps qu'un rite d'intégration du nouveau baptisé dans la « famille chrétienne », laquelle se déploie, par ailleurs, en différentes « familles religieuses » (ignacienne, dominicaine, franciscaine...) selon le charisme du fondateur.

¹ Cf. ROSNY Éric de, *Les yeux de ma chèvre*, Paris, Plon (Terres humaines), 1981. L'auteur précise que ce statut de « fils spirituel » a créé, après la mort du guérisseur, un conflit avec les fils de son sang, lequel s'est résolu par un rite sacrificiel, une chèvre dont le sang rachetait la vie du jésuite.

Fondamentalement, pour saint Paul, la filiation spirituelle effectuée par le baptême est une seconde naissance : elle procède d'une adhésion-affiliation librement consentie à la foi au Christ en qui les chrétiens se reconnaissent « frères ». La filiation spirituelle dépasse et transcende les liens du sang et les catégories sociales. Cela ne signifie cependant pas qu'elle délie de la condition charnelle de l'humain. Religion de l'Incarnation du Verbe de Dieu en la personne du Christ, le christianisme dut très tôt se démarquer des dérives spiritualistes, docètes¹ et gnostiques, auxquelles l'évangile selon saint Jean peut prêter le flanc. La filiation spirituelle ne se substitue pas à la condition charnelle, elle se révèle au cœur de la vie humaine, dans la chair même : « Non pas substitution, mais achèvement et transfiguration du charnel par le spirituel². »

Dans le judaïsme où la filiation par le sang est traditionnellement matrilineaire³, le rite de la circoncision du garçon au huitième jour de sa vie

¹ Né dès le I^{er} siècle et développé au II^e, le docétisme (du grec *dokein*, apparaître) considérait que le Christ n'avait qu'une apparence d'homme. Il s'inscrit dans le courant plus vaste du gnosticisme, pour lequel la matière est l'impureté fondamentale.

² FOYER Dominique, théologien, professeur à l'Université catholique de Lille, « Filiation spirituelle », dans ARÈNES Jacques (dir.), *Instituer la filiation. Être fils ou fille aujourd'hui*, op. cit., p. 127.

³ Selon Delphine HORVILLEUR, la matrilinearité [juif par la mère], qui ne correspond pas aux généalogies patrilineaires bibliques, « semble intégrer légalement la loi juive à l'époque où la Mishna est éditée » (II^e s. de notre ère). Dans le cas aujourd'hui de plus en plus fréquent de mariages mixtes, elle précise que « dans le monde orthodoxe et traditionnaliste, la réponse matrilineaire prévaut toujours ». En revanche, dans les mouvances libérales, depuis les années 1980 une souplesse d'interprétation s'est formalisée. La Conférence centrale des rabbins américains a ainsi déclaré, lors de sa convention de 1983, que tout enfant de couple mixte, quel que soit le côté paternel ou maternel de la transmission juive, bénéficie d'une présomption de judéité, qui pourra être confirmée par une éducation juive « exclusive et manifeste » : « Le judaïsme, commente-t-elle, devient affaire de culture et de pratique, plus que de filiation biologique. » Cf. HORVILLEUR Delphine, *Comment les rabbins font les*

est un rite de reconnaissance et d'intégration associant aux gestes rituels, autour du retranchement du prépuce, des actes de parole où l'enfant est prénommé par le père et reçoit les bénédictions de la communauté. La *brit mila* (*alliance de la circoncision*, litt. *du retranchement*) inaugure un cycle rituel visant à inscrire l'enfant, puis l'adolescent, puis le jeune homme en âge de se marier, et enfin le défunt « dans un groupe familial, dans la communauté et dans le peuple juif dont l'identité est structurée par la Loi de Dieu¹ ». Filiation et affiliation sont étroitement liées.

« Rite d'identification²», la *brit mila* opère la seconde naissance, *sociale*, de l'enfant, en même temps qu'elle inscrit le nouveau-né dans l'ordre symbolique de la culture. Elle signe « la perpétuation de l'impératif de transmission³ », c'est-à-dire la continuité mémorielle d'un héritage ancestral.

enfants. Sexe, transmission, identité dans le judaïsme, Paris, Grasset (Biblio essais), p. 112-113.

¹ KATZ-GILBERT Muriel, « Le corps comme matière première du symbolique : la circoncision juive traditionnelle en question », dans ARÈNES Jacques (dir.), *Instituer la filiation*, op. cit., p. 133-158 (133-134). Les références à cet article, dans la suite de mon propos, figurent sous le sigle CJT suivi du n° de page.

La contribution de Muriel Karz-Gilbert s'appuie sur une recherche menée dans le cadre du LARPSYDIS à l'université de Lausanne et portant, d'une part, sur la construction identitaire des juifs de la diaspora, et d'autre part sur la filiation et la transmission psychique entre les générations après la Shoah. Précisons à cette occasion que la *Bar Mitsvah*, le rite marquant la maturité religieuse de l'adolescent, signifie littéralement « fils du commandement ». Avant cela, vers trois ans, lors d'un grand cérémonial, les petits garçons apportaient à la synagogue le linge de lin (la *mapah*) marqué du sang de leur circoncision et ces linges enveloppaient les rouleaux de la Torah : tradition conservée dans les communautés juives d'Alsace, avant la deuxième guerre mondiale, racontée par Claude VIGÉE, dans *Un panier de houblon 1, La verte enfance du monde*, Paris, Jean-Claude Lattès, 1994, p. 80-82.

² Muriel KATZ-GILBERT cite ici DRAÏ Raphaël, *Identité juive, identité humaine*, Malakoff, Armand Colin, 1995, p. 88.

³ FELLOUS Michèle, *À la recherche de nouveaux rites. Rites de passage et modernité avancée*, Paris, L'Harmattan, 2001, p. 179.

La transformation symbolique que sous-tend le rite de la circoncision dit « la volonté de passer de l'*homo natura* à l'*homo loquens* » : elle ouvre à la condition de sujet parlant (le *parlêtre*, disait Lacan, le *vivant parlant*, dit Legendre) : « condition sine qua non du parachèvement de l'homme, de son humanisation¹. » Symboliquement, la circoncision signifie la nécessité de structurer le désir par une Loi transmise de génération en génération. En imprimant la trace de cette Loi à même le corps, elle la signifie par « une *ablation* qui fait du manque, de l'incomplétude, la condition inaugurale de l'intégrité morale sans laquelle les Hébreux n'auraient pas d'avenir » (CJT 135).

La filiation, telle que l'anthropologie culturelle et la psychanalyse ont permis de la penser, sur le plan social, symbolique et psychique (cf. J. Arènes), désigne ce qui permet au sujet de « se situer dans la chaîne symbolique des générations² » : elle dit non seulement « le rapport d'au moins trois générations successives reconnues comme telles », mais aussi « la référence commune à un mythe originant³ ».

« Marche devant moi et sois intègre. » (Gn 17,1) Dans la tradition juive, le mythe d'Abraham est considéré comme fondateur de l'alliance entre Dieu et Israël : un pacte bilatéral, marqué par le changement de nom du patriarche et

¹ BANON David, *La lecture infinie. Les voies de l'interprétation midrachique*, Paris, Seuil, 1993, p. 104.

² GUOYTAT Jean, *Filiation et puerpéralité, logique du lien. Entre psychanalyse et biomédecine*, Paris, PUF (Psychopathologie. Théorie/clinique), 1995, p. 12.

³ KAËS René, « Filiation et affiliation. Quelques aspects de la réélaboration du roman familial dans les familles adoptives, les groupes et les institutions », *Le Divan familial*, n° 5 (2000), p. 61-78 (63).

de la matriarche¹, et qui promet la fécondité du couple ancestral en échange d'un renoncement que la *brit mila* concrétise. En situant l'humain dans l'incomplétude, en lui ouvrant un chemin de perfectibilité, la *brit mila* dit que l'homme n'est pas auto-suffisant : « il doit se dessaisir de lui-même pour s'accomplir dans la relation » - à Dieu, à l'autre-autrui ; « il a à laisser un Autre façonner sa vie par une Parole qui l'introduit à l'extériorité de la Loi » (CJT 140). « Comprise comme matrice symbolique originale par excellence » (CJT,143), la *brit mila* dit à l'homme d'hier et d'aujourd'hui qu'il n'est pas un tout uniquement référé à lui-même. Elle met en jeu le sens de l'*Archè*, du principe fondateur d'un mode d'être au monde propre au judaïsme.

Mais, au travers et au-delà de ce particularisme, le *retrait de chair* interpelle symboliquement tout homme, en plaçant l'humain sous le signe d'une *détotalisation*, à rebours du rêve babélien (Gn 11,1-10), toujours ressurgissant, c'est-à-dire d'une auto-fondation idolâtre². Dans la perspective psychanalytique (cf. Arènes), c'est dans une *antécédence* que le sujet élabore

¹ C'est Dieu lui-même, Yahvé/El Shaddaï, qui opère ce changement : Abram s'appellera désormais Abraham, et Saraï s'appellera Sarah.

² Muriel KATZ-GILBERT analyse à ce propos les amalgames et mésinterprétations que manifeste la résolution 1952 adoptée en 2013 par le Conseil de l'Europe, mettant en cause la circoncision au nom de « l'intérêt supérieur de l'enfant ». Elle interroge les fantasmes sous-jacents à ladite résolution : « la haine du généalogique voilée par l'égalitarisme triomphant, la sacralisation de l'autonomie », le déni du « principe paternel qui fonde l'ordre symbolique » et partant « le déni du lien de filiation » : « Le fantasme qui semble traverser en filigrane la résolution renvoie à l'illusion du possible auto-engendrement du sujet. » (CJT, p. 151 et 154)

sa forme filiale singulière et le manque (la *perte*) est inhérent et nécessaire à ce travail créatif.

Aujourd'hui, dans notre modernité tardive, « plus que tout autre rite, la circoncision est pour beaucoup de juifs ce qui reste "quand on a tout oublié" », écrit le rabbin Delphine Horvilleur : « un ancrage identitaire auquel tiennent ceux-là même qui se disent loin de toute pratique religieuse¹ ». Dans le Gr3j, quelles que soient les croyances des uns et des autres, quelles que soient leurs pratiques religieuses ou non, c'est avant tout l'étude des textes bibliques et des commentaires, guidée par un Maître, qui active le questionnement sur une *filiation spirituelle* ancrée dans une culture intergénérationnelle multiséculaire² : le partage des textes, la manière de les aborder est aussi une école de pensée (dans la filiation de l'École de la pensée juive de Paris) où se creuse le sens des mythes fondateurs d'une culture particulière en sa portée universelle ; où se questionne l'*Archè* qui fait la condition filiale constitutive du sujet humain.

Dans nos groupes chrétiens, la lecture des textes néotestamentaires (en particulier) active un questionnement comparable, profondément spirituel,

¹ HORVILLEUR Delphine, *Comment les rabbins font les enfants*, op. cit., p. 44.

² Il est notable que l'écrivain israélien Amos Oz et sa fille, historienne, interrogeant la filiation juive, mettent en exergue le lien culturel, l'éducation passant dès la petite enfance par l'étude de la Torah écrite et orale (étude qui à partir du XIX^e s. cessa d'être réservée aux garçons) et le tissu familial : « La continuité juive a toujours reposé sur les mots écrits et prononcés, sur un lacis en perpétuelle expansion d'interprétations, de débats et de désaccords, et sur des rapports humains sans équivalents. À la synagogue, à l'école et surtout à la maison, elle s'est toujours articulée autour d'échanges intenses entre deux ou trois générations. Notre lignée ne se définit pas par le sang, mais par le texte. » Cf. OZ Amos, OZ-SALZBERGER Fania, *Juifs par les mots*, Paris, Gallimard, 2012, p. 15.

profondément anthropologique, sur la filiation dans ses dimensions verticale et horizontale : que signifie être fils d'un même Père ? Qui est le Christ qui fait frères et sœurs ?

Dans un cas comme dans l'autre, ces questions continuent ouvertes, ces « questions vivantes » (disait Julien, Gr1c), ne sont pas purement intellectuelles. À un moment ou un autre, les récits bibliques rejoignent le lecteur dans une mémoire intime profonde. Ils viennent toucher une histoire personnelle et réactivent « un travail de filiation » où il en va pour chacun du sens de son existence.

1c. Le possible voyage intérieur du lecteur, en Bible partagée. Lectures psychanalytiques de la Bible et travail de filiation

L'interprétation de l'alliance de la circoncision par Muriel Katz-Gilbert suffirait à le montrer : les récits bibliques se prêtent à des interprétations anthropologiques et psychanalytiques. De fait, depuis la découverte freudienne, ces dernières ont abondé. Psychanalyse et herméneutique biblique ont en commun la quête d'une vérité qui ne se révèle qu'en se voilant. En quoi des lectures psychanalytiques de la Bible peuvent-elles contribuer au travail de filiation et quelles en sont les limites ? Cette question invite à préciser les vertus heuristiques de telles lectures, ce qu'elles libèrent et ce qui leur échappe, ce dont le psychanalyste, en tant que tel, ne peut rendre compte.

Il y aurait pléthore. Je me contente d'explorer ici trois exemples de lectures d'inspiration psychanalytique. Elles ont en commun de pointer l'enjeu de la filiation et de l'émancipation du fils, autour duquel se noue précisément

l'intrigue du récit biblique (le sacrifice d'Isaac, lu par Marie Balmary ; le fils prodigue, lu par Lytta Basset et Dominique Stein).

- *Aller vers soi. Destin et destinée*

Se *délier* pour se *relier* autrement. C'est ce principe de *déliation-reliation* que les lectures psychanalytiques des mythes de la Genèse, paraboles ou récits de miracles évangéliques, ont mis en exergue dans les années 1970-1980. Dans un contexte où l'institution familiale et une éducation chrétienne coercitive pesaient de tout leur poids sur l'individu, Françoise Dolto¹, puis Marie Balmary², relisant les textes bibliques prêchés dans leur enfance, les découvrent en pleine concordance avec l'adage freudien (« Où *ça* était, *Je* doit advenir ») : permettre l'émergence du sujet singulier, contribuer à son émancipation en le rendant plus conscient de son désir profond - *devenir soi* - est la raison d'être de la psychanalyse en sa visée libératrice.

Cette forme de concordisme n'est pas sans risque de clôture du sens.

Selon Dolto, dans la résurrection du fils de la veuve de Naïm (Lc 7,11-16), c'est ce désir profond de naissance à soi-même que Jésus vient réveiller chez le fils unique de la veuve. Son interprétation fait de ce récit évangélique « une illustration parfaite » du passage de l'enfance collée à la mère, à l'âge adulte.

¹ DOLTO Françoise, avec SÉVERIN Gérard, *L'Évangile au risque de la psychanalyse* (1977), deux tomes, Paris, Seuil (Essais) 1980, 1982. Les références à cet ouvrage sont indiquées ci-après par t. 1, ou t. 2, suivi du n° de page.

² BALMARY Marie, notamment, *Le sacrifice interdit, Freud et la Bible* (1986), Paris, Le livre de poche (Biblio essais), 2011 ; *La divine origine. Dieu n'a pas créé l'homme*, Paris, Grasset et Fasquelle, 1993 ; *Abel ou la traversée de l'Éden*, Paris, Grasset, 1999.

Dans ce scénario, Jésus lui-même assure la fonction paternelle séparatrice¹. Gérard Séverin pointe le risque inhérent à une psychanalyse *appliquée*, au sens strict, c'est-à-dire la projection sur le texte biblique d'un schéma explicatif extérieur et préconstruit : « Est-ce qu'en vous lisant, on ne découvrira pas davantage Françoise Dolto que Jésus lui-même, votre théorie ou votre inconscient plutôt que l'Évangile ? » (t. 1, 14) La limite de l'allégorie psychologisante elle là. Comme précédemment souligné, dans les pas de Paul Ricœur, seul le *renoncement* à « imposer au texte sa compréhension finie de comprendre » peut permettre l'advenue d'un soi « plus vaste » - « la compréhension est alors tout le contraire d'une constitution dont le sujet aurait la clé² ».

« Va, quitte ton pays, ta parenté et la maison de ton père [...]. » (Gn 12,1) D'une manière comparable à celle de Dolto, Marie Balmory reconnaît dans le « *lèk lèka* » de la vocation d'Abraham, interprété littéralement comme « Va vers toi³ », le paradigme de l'appel à *devenir soi* : une émancipation qui

¹ « L'absence de son père entre lui et sa mère, dit Dolto, avait pétrifié d'impuissance son désir. [...] "Jeune homme, debout, je te l'ordonne." [...] De sa voix mâle, il l'appelle, il le dénomme, il le déclare "jeune homme" et c'est ainsi qu'il l'a rendu à sa mère dans la loi de la castration génitale. Ce garçon est définitivement embarqué dans sa vie d'adulte. Le jeune homme vit. L'enfant n'est plus. » (t. 1, p. 85, 87, 88)

² RICŒUR Paul, « La fonction herméneutique de la distanciation », dans *Du texte à l'action, op.cit.*, p. 130 (déjà cité, Chap. IV, Fichier 2, p. 79).

³ Dans le texte hébreu, la forme verbale à l'impératif (*aller, va, lèk*) intègre la marque de la 2^{ème} personne du singulier masculin (*lèka*) : cette expression idiomatique a à peu près le même rôle de renforcement de l'impératif que le *let's go* anglais (allons). L'*Ancien Testament interlinéaire* de l'Alliance biblique universelle traduit mot à mot : « Yahvé dit à Abram : Va quant à toi hors de ton pays, hors de ta famille et hors de la maison de ton père vers le pays que je te ferai voir. » (Gn 12,1) ; la traduction de la TOB se contente de l'impératif (« Pars de ton pays... »), tout comme la plupart des traductions de référence : Bible de Jérusalem (« Quitte... ») ; Nouvelle Bible Segond, édition d'étude (« Va-t'en de ton pays »).

impose de *se séparer* des enveloppes matricielles pour s'ouvrir au monde, à autrui, à son propre devenir.

À l'autre bout du cycle d'Abraham, le même *lek leka* se retrouve en Gn 22,2, interpellant cette fois le patriarche par son nom nouveau (celui de l'alliance de la circoncision), avec cette fois pour nouvel enjeu la libération d'Isaac, le fils de la promesse, le fils tant attendu, « ton unique, celui que tu aimes » (Gn 22,2). L'enjeu, dit Balmory, est aussi celui du devenir père d'Abraham et de la transformation de sa foi. L'interdit du meurtre, physique ou psychique, de l'enfant renvoie au désir archaïque du tout-pouvoir sur lui. C'est d'abord cette voix, celle du dieu (Élohim) dictant le sacrifice du fils qu'Abraham entend, jusqu'à ce qu'une autre voix, messagère de Yahvé, arrête le geste mortifère (« Ne jette pas la main sur l'enfant »). Rompre la ligature (*aqédah*) où le père enchaîne l'enfant à lui-même, c'est accepter son envol et lui permettre de devenir père à son tour : sacrifier le bélier qu'Abraham voit alors « derrière » lui, c'est tuer le père possessif qu'il fut. Balmory commente ainsi la transformation intérieure qui s'opère chez le patriarche dans le renversement de l'identité symbolique de la victime - de l'animal-fils (l'agneau) à l'animal-père (le bélier) :

« “Va vers toi” qui lui est redit ici a été jadis l'appel qui l'a libéré de son père et de tout ce qui le tenait. Peut-il déjà entendre cette reprise du même mouvement de libération : comme tu as été appelé hors de ton père, laisser aller ton fils ? [À la fin du récit] Isaac, fils-dépossédé, a disparu vers le divin hors du champ sacrificiel de la possession paternelle. Abraham n'était-il pas, auparavant

L'insistance sur une finalité qui concerne le sujet destinataire de cette injonction est propre aux lectures psychanalytiques. Éliane AMADO LEVY-VALENSI traduit : « Va pour toi/vers toi ». Cf. *La onzième épreuve d'Abraham ou de la fraternité*, Paris, Lattès, 1981.

(“derrière”), ce bélier - pris par les cornes, signes mêmes de l’animal-père - dans la broussaille de l’idolâtrie ? Pour aller encore vers lui-même, il avait à sacrifier ce qu’il n’allait plus être, à quitter, abandonner, tuer ce père qu’il avait été, à la fois pris et prenant ; il a sacrifié le sacrificateur¹. »

J. Arènes soulignait que la prégnance contemporaine du fantasme de l’infanticide à la fois dit l’attention à la fragilité de l’enfant et « cache un vœu inavoué de sacrifice de l’enfant-roi sur l’autel du désir parental » (TTF 34) : « le sacrifice du sacrificateur » est plus que jamais difficile.

Quelles que puissent en être les limites, l’intérêt des lectures psychanalytiques que nous venons d’évoquer n’est pas seulement de donner à comprendre la version biblique du cycle paternel. Il est aussi d’ouvrir à une autre compréhension du Dieu de la Bible que celle du « Dieu pervers » (disait M. Bellet) exigeant du fils/de la fille une soumission sacrificielle à ses dépens².

En cela, le travail de filiation, travail du père (du parent), travail des fils et filles, met au travail le rapport à la culture héritée. Après s’être éloigné

¹ BALMARY Marie, *Le sacrifice interdit*, op. cit., p. 240 et 242. Elle reprend l’interprétation de Rachi de Troyes (XI^e s.) qui en traduisant littéralement l’expression consacrée pour désigner l’holocauste (« montée en montée ») considère qu’Abraham a entendu l’ordre divin à contre-sens : Dieu ne lui demandait pas de sacrifier son fils, mais de « l’élever vers lui ». Le malentendu d’Abraham, dit Balmory, dévoile son imaginaire du divin. Le récit en dramatise les ambiguïtés : à la fois Abraham emporte tout ce qui est nécessaire pour le sacrifice (le bois, le feu, le couteau) et il assure à ses serviteurs que lui-même et son fils reviendront après être montés en haut de la montagne de Moriya.

² Après Maurice BELLET, *Le Dieu pervers* (1979), Paris, DDB, 1998, et en référence à Jay HALEY, *Tacticiens du pouvoir : Jésus-Christ, le psychanalyste, le schizophrène et quelques autres* (1969), Paris, ESF, 1984), J. ARÈNES rappelle que le thème du sacrifice du Christ par « pur amour » « fut manipulé par des générations de personnes “sacrifiées”, qui exerçaient en fait un très habile pouvoir » (TTF 42).

géographiquement de sa famille d'origine, il restait encore à Georges (le jeune protestant camerounais, Gr5p) à se libérer des interprétations bibliques transmises par ses « ascendants » et qui faisaient de la souffrance la seule voie possible de salut. Face au sacrifice de soi exigé dans sa congrégation religieuse, la découverte par Mylène (Gr5p) que sa vie avait du prix aux yeux de Dieu et qu'elle pouvait reprendre sa vie en main est en quelque sorte le pendant de la résurrection du fils de la veuve de Naïm, selon Dolto.

Encore qu'une compréhension livresque, purement intellectuelle, n'y suffise pas¹, face à toutes les formes de repli de soi dans la résignation à une *fatalité*, pouvant aller jusqu'au déni de son existence propre, les lectures psychanalytiques de la Bible peuvent contribuer à libérer le narcissisme de vie. En cela, elles peuvent jouer une fonction d'*antidestin*, celle que joue dans les groupes étudiés la pluralité des points de vue ouvrant le sujet à d'autres possibles (et intégrant, parfois, les apports de la psychanalyse).

Mais sur le plan herméneutique, entre la lecture psychanalytique d'un texte biblique et sa lecture théologique et spirituelle, il convient de marquer

¹ « C'est une erreur de penser, écrit Freud, que le malade souffre en raison d'une ignorance et que si l'on supprimait toute ignorance par la communication (concernant les corrélations causales entre sa maladie et sa vie, ses expériences vécues de l'enfance etc.) il ne pourrait que recouvrer la santé. Ce n'est pas ce non-savoir en soi qui est le facteur pathogène, mais le fait que ce non-savoir est fondé sur des résistances internes... C'est dans le combat livré contre ces résistances que réside la tâche du thérapeute. Si le savoir de l'inconscient était aussi important pour le malade que le croit celui n'a pas l'expérience de la psychanalyse, il suffirait alors pour la guérison que le malade suive des leçons ou lise des livres. » Cf. FREUD Sigmund, *De la psychanalyse « sauvage »*, *Œuvres complètes*, vol. X (1909-1910), Paris, PUF, 1993, p. 211.

un *saut* qualitatif : elles ne relèvent pas du même registre épistémologique et interprétatif.

Un commentaire rabbinique (de Rachi de Troyes, XI^e s.) auquel Balmory se réfère judicieusement pour étayer sa thèse, non d'un recouvrement, mais d'une convergence entre psychanalyse et théologie biblique, met en scène l'efficacité d'une intervention divine venant changer le cours d'un destin. En référence au Midrash, Rachi interprète le moment où Yahvé « fait sortir » de sa tente Abram, alors en mal d'enfant, pour lui montrer les étoiles (Gn 15,5), comme une injonction à « sortir » de ses croyances astrologiques, celles d'Our des Chaldéens, pays de ses ancêtres. Il l'en « fait sortir », et pour le patriarche cette délivrance mentale procède d'un *saut* : celui de la foi-confiance (« il crut », Gn 15,6) en une promesse de devenir où Celui qui l'interpelle s'engage lui-même :

« “Il le fit sortir hors de sa tente pour voir les étoiles”. Selon le midrash (Beréchet raba 44,10, Nedarim 32a), il lui a dit : “Sors de ton horoscope tel que tu l’as vu inscrit dans les astres, à savoir que tu n’auras pas de fils !” Avram n’aura pas de fils, mais Abraham aura un fils ! Sarai n’engendrera pas, mais Sara engendrera ! Je vais vous donner un autre nom, et votre destinée va s’en trouver changée¹. »

¹ RACHI, Commentaire de Gn 15 ; il anticipe l'épisode du changement de noms (Gn 17, alliance de la circoncision). En se référant lui aussi au Midrash, Raphaël Draï interprète cet épisode de la même façon : l'initiative divine est une invitation « à une sortie de soi, à un décentrement hors de soi-même ! D'où l'apparent pléonasme de l'expression “il le fit sortir *dehors*”. Ce “dehors” ne désigne pas l'extériorité spatiale, mais l'extériorité mentale, celle qui libère un esprit de l'auto-enfermement. Jusqu'à présent, Abram a accompli le moins dur, le *hiloukh* géographique, qui l'a mené d'Our Casdim jusqu'aux abords de Sodome en passant par H'aran. À présent, il doit accomplir le plus dur : se déplacer intérieurement, accomplir ce qui lui a été initialement enjoint : “Va [*lekh*] vers toi [*lekha*]. [Selon le Midrash], Abram était l'un des plus grands astrologues de son temps. Projetée sur Terre et dans l'esprit humain, la configuration des étoiles y traçait des voies obligatoires en même temps que des impasses

La teneur théologique de l'interprétation de Rachi marque le passage transformateur entre la représentation d'un *destin* muré et une *destinée* inscrite dans le *dessein* de Dieu, et qui appelle de la part de l'homme un acte de foi-confiance en Lui, en la parole qu'Il lui adresse.

Le psychanalyste quant à lui porte son attention sur la dynamique du désir humain et ce qui peut l'entraver psychologiquement.

Du côté de l'École anglaise de psychanalyse, Christopher Bollas, héritier de Winnicott et de Bion, oppose ainsi les deux notions : d'un côté, une force (dite *pulsion de la destinée*) poussant *l'idiome personnel* ou *vrai self* à s'accomplir ; de l'autre, la souffrance d'une vie entravée par des déterminations, un « faux soi » prisonnier du sentiment de fatalité d'un *destin* :

« Je crois que nous pouvons utiliser la notion de "destin" pour définir le sentiment, déterminé par l'histoire de vie, qu'une personne peut avoir lorsqu'elle sent que *son vrai self* n'a pas été accompli, ni facilité dans l'expérience vécue. Une personne qui se sent marquée par le *destin* est déjà un individu qui n'a pas le sentiment que la réalité pouvait contribuer à l'accomplissement de son idiome interne. [...] Examinons à présent la notion de "destinée". On peut utiliser ce concept pour désigner l'évolution du vrai self, pour se demander si un individu accomplit ou non sa destinée. Comme je l'ai déjà dit, il existe une force qui tend vers la constitution du self. Cette *pulsion de la destinée* est la force de l'idiome du sujet qui pousse à la réalisation de son potentiel pour permettre l'élaboration de la personne¹. »

insurmontables. [...] Les configurations des astres cerclaient son horizon de pensée. » Cf. DRAÏ Raphaël, *Abraham ou la recréation du monde*, Paris, Fayard, 2007, p. 228-229.

¹ BOLLAS Christopher, *Les forces de la destinée (Forces of Destiny. Psychoanalysis and Human Idiom)*, Paris, Calmann-Lévy, 1996, p. 53 et 54 (c'est moi qui souligne). Né

Ainsi, selon Bollas, il y aurait chez tout homme une *pulsion de la destinée* qui ne serait pas seulement l'élan vital de tout vivant, ni seulement le narcissisme de vie permettant au sujet d'adhérer à l'existence, mais « un ardent désir d'exprimer son vrai self » qui le pousse à « élaborer le potentiel » inscrit dans « le noyau profond de sa personnalité¹ ». Chez Bollas, cette métaphore du « noyau » articule l'idée d'une donnée génétique et une dynamique de genèse. Tout reste à déployer de cette singularité en « grain » et pour chaque sujet ce déploiement passe par une *histoire* ancrée dans une expérience de vie : « dans la mesure où le vrai self est un *potentiel*, il ne trouve son existence que dans l'expérience² ».

Sur la base de sa propre pratique psychanalytique³, la thèse de Bollas est que « le sujet choisit et utilise des objets pour donner une forme concrète aux éléments latents de sa personnalité⁴ ». Tout au long de sa vie, il réalise sa singularité en investissant des objets (humains, culturels) en résonance avec son *vrai self*⁵. Cette conception n'est pas sans point commun avec celle de la

en 1943 à Washington, Bollas est membre de la *British Psycho-Analytical Society* et psychanalyste à Londres.

¹ BOLLAS Christopher, *Les forces de la destinée*, *op. cit.*, p. 14 et 15.

² *Ibid.*, p. 31 (c'est moi qui souligne).

³ Bollas conçoit le rôle du psychanalyste comme au service de l'élaboration de son *vrai self* par l'analysant : il l'aide à en repérer les manifestations et la créativité dans sa manière d'utiliser l'objet analysé ; l'analysé se prêtant à ce jeu et pouvant lui-même en être changé.

⁴ BOLLAS Christopher, *Les forces de la destinée*, *op. cit.*, p. 15.

⁵ BOLLAS précise ainsi ce qu'il entend par « effets personnels », par « construction d'une vie » selon l'idiome personnel, et la manière dont il conçoit son rôle en tant que psychanalyste : « Quelles sont les expressions de la vie très particulière que j'ai vécue dont j'ai favorisé l'expression ? Quels sont mes effets personnels ? En tant que psychanalystes, nous devons, bien sûr, inclure dans cette liste les personnes que nous touchons et ce que nous leur apportons de nous-même et des autres qui nous ont précédés. En dehors de cette

chrono-genèse du sujet chez J. Arènes, élaborant sa forme filiale *singulière* dans la trame d'une *culture* et dans le *temps*.

En référence à Bion¹, l'une des idées centrales de la thèse de Bollas est celle de connaissance non pensée. Il y aurait un passage de *préconceptions innées* à une *conception*, comprise comme une réalisation jouissive du *vrai self*, à travers des expériences où celui-ci se manifeste :

« Le vrai self est donc un idiome extrêmement complexe des préconceptions de la personnalité accédant à la réalisation par l'intermédiaire des expériences de vie qui entrent en résonance avec elles. Ainsi il est certaines expériences de la vie qui possèdent une valeur ou une importance incroyablement grande pour la personne qui les traverse, car elles semblent exprimer l'essence même de leur self². »

Quand nos témoins, qui par ailleurs expriment leur désir d'authenticité, parlent des « résonances » du texte biblique en eux, du texte « vibrant » qui

élaboration psychologique, nous créons un cercle d'objets qui nous servent à exprimer notre idiome et qui sont sa signature. Chacun d'entre nous élabore une culture qui lui est propre, et les effets personnels sont ces objets culturels que nous générons. Lorsque nous jouissons d'une bonne santé psychique, notre vrai soi constitue continuellement son idiome et la construction de notre vie est l'œuvre de la pulsion de la destinée, car notre besoin d'élaborer cet idiome nous conduit pour partie à créer nos effets personnels. [Le psychanalyste] S'il s'offre à l'utilisation de celui-ci [du patient], si sa présence est l'objet du vrai self du patient, alors il pourra, en son temps, soutenir un grand nombre des effets personnels de son patient, et la destinée de l'analysant aura été partiellement accomplie : il aura constitué une vie culturelle à partir de l'idiome de son vrai self. » Cf. *Les forces de la destinée*, *op. cit.*, p. 73-74.

¹ Cf. BION Wilfred R., « Learning from Experience » (1962), dans *Seven Servants*, New York, Aronson, 1977, p. 1-111.

² BOLLAS Christopher, *Les forces de la destinée*, *op. cit.*, p. 36. Notons cependant qu'en établissant ainsi une continuité entre le *vrai self* et les expressions élaborées du Moi, Bollas élude implicitement la question de la perte et celle du conflit structurellement lié au refoulement et qui oblige à un travail psychique.

les fait « vibrer », ces expériences de lecture font assurément partie de ces moments où ils se sentent le plus intensément et authentiquement eux-mêmes.

Parmi les expériences de vie dont la « joie » dit « l'authenticité » du *self* auxquelles elles donnent accès, Bollas retient pour ce qui le concerne une expérience esthétique :

« Nous avons besoin de l'objet pour permettre à notre vrai self d'accéder à son expression. Et de temps en temps nous sommes tout à fait *transformés* par le mariage mystérieux de notre idiome et d'un objet qui se rencontrent juste à ce moment-là. En 1972, au cours d'une fin d'après-midi d'été, j'ai entendu interpréter une sonate pour alto de Hindemith dans une petite église de la Nouvelle-Angleterre. Cela m'a immédiatement servi à traiter une caractéristique de mon idiome, et cet *événement* a réveillé et renforcé en moi des émotions et des idées vives et intenses qui m'ont porté dans la suite de mon existence¹. »

Cette fois encore, il semble possible de faire le lien entre cet *événement* transformateur décrit par Bollas et « l'émerveillement » qui saisit nos témoins face à la beauté de l'œuvre-Bible, qu'ils découvrent, la sensation heureuse de dilatation de leur être que cette émotion leur procure.

Mais ce n'est pas seulement sur le mode événementiel du « mariage mystérieux de notre idiome et d'un objet qui se rencontrent juste à ce moment-là » que le *vrai self* se révèle. Bollas fait par ailleurs l'hypothèse « de projections imaginaires de l'idiome du vrai self » :

« Je pense que nous projetons notre idiome dans des objets imaginaires, qui servent alors partiellement de précurseurs à une expérience plus directement vécue. L'imagination précède l'action du vrai self. À mon sens, les actes imaginatifs sont déjà des expressions de l'idiome, car le sujet exprime des

¹ BOLLAS Christopher, *Les forces de la destinée*, *op. cit.*, p. 73 (c'est moi qui souligne).

caractéristiques très précises de son idiome dans le choix et dans l'usage qu'il fait des objets imaginaires¹. »

Si l'on en croit Bollas, lorsque nos témoins voient une scène biblique « comme s'ils y étaient » (les personnes de la précarité, notamment), lorsque les conteuses imaginent la scène (personnages, lieux, images, sons, odeurs, paroles), lorsque les participants du Gr2c intériorisent le texte, gestes et paroles, dans ces appropriations imaginatives « se joue » l'idiome du *self*. Ricœur parlant des récits littéraires comme d'un « laboratoire » où s'essaie l'identité narrative du lecteur, n'oublie pas l'imagination. Si comme le montre Arènes, la culture et particulièrement les récits lus/racontés sont la trame où chacun tisse sa forme filiale, ce serait en s'y projetant imaginativement que le sujet forge sa singularité et que les messages symboliques dont les textes sont porteurs lui parviennent.

Dolto fut la première à revendiquer son propre investissement imaginaire dans la lecture biblique, comme étant la voie par laquelle « le message évangélique » « s'incarne ». En réponse à Gérard Sévérin, elle livre ainsi ce qui constitue à ses yeux *la clé de la lecture des évangiles* :

« Oui, vous avez raison, je me représente la scène comme si j'y étais. Cet imaginaire qui est celui de la lectrice que je suis n'implique pas que chacun va avoir le même imaginaire. Mais je crois que ce qu'il y a d'unique dans les textes bibliques, c'est que chacun de nous peut y projeter son imaginaire afin que le message symbolique lui parvienne. [...] *La clé de la lecture des évangiles, c'est qu'il faut se projeter pour recevoir*. Si l'on reçoit sans avoir rien projeté de son imagination, c'est une fausse réception. C'est une réception d'intellectuel. Le

¹ BOLLAS Christopher, *Les forces de la destinée*, op. cit., p. 71.

contenu vivifiant, le contenu *mutant* des paroles bibliques est privé des avenues qui peuvent véhiculer l'effet *créatif* dans le lecteur. » (t. 1, 76, 77)

Au désir de *devenir soi*, à cette « pulsion de la destinée » qui selon Bollas a sa source dans le *soi* profond (le *vrai self*), et à la projection imaginative, Dolto ajoute ici une autre puissance qui fait la différence avec les vertus thérapeutiques des contes populaires¹ : « la parole biblique » (de source divine). L'imagination est le véhicule du « contenu *mutant* » de cette parole dont l'effet « créatif » est inséparable d'un acte de foi : celui de la lectrice croyante qu'elle est.

Tout comme le récit abrahamique précédemment évoqué (Gn 15,6), c'est ce *saut qualitatif* de la foi que les récits évangéliques de guérison donnent à comprendre (« Relève-toi, va, ta foi t'a sauvé », Lc 17,19 ; « Va, qu'il t'advienne selon ta foi ! », Mt 8,13). La destinée dont il est ici question outrepassa le *soi* psychologique. Un tiers s'introduit dans la relation de *soi* à *soi* qui relie le sujet personnellement interpellé à un *Autre* que lui. L'espace-temps de cette relation tierce est structuré par un *événement* : celui d'une parole adressée ouvrant la subjectivité du destinataire à un *être nouveau* en lui. Dans cet événement (au sens fort où en parle Claude Romano), il ne s'agit pas seulement d'un *devenir* (transformation d'un déjà là) mais bien d'une

¹ DOLTO le dit clairement, t. 1, p. 15. Nombre de pratiques psychothérapeutiques utilisent les capacités des récits symboliques à modifier le paysage intrapsychique du lecteur. En témoignent les travaux de Sandor FERENCZI (*La psychologie des contes*, 1913), Mélanie KLEIN (*Essais sur la psychanalyse*, 1973), Bruno BETHELEIM (*Psychanalyse des contes de fée*, 1976), en passant par Donald WINNICOTT (*Jeu et réalité. L'espace potentiel*, 1971). Les lectures psychanalytiques d'inspiration jungienne d'Anselm GRÜN accordent cette vertu thérapeutique aux récits bibliques, mais lui associent la force de l'Esprit qui les traverse. Cf. GRÜN Anselm, *Lecture psychanalytique de la Bible*, Montréal, Paris, Médiaspaul, 2001.

advenue, une nouvelle naissance : « On renaît... on renaît avec Lui, en fait. »
(Marianne, Gr7c)

La manière dont Ricœur analyse le symbolisme religieux ouvre à cette dimension d'Altérité. Relisant Freud à la lumière de *La Phénoménologie de l'esprit* de Hegel, qu'il entend dépasser, il inscrit la vie de l'esprit dans une dynamique tripolaire : *Arché*, *Telos*, *Eschaton*, liée à une triple « dépendance du soi » :

« Dans le travail d'interprétation l'homme découvre, dit-il, la *triple dépendance du soi* : dépendance au désir (perçu dans une archéologie), dépendance à l'esprit (dans une téléologie), dépendance au sacré (dans une eschatologie). Un sacré qui dans la phénoménologie du religieux interpelle l'homme et dans cette interpellation s'annonce comme ce qui dispose de son existence, parce qu'il la pose absolument, comme effort et désir d'être¹. »

L'existence ainsi placée sous le signe du désir la relie à un absolu qui subvertit toute prétention de totalisation du savoir et d'auto-fondation.

Ce renoncement, cette perte (du tout-savoir, tout-pouvoir) n'est-il pas précisément la voie d'une nouvelle naissance ?

¹ RICŒUR Paul, « Existence et herméneutique », dans *Le conflit des interprétations*, *op. cit.*, p. 48.

- *Se perdre pour se trouver... changé. En-bas et renaissance*

Le succès de la parabole du fils prodigue auprès des psychanalystes tient sans doute au fait que le récit conduit le lecteur à revisiter toutes ses relations filiales, ascendante-descendante et horizontale (père, fils, frère). Ce faisant, plus que tout autre, il démultiplie la question de la *perte*. « C'est celui qui a tout risqué et tout perdu qui recouvre tout », dit Dolto (t. 2, 74). Dominique Stein et Lytta Basset (qui est avant tout une théologienne) font de l'*expérience du négatif* la clé de l'advenue du sujet à sa singularité. Chacune à sa manière marque l'écart entre l'interprétation psychanalytique et la dimension spirituelle qui la déborde.

La parabole du fils prodigue selon L. Basset. De la solitude à la « joie imprenable » :

Dans la souffrance du patient, Bollas reconnaît une impasse du désir, l'aspiration frustrée du *vrai self* à accéder à l'existence. C'est aussi ce décalage entre notre désir d'être et ce que nous sommes que Lytta Basset retrouve dans la parabole du fils prodigue (Lc 15,11-32)¹.

Un cadet qui va au bout du dénuement, de la solitude, du mépris de soi et qui se sent coupable ; un aîné frustré de n'avoir jamais pu « se réjouir avec ses amis » et qui se sent esclave ; un père qui avoue avoir cru son fils « mort », supplie son aîné de le comprendre et apparemment n'y parvient pas. Toute cette histoire de souffrances renvoie à des expériences concrètes de la *négativité* (la faute, la solitude, l'échec) dans laquelle Jean Nabert reconnaît

¹ Cf. BASSET Lytta, *La joie imprenable*, Paris, Albin Michel (Spiritualités vivantes), 1996, ouvrage consacré au commentaire de cette parabole.

l'expression d'un « sentiment premier » : « le sentiment fondamental qui traduit l'inégalité de nous-mêmes à nous-mêmes ou de l'être que nous devenons à notre être véritable¹ ».

Ricœur a exploré ce sentiment avec ce qu'il comporte d'infinitude, de négativité et de non-coïncidence de soi à soi :

« Le fait brut d'exister tel, ici et maintenant, lorsqu'il est mesuré à l'exigence de totalité, se révèle comme existence que je ne produis pas, que je ne pose pas. [...] Je suis la vivante non-nécessité d'exister. C'est cette non-nécessité d'exister que je vis sur le mode affectif de la tristesse [qu'on peut appeler la tristesse du fini]. Cette tristesse se nourrit de toutes les expériences primitives qui, pour se dire, enrôlent la négation : manque, perte, crainte, regret, déception, dispersion et irrévocabilité de la durée. [...] Cette diminution d'existence qui affecte l'effort même par lequel l'âme s'efforce de persévérer dans son être peut bien être dite une affection primitive. C'est cette fêlure secrète, cette non-coïncidence de soi à soi que le sentiment révèle². »

Cette expérience de la négativité, que Ricœur qualifie d'*affection primitive*, pourrait entrer en résonance avec une autre expérience première, enfouie dans une mémoire profonde et que Winnicott et Bollas nomment *solitude fondamentale*. Pour rebondir, faudrait-il toucher ce fond ? se demande Winnicott : « Quel est l'état fondamental auquel chaque individu

¹ L. Basset cite ici Jean NABERT, *Éléments pour une éthique*, Paris, Aubier, 1971, p. 61.

² RICŒUR Paul, *Finitude et culpabilité 1, L'homme faillible*, Paris, Aubier-Montaigne, 1960, p. 155-157. Rappelons que, dans le champ philosophique, l'injonction du « Deviens ce que tu es » (devenue aujourd'hui le mantra du « développement personnel ») fut empruntée par Nietzsche au poète Pindare (V^e s.). Tandis que Freud met l'accent sur l'illusion de la maîtrise de soi et sur un *Je* qui doit *advenir* dans un élargissement de la conscience, il s'agit pour Nietzsche d'acquiescer à la puissance créatrice de l'inconscient. Quant à Ricœur, dès avant sa lecture de Freud, il avait mis l'accent sur la faillibilité de l'homme, les échecs de la volonté et, comme on le voit dans cette citation, sur le caractère clivé du sujet, aspirant à la complétude et confronté à sa finitude.

quels que soient son âge et ses expériences peut retourner afin de repartir à nouveau ? » :

« La définition de cet état, dit-il, implique nécessairement un paradoxe. Au commencement est une solitude fondamentale. Mais au même moment, cette solitude ne peut exister que dans des conditions maximales de dépendance¹. »

Ainsi le paradoxe du « gain dans la perte », dont parle Arènes, procéderait-il, dans l'en-bas de la crise du sujet, d'un passage par (d'un retour à) cette expérience réactivée et assumée : celle de la solitude foncière en même temps que de la dépendance de l'être relationnel singulier que nous sommes. « Traversée de l'en-bas », disait Maurice Bellet², qui dans le deuil (la perte) d'une totale maîtrise de soi et de son existence laisserait place au possible, l'événement d'une « rencontre qui sauve » (dit Julien, Gr1c), l'événement d'un regard autre qui donne de croire en soi, à un devenir autre de soi :

« Bénis soient les regards, assez tendres,
assez fous, assez vrais
pour me donner le cœur de m'espérer encore,
de m'attendre à quelqu'un d'autre en moi³. »

Il arrive des choses, une rencontre, « et après tout s'enchaîne, si c'est le bon moment... il faut aussi que nous, on soit disponible » (Simon, Gr7c).

Disponibilité : dans cette capacité d'ouverture à ce qui advient, hors de toute attente, Henri Maldiney reconnaît la condition de toute transformation

¹ WINNICOTT Donald, *La nature humaine (Human Nature, 1971)*, trad. fr., Paris, Gallimard, 1988 ; cité par BOLLAS Christopher, *Les forces de la destinée, op. cit.*, p. 37.

² Cf. BELLET Maurice, *La traversée de l'en-bas*, Montrouge, Bayard, 2005.

³ BAUDIQUÉY Paul, *Pleins signes*, Paris, Cerf, 2001, p. 47.

de soi. Dans les événements (failles, ruptures) de l'existence, la transformation de soi intègre, dit-il, une *transpassibilité* ouvrant une *transpossibilité*. Proche de celle de Claude Romano, la phénoménologie de l'événement de Maldiney s'enrichit des apports de la psychopathologie. Ce faisant, il inverse le rapport Appel-Réponse, tel que Romano et Marion lui-même le conçoivent : la *réceptivité* à *l'originnaire* est première, la réponse précède l'appel :

« *L'événement, toujours autre, a toujours un autre visage. La transpassibilité, dans laquelle je suis exposé, exclut toute tentative de le ramener à une expression déjà mienne – elle implique au contraire que je m'envisage à lui pour en recevoir mon propre visage. Cela veut dire qu'ici la réponse précède l'appel. L'incapacité d'accueillir vient d'une fermeture à l'événement, au nouveau. [...]* Ce rien d'où l'événement surgit, l'événement l'exprime lui-même par son originarité. L'ouverture à l'originnaire (non à l'originel), la *réceptivité accueillante à l'événement*, incluse dans la transformation de l'existant, constitue sa transpassibilité. Elle fait défaut dans la psychose. Et son absence est responsable de la perte de possibilité. Le mélancolique est incapable d'accueil et de rencontre. Les choses dit-il ne viennent pas à lui. Elles ne lui disent rien. [...] Le maniaque se soustrait sans cesse à l'accueil en devançant tout instant où quelque chose risque d'arriver¹. »

¹ MALDINEY Henri, *Penser l'homme et la folie*, Paris, Million (Krisis), 2007, p. 308 (c'est moi qui souligne). À propos du « rien d'où l'événement surgit », Maldiney explique ailleurs : « Le Rien n'est pas de l'ordre de la chose, ni de l'ordre de l'étant. Je ne dirais même pas que du vide sort l'être, car ce qui sort du vide ou Rien, c'est l'étant ; et l'être, pour finir, c'est le rapport du Rien à l'étant. » Cette « co-naissance avec l'événement » ne peut se faire, comme il le dit ici, que dans une *réceptivité* première, cette *transpassibilité* qui est une disponibilité à ce qui advient. Cf. MALDINEY Henri, « Existence, crise et création », dans BARBARAS Renaud, BENOIT Jocelyn, BRUNEL Sarah *et alii*, *Maldiney. Une singulière présence*, Paris, Encre marine, 2014, p. 251-252 ; 253.

Dans la lecture biblique, la « projection » où une subjectivité s'expose avec son imagination, sa sensibilité, son expérience de vie, *seconde* (au double sens du terme) une disposition première d'ouverture (que j'ai nommée *hospitalité*), faite d'ouverture au monde du texte et de disponibilité à ce qui survient. Dans la distanciation chère à Ricœur, ne pas « imposer au texte sa compréhension finie de comprendre » implique de marquer l'écart entre une conception purement psychanalytique du « devenir soi », assimilé au devenir autonome, et « l'être nouveau » que l'œuvre-Bible potentialise. « S'exposer au texte » c'est prendre le risque d'une déprise de soi pour « recevoir de lui un soi plus vaste » : « Lecteur, je ne me trouve qu'en me perdant¹. »

Sur le plan épistémologique, la réduction de la psychanalyse à une grille normative a souvent été reprochée à Dolto par des praticiens². Mais le plus remarquable chez Dolto est que la lourde machine explicative et didactique n'annule pas l'expérience première : le « choc » *reçu* dans la lecture des évangiles et que dans son vocabulaire elle « traduit » en termes de « torrent fantastique de sublimation des passions³ ». Face à cette puissance

¹ RICŒUR Paul, « La fonction herméneutique de la distanciation », dans *Du texte à l'action*, *op.cit.*, p. 130 et 131 (déjà cité, Chap. IV, Fichier 2, p. 79).

² C'est ce que fera Dominique Stein dont nous parlons plus loin. Louis Beirnaert avait fait le même reproche à Georges CRESPIY à propos de ses *Essais sur la situation actuelle de la foi*, Paris, Cerf, 1970 : « L'ouvrage nous paraît être une illustration de ce qu'il ne faut pas faire du point de vue psychanalytique. Le mythe œdipien y fonctionne comme un modèle, sous la forme d'un discours en clair. » Cf. BEIRNAERT Louis, *Aux frontières de l'acte analytique. La Bible, saint Ignace, Freud et Lacan*, Paris, Seuil, 1987, p. 170.

³ DOLTO Françoise, *Les Évangiles et la foi au risque de la psychanalyse ou la vie du désir*, Paris, Gallimard, 1996, p. 323.

transformatrice, ce « flux de l'Esprit » dont elle se sent traversée, le maître à penser cède la place au *témoin*.

La parabole du fils prodigue est sans parallèle dans les synoptiques. Sa particularité est aussi d'être *inachevée*, souligne L. Basset. Nul ne sait si le fils cadet envahi par son sentiment de culpabilité va s'associer à la joie de son père ; nul ne sait si l'aîné en colère va finalement rejoindre la fête ; et dans le cas contraire, si le père va rester dehors auprès de lui ou pas. C'est à partir de ce non-savoir, à partir d'une *perte*, que L. Basset risque sa propre interprétation : ce récit est une *parabole de l'inclusion*. Ses « blancs » sont « autant d'espaces de liberté qui ouvrent l'horizon où chacun/e peut trouver sa place¹ », un « canevas » (une trame, dirait Arènes) où chaque lecteur peut (re)tisser sa forme filiale singulière.

L'intrigue se noue sur un fond de souffrances que les silences du récit laissent imaginer : l'absence d'une mère, la naissance d'un cadet qui détrône l'aîné de son statut de fils unique ; un père qui voit partir et laisse partir son plus jeune fils sans explication ; l'exil de ce dernier et une famine qui survient. Le récit n'invite pas au jugement, dit L. Basset, il porte à se demander comment faire, face aux événements de la vie.

Tout va se jouer dans les relations humaines, les sentiments et émotions sans lesquels « l'accès à la joie vers laquelle tend la parabole reste barré ». La souffrance liée aux expériences négatives dit notre « aspiration à être » (JI

¹ BASSET Lytta, *La joie imprenable*, op. cit., p. 72. L'ouvrage est cité ci-après sous le sigle JI suivi du n° de page.

191), mais de telles expériences ne conduisent pas automatiquement à la joie : « le pivot d'une existence libérée pour la joie se trouve dans la manière d'être relié à autrui » (JI 331). L'enjeu de la parabole du fils prodigue selon Basset est « un être-autrement-avec » (JI 59) : de l'exclusion/auto-exclusion, du *je souffre donc je suis*, du souffrir à cause de l'autre ou contre lui, à l'accueil de l'autre et de soi-même, blessé et blessant. La source de « la joie imprenable » est là. Dans le récit, l'événement pivot est le moment où le père, voyant son fils à distance « fut ému aux entrailles, ému de compassion » (Lc 15,20). L'authentique *compassion* n'est pas fusion : elle accueille l'insubstituable altérité de l'autre. Et dans son irruption, son caractère originaire nous révèle l'absolue solitude où l'autre est notre semblable, et aussi le meilleur en nous dont nous sommes capables. De cette reconnaissance de l'autre comme *frère*, au plus profond, au plus haut de la misère humaine en sa nudité, Levinas nous avait ouvert la voie. L. Basset la trouve chez Kierkegaard : « En sa sympathie, l'homme compatissant doit soutenir avec l'infortuné un rapport tel qu'il reconnaît absolument en lui sa propre cause¹. »

Loin d'envisager une spiritualité désincarnée (elle le souligne), L. Basset ne sépare pas « l'affectivité et le spirituel ». À ses yeux, ils relèvent d'une seule et même *aspiration* constitutive de notre être relationnel et qu'elle nomme « vie de l'Esprit » :

« Au commencement était la vie affective, parce qu'au commencement était la relation, le Désir de communiquer, la Parole se faisant chair. Mais au terme du voyage, la Promesse s'adresse également à des êtres humains affectés et

¹ KIERKEGAARD Søren, *Le concept d'angoisse*, dans *Œuvres complètes*, t. 7, Paris, L'Orante, 1973, p. 217.

susceptibles de s'affecter les uns et les autres. L'affectivité tout entière est aspiration à la vie de l'Esprit : non seulement le désespoir ou la colère, mais même la joie, que l'on a trop tendance à situer exclusivement du côté de la vie spirituelle comme si elle ne naissait pas dans le terreau humain du désespoir et de la révolte ! "Un être humain [*anthropos*] avait deux fils" : au commencement était la relation et la vie affective, travaillées par une aspiration à quelque chose de comblant qui est de l'ordre de l'Esprit. » (JI 85)

Il faut avoir touché le fond de la solitude pour savoir à quel point nous sommes reliés, et ce qui reste quand on a tout perdu - « le sentiment d'exister à vif », dit L. Basset : « N'est-ce pas précisément sur ce fond solide en nous-mêmes et nulle part ailleurs que Dieu nous a bâti la maison où il nous accueille ? » (JI 343)

« Que peuvent savoir de la miséricorde des matins ceux dont les nuits ne furent jamais de tempêtes et d'angoisse ?

Pour retentir à ces atteintes, il faut avoir vécu – et vivre encore – en haute mer, menacé sans doute, naufragé peut-être, mais à la crête des certitudes royales. [...] Morts de fatigue, nous ne saurions rouler que dans les bras de Dieu¹. »

Julien, qui se reconnaît dans le fils prodigue, sait qu'au plus profond de sa solitude un Autre « l'épaulait » : « mes épaules se détendaient, mais physiquement ! Comme s'Il me prenait le poids... » (E5.Gr1c. 17,5-6)

- *La foi au feu de la psychanalyse, la foi qui résiste*

Julien (Gr1c), Paule (Gr2c), Mylène (Gr5p) et d'autres font partie parmi nos témoins de ceux qui ont fait une psychanalyse et dont la foi, comme épurée, n'en fut que plus vive. Maurice Bellet, comme Louis Beirnaert avec

¹ BAUDIQUÉY Paul, « Ce fils perdu et retrouvé » dans *Pleins signes, op. cit.*, p. 118-119 (commentaire poétique de la parabole du fils prodigue à la lumière de Rembrandt).

qui il commença sa propre psychanalyse, a rendu compte de cette expérience. Dans la transformation psychique opérée par l'analyse, la foi ne reste pas indemne. Dès lors que s'effondrent les fausses représentations de soi-même et de Dieu, la foi se retrouve plus nue que Job : « une exigence pure, guérie des compromissions et complaisances¹ ». La foi passée au feu de la psychanalyse est l'épreuve du dépouillement par excellence : c'est « quand on ne peut plus mettre la main sur rien » que se fait « le rude apprentissage de la relation vraie » dans le rapport avec autrui et, fondamentalement, « dans le rapport avec Dieu qui échappe à tout pouvoir et tout savoir². » Le gain de cette perte est de comprendre « cette structure essentielle à la foi » dont le vrai travail se fait *quand on ne sait pas* et, comme pour les témoins d'Emmaüs, se reconnaît après-coup.

La lecture du fils prodigue proposée par Dominique Stein³ donne à comprendre une expérience du même ordre.

¹ BELLET Maurice, « La foi à l'épreuve de la psychanalyse », *Études*, t. 328 (1968/3), p. 346-370 (363). Dans les années 1950-1970, Bellet et Beirnaert, tous deux prêtres, firent partie, avec Dolto, des rares pionniers et défenseurs de la psychanalyse dans un milieu catholique encore largement résistant.

² BELLET Maurice, « Incidences de la crise psychanalytique sur le vécu de la foi », *Concilium, Revue internationale de théologie*, n° 99 (1974) p. 43-52 (46).

³ Cf. STEIN Dominique, « La parabole dite de l'enfant prodigue, Lc 15,11-32 », dans *Lectures psychanalytiques de la Bible*, Paris, Cerf, 1985, p. 49-66. L'ouvrage est cité ci-après sous le sigle LPB suivi du n° de page.

La parabole du fils prodigue selon Dominique Stein¹. De la désillusion au ré-enchantement :

La renaissance spirituelle procéderait de cette mutation : de la déconstruction des fantasmes attachés à la figure du Père (la désillusion freudienne) à la libération du surplus de sens du symbole². Tel est le voyage intérieur que propose l'auto-analyse de Stein.

Tout commence par ce constat : malgré tous les commentaires qui ont pu en être faits, l'impact de cette parabole sur sa subjectivité demeure, dit-elle « engendrant la même émotion qui se noue en moi à des points précis de mon histoire » (LPB 58). La rencontre entre ce récit évangélique et un fantasme qui a joué un rôle essentiel dans sa propre psychanalyse (« retrouver un père ouvrant les bras... une tendresse abolissant les souffrances passées ») n'éveille pas seulement le soupçon (« le texte ne mettrait-il en scène que les vœux de l'inconscient ? ») : elle impose une nouvelle confrontation au texte,

¹ Je reprends ici l'essentiel de mon analyse du commentaire de Stein, dans PAISANT Chantal, *Les Catholiques, la psychanalyse et la Bible. Fabrique d'une alliance paradoxale*, postface de Jacques Arènes, Münster, LIT Verlag (Théologie pratique – Pédagogie - Spiritualité, vol. 12), 2017p. 95-101.

² La désappropriation-réappropriation de soi dont parle Ricœur à propos de sa lecture de Freud ne fut pas seulement une aventure intellectuelle. Il reconnaît que cette lecture l'a libéré d'un certain fantasme du père : « Je ne cache pas que c'est la lecture de Freud qui m'a aidé à pousser la critique du narcissisme – que je n'ai cessé d'appeler le faux Cogito ou le Cogito avorté – jusqu'à ses plus extrêmes conséquences concernant le désir religieux de la consolation ; c'est la lecture de Freud qui m'a aidé à porter au cœur de la problématique de la foi le "renoncement au père". » Cf. « Herméneutique : les approches du symbole », dans *De l'interprétation. Essai sur Freud*, op. cit., p. 573. « Il faut perdre la figure du père comme idole pour la découvrir comme symbole, dit-il encore, c'est à dire percevoir le surplus de sens que vise ce dernier, en appelant à renoncer au père que je pourrais avoir, au père comme avoir. » (*Ibid.*) Le travail de Ricœur sur la figure du père, du fantasme au symbole, rejoint l'auto-analyse de D. Stein. Cf. « La paternité : du fantasme au symbole », dans *Le conflit des interprétations*, op. cit., p. 613-650.

« dans un corps à corps, d'où sortira, si possible, sa nouveauté pour moi aujourd'hui » (LPB 58).

L'analyse psychanalytique procède d'une sémiotique des relations père-fils dans leur rapport au désir. Le cadet était en position de demandeur (de sa part d'héritage) mais avec son départ il devient l'objet manquant et les positions s'inversent : c'est le père qui a besoin du fils. Comme un enfant, il ne prend conscience de la perte éprouvée qu'au moment de la réapparition de l'objet perdu, et du même coup, « la constitution du fils cadet en objet manquant le lie au père plus sûrement que toute fidélité » (LPB 59). L'aîné en fait la dure expérience. La relation avec l'aîné s'instaure sous le signe de la colère et du refus. L'irruption de la fête produit sur lui l'effet d'une perte irréparable. Il n'était pas demandeur, sa présence permanente empêchait le père de le constituer en objet de manque, en objet de désir, et tout simplement de le regarder « comme quelqu'un que l'on a peur de voir mourir ». C'est ce dont l'aîné prend conscience. L'objet dérisoire (le chevreau qu'il n'a pas demandé) « prend la valeur tragique de l'irréparable ». Désormais, rien ne pourra plus combler l'aîné confronté à la gratuité de la fête d'amour célébrée *pour l'autre*. À l'instant des retrouvailles avec l'objet perdu, surgit pour le père un autre objet perdu : son aîné. Stein reprend ici les conclusions de Beirnaert¹, « l'opération de miséricorde a un passif » : l'aîné perdu « fait

¹ Cf. BEIRNAERT Louis, « La parabole de l'enfant prodigue » (1975), dans *Aux frontières de l'acte psychanalytique. La Bible, saint Ignace, Freud et Lacan*, Paris, Seuil, 1987, p. 165-173 (170).

éclater la figure du père et met en cause tout son univers en s'en prenant à sa bienveillance même » (LPB 60).

Mais il reste une énigme : la déclaration de culpabilité du cadet. On s'attendrait à ce qu'il reconnaisse sa prodigalité. Or l'aveu qu'il prévoit et qu'il énonce (« père, j'ai péché contre le ciel et contre toi », v. 21) ne dit rien de la nature du « péché ». Pour Stein, la clé de l'énigme est là : peu importe le contenu, c'est le « contre toi », c'est le destinataire qui compte, le père, et les ordres paternels qui rétablissent le cadet dans sa filiation en sont l'effet immédiat : « Tout se passe comme si la restauration de la relation père-fils cadet passait nécessairement par le couple proclamation du péché-opération de miséricorde. » (LPB 62) D. Stein rapproche cet épisode de son expérience de la cure analytique où, de façon courante, le patient se constitue comme « le coupable de son analyste » : il attend la parole de jugement (répétition d'une parole mythique) qui « établit celui qui la reçoit en objet du désir de celui qui la donne ». Chez Luc, le seul fait que le père laisse faire la déclaration de péché est une reconnaissance du fils en tant que pécheur. Ainsi, le fils cadet est-il par deux fois constitué en objet du désir de son père : par son absence, il est devenu son objet manquant, par son retour fautif, il est l'objet de son jugement, et, dans le rétablissement de sa situation de fils, « le lien fils coupable-père miséricordieux perdue » (LPB 63).

Que faire d'un tel bilan ? Si l'interprétation théologique qui depuis saint Augustin reconnaît Dieu dans la figure du père de la parabole est la seule interprétation possible, pour ce qui la concerne D. Stein ne peut y souscrire. La lecture psychanalytique du récit ne met que trop en évidence l'*illusion*

freudienne, les ressorts inconscients du sentiment religieux : l'attachement à l'état infantile de dépendance, la nostalgie du père pourvoyeur de tout bien, le besoin de protection entretenu par l'angoisse devant les aléas de l'existence, la culpabilité inhérente à l'attachement au père idéal.

Il reste à ouvrir une autre lecture : le père de la parabole n'est pas le Dieu de Jésus. Lorsque Jésus veut parler de son père, il le fait explicitement. Quoiqu'il en soit, la pointe de la parabole demeure intacte : tuer le veau gras et faire la fête pour le fils « indigne » de retour et manger avec des pécheurs, comme Jésus le fait lui-même, « c'est en acte l'instauration d'un royaume nouveau » (LPB 65). La somme de toutes les lectures n'empêche pas le texte biblique de garder « sa fraîcheur » et d'être « chaque jour davantage vivant » : « tout se passe comme si l'irruption dont je parlais était une joie supplémentaire, gratuite, féconde, comparable à nulle autre ». Même si, pour l'heure, cela « ne change pas substantiellement [ses] autres investissements », cette joie demeure imprenable, échappant à toute saisie conceptuelle, toute raison. Seul le chant poétique peut « traduire » l'indicible enchantement que produisent en elle les récits évangéliques¹.

¹ À la fin de son ouvrage, D. Stein livre les échos poétiques des résonances des textes évangéliques en elle, la pluralité des écritures lui paraissant la seule manière d'assumer ses « contradictions ». Non pas pour les résoudre, mais pour laisser traces de ce qui continue à œuvrer en elle, au point où en est de son cheminement celle qui s'établit « habitante des frontières » (entre psychanalyse et spiritualité), passeur de relais pour d'autres lecteurs. En lien avec ce que nous disions à propos de la disponibilité intérieure, notons que le premier poème s'intitule : « Ouvre-toi ».

Le démasquage des mensonges de la bonne conscience pratiquante (Dolto), du dieu pervers à l'œuvre dans des culpabilisations aliénantes (Bellet, et aussi Basset), des fantasmes projetés sur la figure biblique du père (Stein) est le redoutable gain de la perte de ce que Freud nommait *illusion*. Des lectures psychanalytiques de la Bible peuvent sans doute contribuer à un devenir-adulte de la foi brisant les idoles. De cette déconstruction émerge « la foi nue » (Bellet), force vive en l'être fragile, affectif et relationnel. Croyant ou pas, le psychanalyste de bonne foi (si j'ose dire) ne peut que constater la dimension *irréductible* du spirituel qui en l'homme est plus grand que lui et qui fait le mystère de chaque sujet singulier : « Celui qui arrive chez un psychanalyste est inconnu venant à un inconnu, dit M. Balmary. Lorsqu'il en repart, il est mystère¹. »

Peut-on, en se tenant sans le franchir au seuil d'une interprétation théologique, tenter d'interroger plus avant cet irréductible ? Cette *reliance* spirituelle profondément incarnée (Basset), cette puissance de vie qui dans la lecture biblique donne de ressentir ce *supplément de joie à nulle autre pareille* dont parle D. Stein ? Ce « torrent de sublimation », ce « flux de l'Esprit » (Dolto) dont la puissance « mutante » échappe à tout savoir

¹ Dernier mot du *Sacrifice interdit* de Marie BALMARY, *op. cit.*, p. 339. Elle dira plus tard qu'il y a à son avis une dimension spirituelle dans la relation entre l'analyste et l'analysant ; celle-ci oblige à faire retour vers les textes fondateurs, « pour ne pas se tromper sur la taille des humains. Simplement pour avoir la place de l'esprit ». Cf. *Freud jusqu'à Dieu*, Paris, Actes Sud, 2010, p. 63. Elle développe dans cet ouvrage la question de Jean ALLOUCH, *La psychanalyse est-elle un exercice spirituel ? Réponse à Michel Foucault*, Paris, EPEI, 2007.

constitué par le sujet (Bellet, Ricœur) et relève avant tout de sa « réceptivité » à ce qui lui arrive (Maldiney) ?

Id. Un insaisissable qui persiste à se dire

« C'est une grande joie ! Que ce soit lui [Jésus] qui me révèle au fond de moi cette source intarissable d'eau vive. Oui, parce qu'il le garde pas pour lui, il le révèle. [...] Et là, j'avoue, de découvrir ça ! Ça m'a donné beaucoup de joie. » (Mylène, E28.Gr5p 14,11-13.23-24, déjà cité).

« Personnellement, je pressens la *Source* chaque fois que je vois la vie, ma vie, tenir ses promesses. Quand je me crois au bout du rouleau et qu'elle me revient au galop, sans crier gare. Quand je me sens traversée ou effleurée par une force qui me dépasse, menant avec moi un combat acharné contre tout ce qui est mortifère en moi et hors de moi. Quand elle me pousse à lâcher mes représentations toxiques de "Dieu". Il me serait impossible de parler du Divin que je cherche sans faire l'expérience concrète de ce qui me met en chemin. C'est en définitive quelque chose de bon à vivre, en lien avec mes semblables, ça vient d'Ailleurs, à l'improviste, et ça me rend sensible à une vie dont la *source* est intarissable ! » (Lytta Basset¹)

La source, à la fois en soi et hors de soi, dont il est ici question, est vécue comme une force vive qui met en mouvement et active un combat dans le sens de la vie, contre les forces de mort. C'est dans l'expérience ordinaire avec ses creux de vague que se manifeste, à l'improviste, une relance venue d'Ailleurs, ouvrant à une source intarissable de vie, dont la joie éprouvée est le signe. C'est cette force de vie, émanant des textes-sources et irriguant les liens humains qui se tissent dans leur lecture partagée, que nos témoins

¹ BASSET Lytta, *La source que je cherche*, Paris, Albin Michel, 2017, p. 27.

viennent ressourcer dans leur groupe biblique : cette énergie spirituelle dite « vitale » qui fait la vie pleine et sensée lorsque le sujet ne sent relié à ce qui le fonde singulièrement et lui donne de vivre.

Comment des psychanalystes, attentifs à l'expérience religieuse, ont-ils abordé la question du fond originaire de ce jaillissement ? Comment conçoivent-ils les relations entre vie psychique et vie spirituelle ? Ces questions intéressent ce qu'il est donné de vivre à mains de nos témoins¹.

- *Le psychologique et le spirituel, des relations revisitées*
(Meissner, Vergote, Arènes)

À de rares exception près², la psychanalyse a longtemps abordé l'expérience religieuse en termes réducteurs ou pathologiques. L'évolution des représentations a largement tenu aux travaux de psychanalystes croyants

¹ Notons à ce propos que face à la floraison depuis les années 2000 des offres de développement psycho-spirituel à prétention thérapeutique, le magistère souligna l'importance de distinguer les deux pôles de la vie de l'esprit (le psychologique et le spirituel) et d'éviter de les réduire l'un à l'autre. Cf. DOCUMENTS ÉPISCOPAT, *Spirituel et psychologie*, 2013/8. J. ARÈNES a analysé cette demande sociale dans *Nos vies à créer*, Paris, Cerf, 2014, « Le modèle psycho-spirituel », p. 51-186. Signe de mal-être dans la société d'aujourd'hui, actuellement les demandes de guérison adressées aux Églises se démultiplient. Cf. ISEO et INSTITUT SUPÉRIEUR DE LITURGIE (dir.), *Dieu guérit-il encore ? Ressources liturgiques et discernement œcuménique*, Paris, Cerf, 2021 ; DROUIN Gilles (dir.), *Guérissez-les. ! Soins, santé, salut dans les Églises chrétiennes*, Paris, Bayard, 2021.

Les groupes bibliques de notre enquête ne sont pas des groupes thérapeutiques. Ils ne se présentent pas non plus comme des parcours psycho-spirituels, comme c'est le cas par exemple des démarches proposées par Simone PACOT, dans *L'évangélisation des profondeurs*, 3 t., Paris, Cerf, 1997-2003. Mais nos études de cas le montrent, l'implication des participants dans leur lecture est suffisamment profonde pour travailler cette double dimension, psychologique et spirituelle, de l'intériorité.

² Notamment William James, attentif à la diversité et à la créativité des expériences religieuses. Cf. JAMES William, *Les multiples formes de l'expérience religieuse. Essai de psychologie descriptive* (New York, 1902), trad. fr., Paris, Exergue (Les essentiels de la métaphysique), 2001.

et de théologiens psychanalystes qui depuis la génération de Dolto, et particulièrement depuis les années 1968-2000, n'ont cessé de questionner la complexité humaine dans ses dimensions psychosomatiques et spirituelles. Les approches de William Meissner, d'Antoine Vergote et de Jacques Arènes apportent des éléments de compréhension des relations entre ces deux pôles (psy- et spi-) de la vie intrapsychique¹.

Des congruences se dessinent aujourd'hui, dit Meissner, entre les perspectives psychanalytiques et théologiques et les divergences irréductibles se comprennent mieux. Son but, en tant que jésuite et psychanalyste, est de poser les bases d'une dialectique possiblement féconde en articulant *ces aires de congruence et de divergence dans l'interface entre psychanalyse et religion*². Parmi les six points de tension et polarités conceptuelles retenus par Meissner³, deux notions éclairent particulièrement l'interface en question, fait de continuité et de rupture.

¹ Je me limite ici à des psychanalystes postfreudiens. Parmi les approches d'inspiration jungienne, citons cependant celle du prêtre québécois, MONTBOURQUETTE Jean, *De l'estime de soi à l'estime du Soi. De la psychologie à la spiritualité* (2001), Montréal, Novalis, 2003 ; et DREWERMANN Eugen, *De la naissance des dieux à la naissance du Christ. Une interprétation des récits de la nativité de Jésus d'après la psychologie des profondeurs* (1986), Paris, Seuil, 1992 - dont le défaut est de noyer la spécificité du symbolisme chrétien dans un vaste comparatisme inter-religieux ; en revanche, *La légende de Tobit ou le périlleux chemin de la rédemption. Interprétation psychanalytique d'un livre de la Bible* (1985), Paris, Cerf, 1993, offre une analyse d'inspiration plus freudienne particulièrement probante.

² MEISSNER, William Walter, *Psychanalysis and Religious Experience*, Yale, Yale University Press, 1984, p. XII. Les citations extraites de cet ouvrage, dans des traductions auxquelles je me risque, figurent ci-après sous le sigle PRE, suivi du n° de page.

³ Les six points de tension identifiés par Meissner sont les suivants : 1. Conscience /inconscience : *The relative emphasis on consciousness versus unconsciousness* ; 2. Liberté/déterminisme (*The relative emphasis on freedom versus determinism*) ; 3. Téléologie/causalité (*The view of behavior as truly teleological rather than as causal*) ; 4.

1. *Du clivage conscient/inconscient à l'idée de continuum.* La découverte freudienne heurtait de plein fouet l'anthropologie théologique autant que la philosophie réflexive fondée sur la conscience (Ricœur témoigne de ce choc¹). Mais la psychanalyse ne peut plus, dit Meissner, se définir uniquement comme science de l'inconscient. Elle met en évidence des processus mentaux où les niveaux conscients et inconscients interagissent. De son côté, la phénoménologie avait mis en évidence le caractère intentionnel de la conscience (toujours conscience *de*). Mais elle distingue l'intentionnalité thématifiée et l'intentionnalité vécue, intuitive, non exprimée sur le plan réflexif et que le phénoménologue se donne pour tâche d'explicitier. Pour Meissner², ces différentes modalités de l'intentionnalité obligent à envisager la conscience et son absence dans un *continuum*. Les symptômes névrotiques expriment du sens. Plutôt que la conscience, c'est *l'intentionnalité* qui, à ses yeux, caractérise la vie psychique de part en part :

« La découverte essentielle à la fois de la phénoménologie et de la psychanalyse est que l'intentionnalité de la vie psychique et sa pénétration dans et par le sens (*penetration with*) est la caractéristique fondamentale de la vie mentale humaine. Elle relève de la signification à tous les niveaux. » (PRE 209)

Épigénèse/réductionnisme (*The understanding of man's experience in epigenetic as opposed to reductionistic terms*) ; 5. Morale/instinct (*The view of human behavior as moral as opposed to instinctually motivated*) ; 6. Surnaturel/naturel (*The view of man's experience as supernatural as opposed to merely natural*). (PRE 205)

¹ Voir, *supra*, Fichier 2, Chap. IV, 2a, *Exister, être soi, (se) comprendre, s'ouvrir à ses possibles / Se comprendre* « par la médiation de l'univers des signes », p. 67-68.

² Outre sa propre expérience de la psychanalytique, Meissner s'appuie sur Waelhens qui en faisant le parallèle entre psychanalyse et phénoménologie souligne l'impossibilité d'opposer radicalement conscient et inconscient. Cf. WAELHENS Alfred, « Réflexions sur les rapports de la phénoménologie et de la psychanalyse », dans *Existence et signification*, Paris, Beatrice-Nauwellaerts, 1959, p. 191-211.

La continuité d'un procès de sens animé d'une intentionnalité, caractérisant la vie psychique, peut, selon Meissner, entrer en convergence avec l'anthropologie théologique qui inscrit la création de l'homme dans un *dessein* de Dieu pour lui.

2. *La divergence et le passage de relai.* Corollaire de l'intentionnalité, la liberté d'autodétermination est un concept cardinal d'une vision de l'homme dérivée de la théologie. La capacité de liberté va de pair avec une conception *téléologique* du comportement humain gouverné essentiellement, non par des forces mécaniques, mais par des intentions. Mais la liberté humaine est elle-même conditionnée : « Je ne fais pas ce que je veux, mais je fais ce que je hais », disaient déjà saint Paul (Rm 7,15) et saint Augustin après lui. La seconde convergence entre la perspective théologique et la psychanalyse tient à la visée thérapeutique de cette dernière. Le grand paradoxe, dit Meissner, est le suivant : c'est dans la mesure où la psychanalyse prend le déterminisme psychique comme point de départ, et où elle intègre les pulsions biologiques « dans le cadre plus large de l'exercice raisonnable, réaliste, responsable, des fonctions de l'ego », qu'elle sert le développement et la consolidation de la liberté et de la responsabilité humaines (PRE 215). Dans cette visée, la psychanalyse assume sa responsabilité, c'est-à-dire sa limite.

La vision théologique qui envisage l'homme comme relié, dans la foi, au créateur divin constitue une « divergence insoluble » avec la perspective psychanalytique, en ce sens que la psychanalyse, en tant que telle, n'a rien à dire sur le sujet. Ricœur avait déjà souligné cette limite : la psychanalyste est

« nécessairement iconoclaste » (nous avons indiqué son effet de purification de la foi). « Cette nécessité, dit-il, est ouverte à une double possibilité, celle de la foi et celle de la non-foi, mais la décision concernant ces deux possibilités ne dépend pas de la psychanalyse¹. »

La psychanalyse n'est pas non plus concernée par le postulat théologique selon lequel l'accomplissement de l'homme requiert l'action de Dieu par la grâce. En revanche, elle est concernée par les conditions réelles et les contraintes de l'exercice de la liberté humaine :

« Elle fait son affaire de découvrir les obstacles intrinsèques à une réalisation de l'individu dans le sens de son autonomie. En ce sens, la théologie se met en place là où la psychanalyse s'arrête. » (PRE 240)

Avec le même souci d'envisager le phénomène humain dans sa globalité et la même attention aux limites épistémologiques de la psychanalyse, c'est sur le *point de rupture* où le spirituel semble s'émanciper du psychosomatique qu'Antoine Vergote et Jacques Arènes mettent l'accent.

À propos de cet effet-rupture, dans *La psychanalyse à l'épreuve de la sublimation* (1997), Vergote parle de « l'énigme de la *rupture créatrice*² ». Revenant, quinze ans après *Religion, foi, incroyance*, sur le *saut* du croyant

¹ Texte écrit et publié en anglais par Ricœur, « Psychoanalysis is necessarily iconoclastic, regardless of the faith or nonfaith of the psychoanalyst, and this "destruction" of religion can be the counterpart of a faith purified of all idolatry. Psychoanalysis as such cannot go beyond the necessity of iconoclasm. This necessity is open to a double possibility, that of faith and that of nonfaith, but the decision about these two possibilities does not rest with psychoanalysis. » Cf. RICŒUR Paul, *Freud and philosophy. An Essay of interpretation*, New Haven, Yale University Press, 1970, p. 220.

² VERGOTE Antoine, *La psychanalyse à l'épreuve de la sublimation*, Paris, Cerf, 1997, p. 211.

vers les rives du divin, il montre que Freud n'a pas pensé jusqu'au bout son propre concept de *sublimation*¹. Pour poser la psychanalyse comme science², le fondateur l'engage, dès *L'interprétation des rêves*, dans une logique de causalité qui a peu à voir avec une herméneutique philosophique, telle qu'elle s'est pensée depuis Dilthey dans le champ que ce dernier nommait « les sciences de l'esprit ». Du même coup, les créations de l'homme, le surgissement de quelque chose de hautement significatif pour l'humain (un symbole, une œuvre d'art, un rite religieux, les Écritures bibliques), échappent à sa compréhension. L'acte de parole est du même ordre. Ce à quoi Freud, au fil de ses travaux, est progressivement confronté, c'est que « rien n'explique l'advenue du sujet à lui-même, il n'a pas de finalité inscrite³ ». Un tel phénomène est en rupture avec le déterminisme. Au bout du compte, dit Vergote, Freud manque *la différence anthropologique* : « La loi qui régit le psychisme humain est celle d'une tension entre lien et rupture, entre continuité et surgissement d'une nouvelle formation⁴. » Les œuvres de sublimation se caractérisent par un *excédent de sens* échappant à l'analyse qui voudrait les expliquer. Freud a du même coup méconnu la dynamique de l'acte de foi, comme lieu de *sublimation*. Vergote perçoit cette dynamique comme un acte d'auto-implication s'opposant au déterminisme, en cela

¹ FREUD a nommé *sublimation* (*Sublimierung*) le processus qui s'origine dans la pulsion sexuelle et la transforme en la dérivant vers un but non sexuel et socialement valorisé.

² Dans *De l'interprétation. Essai sur Freud*, Ricœur avait déjà souligné cet enjeu pour Freud d'inscrire la psychanalyse dans le paysage des sciences « dures » de son temps (celui des sciences de la nature). Outre le darwinisme, Vergote montre en quoi la thermodynamique, alors en vogue, inspire l'énergétique freudienne.

³ VERGOTE Antoine, *La psychanalyse à l'épreuve de la sublimation*, op. cit., p. 212.

⁴ *Ibid.*, p. 216.

similaire aux actes de parole performatifs : « une auto-finalisation qui mettrait en jeu le surgissement de la liberté¹ ». L'être du sujet est essentiellement un être *vers l'autre*. En tant que croyant, c'est dans le dialogue avec la Personne divine qu'il s'actualise.

J. Arènes² place lui aussi le spirituel sous le signe d'une *altérité* qui exclut de le réduire au psychologique comme de poser de strictes frontières entre eux : « Il s'agit plutôt d'explorer une paradoxalité de la vie spirituelle qui la rend actrice au sein de la psyché, tout en instaurant un décalage, une altérité qui est son signe. » C'est ce paradoxe qui rend si difficile l'approche psychologique de la spiritualité : « elle est liée à un "mélange" de proximité et d'effraction ». Cette description correspond assez bien à l'expérience de nos témoins, parlant en termes de surgissement, de proximité et de distance d'une manifestation de l'absolu, ou exprimant leur intime sensation de la présence de l'Esprit à l'œuvre dans le groupe. Il y a dans l'expérience spirituelle, dit Arènes, « une présence existentielle de l'Esprit qui s'exprime dans une évidence affective et qui mobilise les profondeurs de la psyché » ; « un désir, un amour qui de l'intérieur en suscite un autre mais indirectement, en activant en quelque sorte sa liberté. » Faute de pouvoir prendre en compte l'existence de l'un des deux termes de cette alliance de désirs, la psychanalyse freudienne a fait l'impasse sur cette « étrangeté intime ».

¹ LECUIT Jean-Baptiste, *L'anthropologie théologique à la lumière de la psychanalyse. La contribution majeure d'Antoine Vergote*, Paris, Cerf (Cogitatio Fidei), 2007, p. 264.

² Les citations qui suivent dans ce § sont extraites de ARÈNES Jacques, « Vie psychique et vie spirituelle », *La vie spirituelle*, n° 752 (2004), p. 251-264 (255 et 257).

Au bout du compte, les champs du psychologique et du spirituel sont incompatibles dès lors qu'on veut les penser en les posant face à face. Il convient de sortir d'une logique de territoires en conflit et d'une vision topique de la psyché qui localise le spirituel au plus profond et/ou au sommet, ou dans un dedans/dehors, pour penser le spirituel sur le registre de la temporalité : « Le champ de l'esprit n'est plus alors du ressort d'un lieu, mais de l'événement qui surgit¹. » Arènes rejoint ici Vergote : le paradigme déterministe de la psychanalyse freudienne est inapte à penser le changement, les discontinuités, « le spirituel qui est de l'ordre d'une temporalité en mode émergeant² ».

Ces trois approches ouvrent à une intelligence de la vie spirituelle sous le signe d'une *émergence* en rupture avec la logique causale.

Comment rendre compte, dit Arènes, de « la dynamique du nouveau³ » dans la vie du sujet, de ce qui est en même temps émergence spirituelle, tension entre un déjà là et un à-venir et création subjective, et « fait brèche dans notre pensée déterministe » (CDF 339) ?

L'enjeu est d'ordre épistémologique. Un autre espace d'intelligence est à ouvrir, pouvant accueillir et permettre de comprendre (sinon expliquer) de

¹ « Entretien avec Jacques Arènes. Le temps du Dieu fragile », *Nunc*, n° 29 (2013), p. 83-92 (87).

² *Ibid.*, p. 87.

³ Cf. ARÈNES Jacques, *Croire au temps du Dieu fragile. Psychanalyse du deuil de Dieu*, Paris, Cerf, 2012, « La dynamique du nouveau », p. 323-353. Les citations extraites de cet ouvrage figurent ci-après sous le signe CDF suivi du n° de page.

tels phénomènes d'émergence, comme partie prenante de ce que je nomme *reliance génératrice*.

- *Le fond originnaire et l'émergence (Arènes, Amado Levy-Valensi, Henry)*

Pour Levinas, l'effraction du Visage de l'autre me fait advenir en ma singularité. Romano parle de la coalescence de l'événement et de l'*advenant* (le *soi* singulier) et Marion, de l'événement du don suscitant l'*adonné*. Henry fait de l'auto-engendrement de la vie le lieu de naissance de l'*ego vivant* (en son *ipséité*)

De façon comparable, et sur un autre registre, Vergote et Arènes observent ce qui, rompant avec toute raison suffisante, se manifeste sur le mode de la *rupture créatrice* : l'advenue du sujet à lui-même, la parole singulière, le spirituel. C'est-à-dire précisément ce qui fait la spécificité de l'humain et l'unicité de chaque sujet.

Sur quel fond originnaire s'élève cette *émergence* ? Où cette dynamique du nouveau puise-telle son énergie ?

Tendant à rejoindre mes témoins puisatiers au plus près de la source (des sources ?) dont ils éprouvent en eux le jaillissement, je croise cette fois quatre approches : Jacques Arènes, Éliane Amado Levy-Valensi, Paul Ricœur et Michel Henry. Chacun à sa manière en tant que psychanalyste et/ou philosophe, chacun relisant Freud, s'efforce de penser ce qui a échappé à ce dernier et ne relève pas de la raison scientifique. Un insaisissable qui persiste à se dire dans l'expérience religieuse, dans la Bible, et par la voix du poète :

Les désirs que nous portons en nous

Ne sont-ils bien plus grands que nous ?
 Si grands qu'ils rejoignent l'originel
 Désir par quoi la lumière fut.
 François Cheng¹

Eau qui a fait le tour de la lettre et que le juif
 se penche pour boire, mais qui pareille à l'eau
 des textes sacrés jamais n'apaise la soif.
 Eau prodigue qui en s'écoulant déroule
 comme en écho, les strophes de son indéfectible
 amour dont l'âme est remplie.
 Edmond Jabès²

Sublimation, Dr. Freud, qu'est-ce à dire ?

Métanoïa, transformation, conversion : la transformation est l'indice d'une conversion. Mais s'agit-il du « retour de l'ancien ou bien de l'irruption du nouveau » (CFD 323) ? La psychanalyse connaît la conversion hystérique (saut du psychique au somatique) comme retour de l'ancien, l'infantile refoulé pointant dans le symptôme. En élargissant la notion de conversion, demande Arènes, peut-on mettre en regard « la conception religieuse chrétienne, qui en souligne l'aboutissement positif, et la conception analytique, de type régressif » (CDF 323) ? Gérard Bonnet, dont il s'inspire, propose un schéma analytique où la régression s'allie à une dynamique de progrès : le symptôme fait entrer en relation avec la partie la plus inconsciente de soi-même (le plus archaïque) et en même temps il y a en lui une autre dimension, transformatrice qui, dit Arènes, peut se formuler

¹ CHENG François, *Enfin le royaume*, Paris, Gallimard, 2018, p. 88.

² JABÉS Edmond, *Aely*, Paris, Gallimard, 1963, p. 118.

métaphoriquement comme « une impulsion vigoureuse prise après avoir pu atteindre le fond de la piscine » (CDF 324)¹. Cette énergie impressionnante provient de la pulsion et aussi de « l'exigence de transformation de la pulsion en affect, affect qui puisse circuler depuis la dimension originaire, à la source de la séduction mythique, vers une dimension légendaire qui suscite la narration et le discours partagé » (CDF 325).

Sur le plan psychanalytique, d'une certaine manière, les récits bibliques (particulièrement ceux de la Genèse) assureraient, et favoriseraient du même coup chez le lecteur, ce passage de la dimension originaire (archaïque, mythique) vers une narration partageable.

Mais reste à savoir « comment l'affect - souvent en rapport avec la perte, dans le registre religieux - peut se transformer en une puissance de créativité et d'échange » (CDF 325). Comparant le travail de création artistique et le symptôme, l'hypothèse de G. Bonnet est que « l'œuvre retrouve la situation mythique des origines pour transformer la pulsion et la restituer sur un mode dynamisant » (CDF 325²). Tandis que dans le symptôme, le sujet en quête du sens de ce qu'il vit « ne cesse d'interroger le miroir, s'angoisse, s'auto-accuse et accuse les autres de la non-réponse », « dans l'œuvre c'est le miroir qui interroge le sujet, et qui le pousse littéralement hors de lui » (CDF 325³).

¹ Toucher le fond pour repartir, disaient Bollas, dans les pas de Winnicott, et aussi Lytta Basset. Mais leur approche existentielle de cette expérience (la solitude fondamentale) et la notion de « pulsion de la destinée » chez Bollas n'interrogent pas la source énergétique de la capacité de rebond.

² En référence à BONNET Gérard, *Symptôme et conversion*, Paris, PUF, 2004, p. 98

³ En référence à BONNET Gérard, *ibid.*, p. 108.

Ce qui vaut pour l'artiste dans le rapport à son œuvre vaut-il, de façon analogique, pour le lecteur/spectateur confronté à l'œuvre ? De fait, la confrontation au texte biblique, lorsque le lecteur est touché émotionnellement, l'interroge sur lui-même et le pousse hors de lui... vers d'autres, vers un espace de partage (le groupe biblique) où les affects peuvent se mettre en mots.

Dans le religieux (comme dans le travail artistique), le régime de conversion met en jeu l'*Archè* qui fascine et une *téléologie* qui met en tension l'originaire et l'extrait de son possible solipsisme. Par ailleurs, dans le religieux le partage de l'origine est essentiel (CDF 327).

Mais qu'en est-il de la *sublimation* impliquée dans ce processus de conversion ? À travers les activités artistiques et d'investigation intellectuelle, Freud décrit la *sublimation* comme une « spiritualisation » (*Geistigkeit*, spiritualité/intellectualité) par opposition aux activités psychiques inférieures (*Sinnlichkeit*, sensualité) : la sublimation se déploie entre les contraintes de la culture et le sujet pulsionnel, dans une spiritualisation où la pulsion est elle-même transformée (déssexualisée) et s'oriente vers des buts non sexuels. Dès *Un souvenir de Léonard de Vinci* (1910), Freud place la pulsion sous le signe de l'ambivalence : du côté du symptôme, un refoulé obsessionnel qui s'exprime dans la difficulté de la création ; de l'autre, un « devenir sublimatoire pulsionnel qui soustrait une partie de la libido pour l'associer à une puissante pulsion d'investigation » (CDF 330). Il y a chez Freud « un prix du sublimé », dit Arènes, lié à sa vision tragique de la culture. Ceci apparaît encore plus nettement dans *Le Moi et le*

ça (1923) et dans *L'homme Moïse* (1939) où « la conversion vers l'esprit¹ » se déroule sous le primat du paternel : la sublimation s'opère au prix douloureux de la culpabilisation du sujet (« l'opération de miséricorde a un passif » disaient Beirnaert et D. Stein). Le Surmoi freudien se range plus volontiers du côté de *Thanatos* que d'*Éros*. (CDF 330-331)

En français, le mot *esprit* croise deux lignes sémantiques qu'il convient de prendre en compte, dit Arènes, « pour une analyse plus fine de la sublimation » : le souffle (*spiritus, pneuma, ruah*, en hébreu) et l'esprit au sens de *mens* (l'intelligence humaine en sa capacité de représentation). Dans une vision religieuse, les deux dimensions sont complémentaires : *fides quaerens intellectum*² et l'Esprit éclairant l'intelligence humaine. Or la *spiritualisation* telle que Freud l'entend s'en tient à l'avènement du langage et de la pensée réflexive. Sa métapsychologie ignore tout de l'amour et de la saveur de la Loi exprimés dans la tradition juive. Éliane Amado Levy-Valensi le soulignera. C'est en se penchant sur la Bible, et dans le cadre de recherches judéo-chrétiennes en dialogue avec Levinas, que Ricœur, nous l'avons dit, comprend cette saveur biblique de la Loi et le rapport à la Loi qu'il nomme « obéissance amoureuse ». Une autre issue, plus heureuse, de la sublimation est possible et qui en fait le lieu de *création* du nouveau. Arènes s'inscrit dans la voie ouverte par Ricœur relisant *Un souvenir de Léonard de Vinci* et soulignant le geste créateur par-delà la perte :

¹ Selon l'expression empruntée par Arènes à André GREEN, *Le Travail du négatif*, Paris, Minuit, 1994, p. 298.

² Formule attribuée à saint Anselme de Canterbury (XI^e s.).

« L'œuvre d'art est une forme remarquable de ce que Freud lui-même appelait les 'rejetons psychiques' des présentations pulsionnelles : ce sont, à proprement parler, des rejetons *créés* ; nous voulons dire par là que le fantasme, qui n'était qu'un signifié donné comme perdu (l'analyse du souvenir d'enfance pointe précisément vers cette absence), est annoncé comme œuvre existante dans le trésor de la culture ; la mère et ses baisers existent pour la première fois parmi les œuvres offertes à la contemplation des hommes ; le pinceau de Léonard ne recrée pas le souvenir de la mère, il le *crée* comme œuvre d'art¹. »

Dans nos groupes, les interprétations les plus créatives, parce qu'à l'écoute de la poétique biblique, procèdent sans doute de cette *sublimation heureuse*, créatrice de sens nouveau à partir d'un vide laissé (la perte de l'objet désirable). Un vide qui appelle un Nous, dit Arènes, une communauté spirituelle se construisant dans une investigation partagée et passionnée :

« La sublimation se noue autour d'un vide, vide qui est la visée de la pulsion dont l'objet se dérobe, vide de l'appel d'un "nous" culturel qui attend l'investissement de chacun. » (CDF 335)

Mais d'où la sublimation tire-t-elle son énergie créative, (ce « fantastique torrent de sublimation » éprouvé par Dolto) ? Examinant la sublimation dans la perspective religieuse, et plus précisément la mystique, Arènes identifie trois *sources* possibles :

« La première source d'énergie est la force de l'archaïque - et donc la force de la pulsion - et de la séduction originaires. Une seconde source est l'effet d'arrachement dont l'origine est l'énergie de l'événement interne ou externe, événement qui inaugure l'expérience mystique. Une dernière source serait la force attractive des objets culturels qui, par leur présence/absence, notamment dans le domaine religieux, aspirerait la créativité du sujet. » (CDF 333)

¹ RICŒUR Paul, *De l'interprétation. Essai sur Freud*, Paris, Seuil (Essais), 1965, p. 186 (c'est moi qui souligne).

Un certain nombre de nos témoins ont vécu des *événements* spirituels décisifs dans leur vie. Il peut arriver que le retour sur l'histoire d'une conversion fasse affleurer quelque chose de la force de l'*archaïque*, d'une séduction de l'originaire : Bernadette (Gr5p) se revoyant enfant délicieusement blottie dans le giron de sa grand-mère faisant son chapelet. Quant à *l'attractivité des objets culturels*, l'amour de la Bible (certes pas l'objet palpable), l'amour de la « Parole » est maintes fois exprimé, sans parler de l'amour du Christ. Ajoutons *l'appel* à la créativité lié aux blancs du texte et à la dimension métaphorique du langage biblique, *l'appel à un devenir autre*, mis en scène dans les récits de vocation et récits de guérison.

Cependant, parler d'attraction des objets culturels, objet divin compris, n'explique pas la manière dont s'effectue l'éloignement des buts sexuels. Qu'est-ce qui au bout du compte justifie le concept de *sublimation* ? Sinon, répond Arènes, *l'écart* entre la pulsion et l'objet, entre la pulsion et la culture. En amont de la structure Appel-Réponse, précédemment mise en évidence sur le plan phénoménologique, l'approche psychanalytique introduit un *écart* qui est le lieu même de *l'appel* : « cet écart est aussi ce lieu de *manque*, créateur d'un appel incessant au changement ». La psychanalyse peut « expliquer » en les nouant dans le registre pulsionnel les conditions par lesquelles la foi s'inscrit dans l'histoire du sujet, les inhibitions s'exprimant par l'intermédiaire du système religieux, l'imaginaire de Dieu que chacun construit (CDF 338). Mais « demeure, dans l'expérience religieuse, un résidu créatif qui fait *écart* par rapport à la dynamique pulsionnelle sans pour autant

s'en extraire complètement ». C'est ce que Vergote nomme *l'énigme de la rupture créatrice*. « Le destin psychique enracine l'individu dans les répétitions de son histoire » et « la transformation issue de la sublimation semble pourtant œuvrer hors de ce déterministe » (CDF 339). Tel est le paradoxe.

Ce paradoxe impose au psychanalyste postfreudien, se laissant éclairer par l'expérience religieuse, une « conversion » de son propre regard sur l'inconscient.

Et si l'inconscient était aussi un antidestin ?

Il s'agit d'abord de sortir d'une théorie psychanalytique centrée sur l'individu, pour examiner les interactions entre le fait culturel et la logique singulière du sujet. C'est ce que fait Winnicott (et Bollas, dans ses pas). Il envisage les objets culturels, à la lisière transitionnelle dedans/dehors, comme des *attracteurs* de la libido du sujet, participant au processus de subjectivation. Le second déplacement consiste à réarticuler la sublimation et l'*Éros* : « Il est stérile, dit Arènes, de “tenir” l'idée d'une sublimation entièrement déssexualisée, [...] débarrassée de tout lien avec l'*Éros*. » (CDF 340) Arènes met l'accent sur le « plaisir » (ce plaisir, maintes fois exprimé par nos témoins) :

« Il s'agit alors de situer une érotique de la sublimation où le *plaisir* de penser et de créer est tout entier imprégné du travail de *liaison*. Il s'agit aussi de penser le religieux du côté de l'*Éros* dans son travail de *liaison*. Par ailleurs, si le sujet se trouve attiré par l'externe et par la “puissance” de l'objet, c'est sans doute que son économie psychique, consciente ou inconsciente, est, elle aussi,

engagée dans cette problématique de “jaillissement” sublimatoire. » (CDF 340, c’est moi qui souligne)

Dans cette façon de placer le plaisir de créer et le religieux sous le signe d’*Éros*, facteur de liaison, et de penser l’économie psychique en termes de « jaillissement sublimatoire », Arènes rejoint explicitement Éliane Amado Levy-Valensi (A. L.-V.)

Nous avons précédemment fait connaissance avec cette dernière. Sa pratique psychanalytique, son attention aux philosophies de l’émergence, sa culture juive, imprégnée de la tradition rabbinique des commentaires bibliques, la conduisent à envisager, tout autrement que Freud, ce qu’elle nomme « la nature de la pensée inconsciente¹ ». Alors que la pensée est définie par la *conscience* en sa capacité à se représenter, projeter, analyser, classer, compter, juger... parler de *pensée inconsciente* peut sembler une gageure. Or « ça pense en nous » : « Quelque chose de moi pense à mon insu, désavoué peut-être, inassumé souvent, mais qui est parfois plus que moi-même, qui me dépasse, me confond, me devance, m’attend au tournant. » (NPI 15) Il s’agit de faire sauter le clivage conscient/inconscient que « seules nos formes discursives opposent au niveau des produits de la pensée où le potentiel inconscient n’apparaît plus » (NPI 19). Il s’agit de retrouver ce qui se perd et cependant ne cesse de se dire en se voilant, de laisser la trace de son jaillissement dans un halo clair-obscur :

¹ Titre de l’un de ses ouvrages majeurs, AMADO LEVY-VALENSI Éliane, *La nature de la pensée inconsciente*, Paris, Jean-Pierre Delage (Encyclopédie universitaire), 1978. L’ouvrage est cité ci-après sous le sigle NPI suivi du n° de page.

« La pensée se déploie entre deux nébuleuses. L'une, *a parte ante*, est en quelque sorte la source inaperçue à partir de laquelle se rassemble le flux premier et se creuse le premier sillon. Elle est l'antériorité *absolue* (au sens étymologique, *ab-soluta*, coupée de) du verbe. L'autre, *a parte post*, est cette mer insondable, inassignable de tout ce qui est à dire. Le langage part à la conquête de cette seconde nébuleuse et son parcours ne s'achève jamais. C'est pourquoi il restera toujours des franges et des halos à toute lumière jaillie, que ces franges soient couleurs imprécises, musique, poésie, philosophie ou amour. » (NPI 17)

Non seulement conscient et inconscient s'inscrivent dans un *continuum* (comme dira Meissner), mais ils sont traversés par le flux d'une source originaire, cachée, et qui murmure en nous et partout. « La nature de la pensée inconsciente nous confronte, de fait, avec une intériorité absolue qui est déjà et pourtant projet. » (NPI 19) Pour Éliane A. L.-V., cette *intériorité* absolue place la « subjectalité¹ » sous le signe d'une *antériorité* non moins absolue, animée d'une *intentionnalité* appelant un agir. Elle cite à ce propos le Deutéronome (*davar* en hébreu, signifie *chose* et *parole*) : « Elle n'est ni trop ardue pour toi, ni placée trop loin. [...] Tu l'as tout près de toi cette chose, dans ta bouche et dans ton cœur pour que tu l'accomplisses². » (Dt 30,11.14)

¹ Cf. AMADO LEVY-VALENSI Éliane, *Les Niveaux de l'être, la connaissance et le mal*, Paris, PUF (Bibliothèque de philosophie contemporaine), 1962. Elle rappelle ce qu'elle avait déjà tenté de saisir dans cet ouvrage : « Par-delà les divergences des systèmes philosophiques, se fait jour un certain langage qui se cherche, innove et pourtant recoupe toujours un certain flux issu d'une source cachée qui murmure en chacun de nous. Est-ce notre prison au sens de l'illusion transcendantale [cf. Kant, *La critique de la Raison pure*] ou une échappée vers la notion d'une transcendantalité ouverte qui serait la vision heuristique du sujet vers son objet absolu et que nous avons désignée comme subjectalité ? » (NPI 19)

² Ces versets, régulièrement gestués et cantillés dans le Gr2c, avec la traduction de *davar* par *parole*, sont l'expression symbolique du sens que ce groupe chrétien donne à sa pratique.

Tout le propos d'Éliane A. L.-V. consistera à approcher, aux limites de nos instruments discursifs de pensée, le « lieu » qu'elle nomme aussi le *point germinal* « où une certaine inconscience se fait pensée ». Dans cette « pensée à l'état naissant », ce n'est pas le contenu, mais le mouvement qui retient son attention : « l'émergence de ce qui émerge » ; et dans cet « émergeant », « quelque chose » qui, bien au-delà de la confidentialité de la relation psychanalytique, « relierait profondément la nature du sujet et le monde, les processus de pensée et, de façon générale, les processus de création » (NPI 20).

Ainsi, dans le développement d'une pensée philosophique « coextensif à une vie d'homme » (chez Kant, Freud, Bergson ou Teilhard de Chardin), elle cherche « quelque chose qui hante une pensée, résiste aux déformations cognitives, comme une *poussée* au-delà des formes discursives qu'elle se donne » ; une *tension* qui donne à comprendre la pensée inconsciente où quelque chose en se traduisant se trahit (se révèle et se renie)¹ :

« Ce serait là une présupposition première de ce que la pensée inconsciente *est* au-delà de toutes les formes qu'elle se donne. *Tension* qu'un mouvement révèle mais n'exprime qu'à demi et qu'un état prend au piège d'une forme transitoire où l'essentiel se traduit en se trahissant. » (NPI 25)

¹ Avec un objet différent (l'historiographie), Michel de CERTEAU montre que la pensée freudienne est hantée par un originaire (*Urbild*) dont l'ambiguïté insurmontable constitue la limite du discours scientifique, lequel en tendant à l'explicitier ne cesse de le cacher : « La culture interviendrait en déplaçant les représentations (par ex. on ne croit plus au diable). Mais, en effaçant un imaginaire (devenu archaïque à cause de ce déplacement), elle croit seulement travailler à "soigner", à supprimer, ce qu'en réalité elle se contente de camoufler autrement et mieux. Dans cette perspective, les "thérapies" successives s'échelonnaient au long de l'histoire comme des moyens de "guérir" -de soigner ou de progresser - qui resteraient toujours des manières de cacher. » Cf. CERTEAU Michel de, *L'écriture de l'histoire*, Paris, Galimard, 1975, Chap. VIII, « Ce que Freud fait de l'histoire », p. 304.

Telle est la nature de la pensée inconsciente : grosse d'une émergence en germe dans la poussée génératrice qui l'anime.

Arènes, qui place le spirituel sous le signe de l'émergence, en tire les conclusions : l'inconscient change de statut. « Ultra-déterminé », l'inconscient est en même temps un *antidestin*. Infini ressassement du même, son hors-temps est aussi possible jaillissement. En cela, « il donne à penser la source énergétique pulsionnelle du processus de sublimation et son imprévisibilité même » : « L'originaire, s'il ne suscite pas l'enfermement, peut devenir création continue. » (CDF 341)

Pour Éliane A. L.-V., la répétition elle-même n'est jamais pure répétition. Oui, il y a de la répétition dans la névrose ; oui, le transfert est une projection plus ou moins arbitraire et répétitive du passé dans le présent, mais...

« Mais on ne dit jamais assez que ce mécanisme, en apparence désespéré, enclenche d'une certaine façon l'ouverture d'une espérance. La répétition cherche un nouveau langage qui parviendrait à dire ce qui n'a jamais été dit. Le transfert serait l'appel vers un nouvel interlocuteur. » (NPI 133)

Ce que Freud nomme « préhistoire » de l'individu est une pensée inconsciente qui tente sans cesse de réintégrer, par la voie du symbole, le niveau de la pensée consciente :

« La zone obscure de "l'amnésie infantile" est en fait mémoire. Trace mnésique affective, profonde, indélébile, mais non traduite en termes de pensée consciente même si, tout le temps de la vie, elle tente et retente indéfiniment de trouver les termes ou les expériences pour enfin se traduire. » (NPI 127)

La question de la répétition est au cœur de la quête existentielle de Kierkegaard¹. Ce dernier ne se situe pas sur le plan psychanalytique, mais Éliane A. L.-V. ne retrouve pas moins chez lui la confirmation de sa thèse. Kierkegaard cherche expressément une dimension de ré-assomption de soi qui se situe dans la répétition. L'amour selon la répétition est pour lui le seul heureux, « assurance pleine de félicité de l'instant² ». Mais dit-il, « il faut du courage pour vouloir la répétition » : « J'attends l'orage – et la répétition³. » Dans cette formule lapidaire, Éliane A. L.-V. reconnaît la crise-promesse où le nouveau se fraie une voie à travers une mémoire qui est tout sauf « l'amnésie infantile » freudienne : « l'orage qui ébranle le répétitif et la répétition qui *restitue* au-delà de l'orage quelque chose que l'ombre du souvenir conserve pour l'avènement d'un temps nouveau ». (NPI 135-136, c'est l'auteur qui souligne)

Dans le « modèle biblique » associant *répétition et avènement*⁴, Éliane A. L.-V. retrouve un schéma comparable au mouvement de la psyché individuelle : l'origine soustraite émergeant dans la répétition qui en révèle la puissance de renouvellement créateur, un mode d'existence et d'histoire

¹ Cf. KIERKEGAARD Søren, *La répétition*, trad. fr., Bazoges en Pareds (Vendée), éd. Tisseau, 1948.

² *Ibid.*, p. 11.

³ *Ibid.*, p. 83.

⁴ Catherine CHALIER, analysant le schème répétitif de l'épouse-sœur (Abraham et Sarah, en Égypte puis au pays d'Abimélec, Isaac et Rébecca) du point de vue de l'éthique levinassienne de l'être-pour-l'autre, fait aussi référence à Éliane Amado Levy-Valensi. Cf. CHALIER Catherine, *Les matriarches*, Chap. II.2, « Répétition et sens », Paris, Cerf (Philosophie Lexio), 2021, p. 107-133.

intégrant la mort dans l'existence humaine et qui, dans l'amour, la dépasse d'une longueur... celle du sens :

« La répétition névrotique tente vainement d'annuler le temps, la répétition kierkegaardienne qui porte, nous l'avons vu, ce que la répétition névrotique malgré tout essaie de faire émerger de ses cycles est assomption du temps, de son évolution, de son sens, du projet, et *ipso facto*, de la vie gagnant la mort d'une longueur, celle du sens. Car si le sens de la mort nous échappe, celui de la vie est dans une certaine mesure dépendant de notre pouvoir d'instaurer. La vie n'annule pas la mort objectivement mais inscrit dans le temps un sens qui peut-être la gagne de vitesse. C'est pourquoi le Cantique écrit : "L'amour est fort *comme* la mort" – et non, comme le lui font dire certaines traductions, *plus fort* que la mort¹. C'est trop vouloir et peut-être par là même faire trop peu. Si l'amour était plus fort que la mort peut-être nos forces se relâcheraient-elles une fois quelque partie apparemment gagnée. Fort comme la mort, il exige de l'homme l'effort absolu à travers l'assomption de la répétition dans l'amour². »

Bibliquement, le pouvoir qu'a l'homme d'instaurer s'exprime dans le *Hinnenê* : dans ce « Me voici » qui « retentit de génération en génération sur

¹ C'est Éliane AMADO LEVY-VALENSI qui souligne. L'hébreu (litt. « fort que la mort ») permet les deux traductions. La première (fort comme la mort) semble davantage relever de la tradition juive ; je note que Claude VIGÉE la reprend de mémoire (cf. *Un panier de houblon*, 1., *La verte enfance du monde*, Paris, Jean-Claude Lattès, 1994, p. 283). La traduction « plus fort que la mort », en référence à la Résurrection du Christ, est typiquement chrétienne.

² À propos de cet « effort » (NPI 139), Éliane AMADO LEVY-VALENSI risque cette comparaison : « [...] effort très proche, *mutatis mutandis*, de ce que Malebranche et d'autres théologiens appellent la création continuée. Si Dieu cessait un instant de recréer le monde, de le vouloir et de répéter à chaque instant l'acte de la création du monde s'évanouirait. Ainsi de l'amour de l'homme qui doit traverser espérance et nostalgie pour la création continuée de la répétition. » Nicolas Malebranche (1638-1715), prêtre oratorien, avait tenté de faire la synthèse entre la pensée de saint Augustin et celle de Descartes. Le débat autour du concept de « création continuée » a récemment été relancé par l'encyclique du pape François, *Laudato si'*. Cf. REVOL Fabien, « La création continuée », *Revue des sciences religieuses*, n° 91 (2017/2), p. 251-267 ; *Le temps de la création*, Paris, Cerf, 2015.

les lèvres de tous les appelés du récit biblique », Éliane A. L.-V. reconnaît « une sorte de charnière toujours à reprendre lorsqu'il s'agit de transmuier la répétition en émergence » (NPI 150).

Ce qui a échappé à Freud ? Le temps créateur, la vie, la puissance de l'amour :

Tout se passe dans le temps biblique, dit encore Éliane A. L.-V., comme si le nœud de l'inconscient, au lieu de se répéter comme un disque rayé annulant une signification originelle, se défaisait soudain pour lancer ses boucles vers les dénouements et les avènements de l'histoire :

« Le temps hébreu, le temps biblique est semblable non pas au ressac de la mer sur le sable mais à la naissance d'un fleuve. Chaque répétition est peut-être une nouvelle crue des eaux originelles donnant une force nouvelle au fleuve naissant qui creuse de plus en plus son lit vers les eaux pleines de la mer. » (NPI 187)

Freud a fait du mythe œdipien le noyau des névroses et ce mythe rejoint la thématique grecque de l'engloutissement des générations : Œdipe tue Laïos comme *Chronos* tue *Ouranos*. « Le passé inassumé aliène le présent, le coupe de ses significations originelles et de ses possibilités d'accomplissement. » (NPI 40)

S'appuyant sur Éliane A. L.-V., Arènes souligne que chez Freud le retour du même est placé sous le signe de *Thanatos*. « Attaché à un déterminisme d'airain », dans *Au-delà du principe de plaisir*, alors même qu'il imagine la vie émergeant de la matière et la conscience émergeant un jour de la matière vivante, Freud en reste à l'optique physicaliste d'un principe mécanique de

retour à l'état antérieur - le non-vivant est antérieur à la vie et la fin de la vie est la mort :

« Il advint un jour que les propriétés du vivant furent éveillées dans la matière non douée de vie par une force agissante encore totalement irreprésentable. C'était peut-être un processus d'un modèle analogue à cet autre qui plus tard a fait apparaître la conscience dans une certaine couche de la matière vivante. La tension apparue alors dans la substance jusque-là non douée de la vie cherchera à se niveler ; la première pulsion était donnée, celle de faire retour à la non-vie¹. »

« L'émergence du vivant et l'émergence de la conscience au cœur du vivant sont reconnues, commente Arènes, mais déniées comme force interne, en tout cas non modélisées. » (CDF 343)

Faut-il considérer, comme le fait Éliane A. L.-V., que Freud, juif assimilé, résiste à sa propre culture et à l'idée biblique du temps créateur ? En tout état de cause, comme le note Arènes, Freud ne tire pas profit des philosophies de l'émergence qui virent le jour au milieu du XIX^e siècle². À commencer par Bergson. Pour Bergson, « le changement pur, la durée réelle, est chose spirituelle ou imprégnée de spiritualité³ » ; l'intuition est la vision de l'esprit dégagé de l'espace, sa saisie immédiate dans le *mouvement* du temps et ses

¹ FREUD Sigmund, *Au-delà du principe de plaisir* (1920), Œuvres complètes, t. XV, Paris, PUF, 2005, p. 310 ; cité par Jacques Arènes, CDF, p. 343.

² Outre BERGSON, Éliane Amado Levy-Valensi se réfère au philosophe Samuel ALEXANDER (Sydney, 1859, Manchester, 1938) né dans une famille anglaise d'origine juive, émigrée en Australie (il introduisit le concept d'émergence en philosophie, dans les années 1910) ; et le psychiatre et psychothérapeute Eugène MINKOWSKI (Saint-Petersbourg, 1885, Paris, 1972) ; notons que pendant la dernière guerre mondiale, il dirigea l'Œuvre de Secours aux Enfants, qui sauva de la déportation quelques milliers d'enfants juifs.

³ BERGSON Henri, *La pensée et le mouvant* (1903-1923), Paris, PUF, 1969, p. 21.

surissements du possible. L'originaire est ce qui déborde le langage échouant sur l'indicible. Sa trace demeure dans une mémoire vivante où se formule « notre absolue présence à nous-mêmes ». Dans la perspective bergsonienne, « cette présence n'est jamais aliénable : elle est le lieu d'émergence d'une libération, de l'éruption continue d'une liberté imprévisible, qui, dit-il, "ne contredit en rien le fait des névroses¹" » (CDF 345).

Selon Michel Henry, si oubli il y eut, bien en amont de Freud cet oubli caractérise la raison philosophique et scientifique depuis l'origine : c'est du *fond originaire* de la vie en sa puissance créatrice qu'il s'agit et de cet oubli Freud n'est qu'un « héritier tardif ». Dans *Généalogie de la psychanalyse*, Henry s'attache à montrer que « la psychanalyse n'est pas un commencement mais un terme, le terme d'une longue histoire qui n'est rien moins que celle de la pensée occidentale » et des présupposés sur lesquelles elle s'est construite. Descartes, dit-il, avait introduit le concept de conscience en philosophie à une profondeur telle qu'elle est passée inaperçue : le *cogito* ne s'accomplit qu'avec l'*epochè* du monde, de la phénoménalité du monde comme tel, c'est-à-dire aussi la mise entre parenthèse de la dimension extatique fondant la possibilité de la pensée depuis la Grèce. « Ce que Descartes a cherché passionnément c'est tout autre chose que l'*ek-stasis* : *Je pense*, chez Descartes, veut tout dire sauf la pensée. *Je pense* veut dire la vie, ce que l'auteur de la *Seconde Méditation* appelait l'âme². »

¹ BERGSON Henri, *La pensée et le mouvant*, op. cit., p. 19 (cité par Arènes).

² HENRY Michel, *Généalogie de la psychanalyse*, Paris, PUF (« Épiméthée »), 1985, p. 7.

« C'est la vie qui laisse le champ libre à l'apparaître du monde, tandis qu'elle le fonde secrètement, c'est elle donc qui se dit à la pensée – laquelle ne peut à aucun moment la prendre dans la vue de son voir – comme l'inconscient. La construction fantastique de celui-ci selon l'imagerie scientifique d'une époque, de 1895 par exemple¹, les développements transcendants, les raisonnements spéculatifs, les emboîtements d'hypothèses à l'infini [...], rien de tout cela n'est aussi absurde qu'il y paraît. La mythologie freudienne a le sérieux de toutes les mythologies, pour autant qu'elles s'élèvent de ce même *fond essentiel et secret que nous sommes, qui est la vie*. Et c'est pourquoi on y croit sans trop de peine, parce qu'on s'y reconnaît si aisément². »

La tradition juive, et notamment la tradition hassidique, a noté que le premier mot de la Genèse (*Bereschit*), premier mot de la Bible, commence par la deuxième lettre de l'alphabet (beth). Pour Éliane A. L.-V., la première lettre soustraite, l'Aleph de l'insaisissable originaire, qui ne cesse de se dire au travers des formulations le trahissant, est la source inépuisable du jaillissement de la vie. Pour Henry, si le discours psychanalytique sur l'inconscient nous rejoint, c'est qu'il ne répète pas seulement les carences de la pensée occidentale : « Il va plus loin, jusqu'à l'impensé de cette pensée, jusqu'à ce lieu où fuse à travers nous, dans l'invisible de notre nuit, l'inlassable et invisible venue en soi de la vie³. »

Plutôt que du *discours* psychanalytique, le praticien parlerait à ce propos de la *relation* entre l'analyste et l'analysant, permettant de rouvrir les voies

¹ HENRY fait référence aux *Études sur l'hystérie (Studien über Hysterie)*, publiées par Freud en 1895, avec la collaboration de Josef Breuer, ouvrage considéré comme fondateur de la psychanalyse.

² HENRY Michel, *Généalogie de la psychanalyse, op. cit.*, p. 14 (c'est moi qui souligne).

³ *Ibid.*, p. 15.

où la vie peut fuser à nouveau et, disait Éliane A. L.-V., gagner la mort d'une longueur - celle du sens.

L'hypothèse d'Arènes est celle d'une « conciliation conflictuelle possible » entre, d'un côté, la pensée freudienne centrée sur un inconscient « incontournable, immense, déterminé » ; et, de l'autre, l'intuition bergsonienne centrée sur la « conscience mouvante et apophasique, une conscience rebelle et créative, mais une conscience libre ». Cette dernière est issue de l'inconscient en son versant antidestin. « La répétition mortifère est tout aussi réelle - ou tout aussi virtuelle - que le principe d'émergence qui fait toujours partie des possibles. » (CDF 346) Il ne s'agit pas non plus de poser, comme le fait Bergson, une antinomie radicale entre le temps et l'espace. Ils constituent ensemble le *tissu vivant du lien* et, nous l'avons vu, la structure de la condition filiale. Arènes retient ici la formule du philosophe « émergentiste » Samuel Alexander qui fait du temps et de l'espace les deux dimensions intriquées d'une même réalité : « Le temps est l'esprit de l'espace et l'espace est le corps du temps¹. » Œuvreraient ainsi « d'un côté le temps - vecteur de l'émergence et du mouvement incessant - et, d'un autre côté, l'espace où se déploieraient les dépôts du temps », constitutifs d'une culture.

De l'en-bas à la renaissance, le paradigme « mort et résurrection » - mis en évidence par William James² - est au centre de la vie psychique. Dans

¹ ALEXANDER Samuel, *Space, Time and Deity*, t. II, Londres, Macmillan & Co., 1920, p. 4 ; cité par Jacques Arènes, CDF 347.

² Cf. JAMES William, *Les formes multiples de l'expérience religieuse* (1902), trad. fr. F. Abauzit, Chambéry, Exergue, 2001 : il y analyse différentes formes de conversion où « l'émergence du nouveau surgit comme une naissance à ce qui n'avait pas jusqu'ici d'existence » ; à l'idée d'un accès au matériau inconscient, il ajoute, dit Arènes, « la notion

l'expérience religieuse, comme face aux aléas de la vie, ce paradigme (« pascal », dit Arènes) fait de l'originare à la fois le moteur et l'objet d'un deuil nécessaire à la sublimation créatrice du nouveau. « Si la mort habite le vivant, celui-ci est capable de tenir tête à cette logique. » (CDF 350)

À quoi tient ce ressort qui fait que le *passage* par le négatif triomphe de la pulsion de mort ? Sans doute, répond Ricœur, à l'acceptation de « ma mort » perçue au cœur de la nécessité et qui permet de vaincre sa contrefaçon : le vouloir mourir de la pulsion de mort « contre quoi *Éros* est dirigé¹ ». C'est-à-dire à la fois l'amour de la vie et la puissance de liaison d'*Éros*, « dans la lutte "à mort" de la vie contre la mort qui caractérise la culture et son malaise » (CDF 350). Certes, Freud a perçu que l'*Éros* est du côté des attracteurs culturels qui instituent « la conjugaison d'un mortel avec un autre mortel² ». Mais il n'y reconnaît pas la source du sentiment religieux. « Pourtant, en opposant *Éros* à la mort, Freud retrouvait un certain fonds mythique, véhiculé par la tradition du romantisme allemand ; à travers celui-ci [...] il a su appeler *Éros* "la puissance qui fait tenir toutes les choses ensemble". »

« Mais, il n'a, à aucun moment, soupçonné que cette mythique d'*Éros* pourrait concerner une épigénèse du sentiment religieux, ni que *Éros* pourrait être un autre nom du Dieu johannique, et plus haut encore, celui du Dieu deutéronomique et, encore plus haut, celui du Dieu d'Osée, lorsque le prophète célèbre dans ses chants les fiançailles au désert. [...] Freud me paraît exclure sans raison, je veux dire sans raison psychanalytique, la possibilité que la foi soit une participation à la source d'*Éros* et qu'ainsi elle concerne, non la

supplémentaire d'une résolution, d'une élaboration, d'une transformation ayant à voir avec la notion de sublimation. » (CDF 304)

¹ RICŒUR Paul, *De l'interprétation, op. cit.*, p. 354.

² *Ibid.*, p. 307.

consolation de l'enfant en nous, mais la *puissance d'aimer*, que la foi vise à rendre adulte cette puissance, face à la haine en nous et hors de nous – face à la mort. Or ce qui seul peut échapper à la critique de Freud, c'est la foi comme kérygme de l'amour : "Dieu a tant aimé le monde..." ; mais la critique peut m'aider en retour à discerner ce qu'exclut ce kérygme de l'amour - une christologie pénale et un Dieu moral - et ce qu'il implique : une certaine coïncidence du Dieu tragique de Job et du Dieu lyrique de Jean¹. »

Ce qui ne pouvait qu'échapper à Freud, comme à toute logique déterministe, c'est « cette force agissante, cette puissance d'amour » que Sybil (Gr1c) perçoit dans les « discours » de saint Jean alors même, dit-elle, qu'elle n'y comprend rien ; c'est la capacité à aimer qui fait du sujet humain, dit Vergote, « essentiellement un être vers l'autre » ; la compassion qui, pour Levinas, me fait advenir à mon être éthique, à celui que je suis fondamentalement : un « être-pour-l'autre ».

¹ RICŒUR Paul, *De l'interprétation, op. cit.*, p. 559 (c'est moi qui souligne). Cherchant plus tard des alternatives au « monologisme » du modèle théorique de Freud où, en contradiction avec sa praxis, l'autre n'est jamais thématiqué, Ricœur se tourne vers Heinz KOHUT (1913-1983), fondateur du courant anglo-saxon de la *Self psychology*. Tandis que Freud peut être placé dans la filiation des Lumières, Ricœur perçoit chez Kohut « une filiation secrète avec ceux des philosophes moraux britanniques qui ont vu dans la pitié, la compassion, la sympathie, le lien interhumain fondamental » (p. 146). Kohut lui ouvre une voie pour penser l'autonomie dans l'hétéronomie. Si comme le dit Kohut, l'autonomie n'est pas la fin de la sagesse, « Si la valeur suprême de la vie n'est pas l'autonomie, quelle est-elle, sinon la bonté ? » (p. 166) Ricœur retrouve là l'essentiel du message de Levinas dans *Totalité et infini* : « Ne faut-il pas, dit-il, que la hauteur même du Visage procède de la similitude du Semblable et l'élan vers lui d'un fond de bonté en l'homme ? » (p. 165) Cf. RICŒUR Paul, « Le Self selon la psychanalyse et selon la philosophie phénoménologique », dans *Écrits et conférences 1, Autour de la psychanalyse*, Paris, Seuil, 2008, p. 139-166. Les pages ici entre parenthèses renvoient à cette publication, d'après l'original manuscrit en français conservé dans le fonds Ricœur. L'article avait été initialement publié en anglais dans *Psychoanalysis Inquiry*, n° 3 (1986/6).

L'exploration psychanalytique et philosophique que nous venons de conduire (V.1) ouvre une voie d'intelligibilité de la vie de l'esprit, en rupture avec une rationalité fondée sur la logique causale, les déterminations et l'exclusion des contraires. En lien avec les explorations philosophiques précédentes (Chap. IV), elle invite à intégrer dans l'intelligence des processus de *reliance génératrice* les dimensions de l'espace et du temps, indissociablement liées : le temps-mouvement, fait de progressivités et de ruptures créatrices : l'événement, l'ouverture du devenir, l'advenue, l'émergence ; la culture faite de dépôts du passé où le sujet se construit et s'historicise, où une communauté d'appartenance se constitue en interprétant son héritage. Elle oblige à penser ensemble les contraires : le conscient et l'inconscient, la perte et le gain, la vie et la mort, *Éros* facteur de liaison et *Thanatos*, force de déliaison. À déployer toute la polysémie des mots *sens* et *spiritus* : non seulement ce qui se comprend *intellectuellement* en termes de *signification(s)*, non seulement ce qui se propose *éthiquement* au sujet en termes de *direction* pour orienter sa vie (Hermès au carrefour de routes ouvertes devant lui), mais aussi cet *excédent de sens* du langage symbolique et religieux échappant au conceptuel ; ce flux d'énergie, ce « souffle vital », qui fait « vibrer » le lecteur, met les esprits en « résonance » et donne de se sentir vivre vraiment. Il s'éprouve, affectivement et existentiellement, selon la temporalité *in-extatique, pathétique*, propre à la vie (Henry), comme source génératrice de soi-même. Cette source se reconnaît à la *joie* profonde qu'elle procure dans la reconnaissance pour le donné reçu d'un autre, dans le plaisir de penser et de créer ensemble, dans le don mutuel, dans la « joie

imprenable » de la compassion pour l'autre (Basset), dans l'amour (de l'autre, de Dieu) : *Éros* tenant tête à *Thanatos*, l'amour fort comme/plus que la mort.

Au stade où nous en sommes de notre réflexion, récapitulons les acquis donnant à comprendre les dynamiques de vie possiblement à l'œuvre au sein d'un groupe de lecture biblique.

*Dans le groupe biblique, vivre et penser ce qui fait vivre :
les dynamiques constitutives d'une reliance génératrice*

« Qu'est-ce qui fait vivre encore quand tout s'écroule ? », se demandaient Étienne Grieu et ceux qui avec lui ont participé à cette recherche, à l'écoute des personnes de la grande précarité ayant traversé des situations mortifères. Ils ont tenté d'approcher « ce qui pourrait former le noyau le plus résistant du désir humain¹ ». Ils font l'hypothèse de quatre forces à l'œuvre.

La *force qui sourd en chacun*, et qui permet de définir le sujet humain comme un *être de désir* : le narcissisme de vie, dira le psychanalyste qui en décèle aussi le possible étiolement. La *capacité à se donner une visée* et qui fait de l'humain un être de projet, en quête d'un horizon prometteur vers lequel se diriger : c'est ici le désir de quelque chose qui met/remet en route, et possiblement la perception en soi d'un être singulier qui cherche à se dire et qui insiste - le *vrai self*, dirait Bollas, la non-coïncidence de soi à soi, diraient Nabert et Ricœur. À la racine du désir humain, *un appel entendu*, qui

¹ GRIEU Étienne, RIMBAUT Gwennola, BLANCHON Laure (dir.), *Qu'est-ce qui fait vivre encore quand tout s'écroule ? Une théologie à l'école des plus pauvres*, Namur, Paris, Lumen Vitae (Théologies pratiques), 2017, p. 35.

vient d'un autre, s'adresse à la personne et requiert un agir : l'événement d'une rencontre rouvrant un devenir possible, une responsabilité confiée qui remet en confiance, un regard qui donne de croire en soi. Enfin, le ressort du désir humain tiendrait avant tout à *un tissu de liens* (conjoint, enfants, amis, répondants, groupe institué). Des liens qui portent en eux « comme une capacité germinative, une force de relance » invitant à répondre au sens qu'ils esquissent, « exigeant qu'on prenne soin d'eux, comme si par leur simple existence, ils ouvraient à une attente d'accomplissement¹ ». Par ailleurs, dans de nombreux récits (et la grande majorité de ceux que j'ai recueillis), la force intérieure, l'énergie vitale est soutenue par *la foi*. La foi constitue l'appui dans la traversée des épreuves.

Les différentes dynamiques identifiées dans les récits des personnes en situation de grande précarité, analysées par Gwennola Rimbaut² et qu'elle interprète du point de vue d'une théologie du salut, sont également à l'œuvre dans les groupes bibliques auxquels je me réfère. Les témoignages recueillis auprès de leurs acteurs autorisent à penser que la pratique de la lecture biblique partagée, non seulement soutient ces dynamiques, mais contribue fortement à les générer. Pris dans leur ensemble (indépendamment des milieux sociaux) et relus à la lumière des explorations psychanalytiques et

¹ GRIEU Étienne, RIMBAUT Gwennola, BLANCHON Laure (dir.), *Qu'est-ce que fait vivre encore quand tout s'écroule ?*, op. cit., p. 38.

² Gwennola RIMBAUT discerne sept dynamiques : 1. Dynamique de relations ; 2. Dynamique du relèvement ; 3. Dynamique de la lumière (une compréhension nouvelle) ; 4. Dynamique de réconciliation ; 5. Dynamique de reconnaissance ; 6. Dynamique d'engendrement ; 7. Dynamique du croire. (*Ibid.*, chap. 5, p. 103-117)

philosophies précédentes, ces témoignages permettent de dégager *quatre grandes dynamiques* interagissant. Je complète, ce faisant, le panorama des *forces* possiblement à l'œuvre au sein d'un groupe de lecture biblique. Inductrices de transformations et d'émergence du nouveau, elles donnent à comprendre l'effet *générateur* de la *reliance* (lire, relier, se relier, se sentir relié), lequel peut passer par l'épreuve d'une *déliaison* pour se relier autrement.

Une dynamique de relation et d'engendrement. Le groupe biblique, parce qu'il constitue une instance de liens et de parole, parce qu'il s'inscrit dans la durée, parce qu'il confronte à des textes, des récits, à un Grand récit multiséculaire où la question de la filiation est centrale, est le lieu où peut se vivre et se penser la filiation dans sa double dimension temporelle (intergénérationnelle) et spatiale (fraternelle, au sens large). *Lien, temps, récit* : la dynamique de transformations individuelles et collectives qu'il génère associe ces trois paramètres. Dans le développement du sujet en ses potentialités, la *force du tissu vivant du lien* n'a d'égal que le besoin d'une « chair d'appartenance », tremplin de l'autonomie individuelle ; d'une structure stable, assurant la *portance* nécessaire pour soutenir la chronogénèse du sujet (Arènes). La temporalité individuelle se déploie dans une texture collective, relationnelle et narrative. À la force du lien, se conjugue la *force d'un récit partagé* qui donne sens au temps et où chacun relit son histoire et forge/reconfigure sa filiation singulière dans la trame d'une culture qui le relie aux autres. Si dans une perspective bergsonienne, on peut parler de *puissance créatrice du temps*, la dynamique novatrice tient ici aux

événements (Romano) : imprévu du texte en moi, imprévu d'une lecture autre que la mienne, imprévu de la parole de l'autre, autant de *donnés* modifiant les relations au sein du groupe où l'autre se découvre et me révèle à moi-même. S'ajoute la *force d'interpellation* des textes bibliques. Des textes dont le propre est de conjuguer le *muthos* et le *logos*, une intrigue relationnelle et une parole singulièrement adressée qui met en route et interpelle une conscience éthique (Ricœur, Levinas, Amado Levy-Valensi). Des textes qui dans l'acte de lecture é-meuvent l'archaïque (la force pulsionnelle) vers une téléologie ouvrant à un devenir, à une espérance (Arènes), à un être-autrement-avec (L. Basset). Au sein du collectif, l'*engendrement* est celle d'une communauté (culturelle, humaine, spirituelle), d'une fraternité que les textes bibliques ne cessent de mettre en travail, en confrontant à la violence dans la relation au plus proche et en interrogeant le fondement d'une fraternité élargie (« Qui est ma mère, qui sont mes frères ? », Mt 12,48 ; Lc 8,21).

Une dynamique de relèvement et de libération. Nous avons noté le sentiment nouveau de fierté chez des personnes victimes d'humiliations. Cette dynamique de relèvement, passant par la restauration de l'estime de soi, tient à la *force de l'hospitalité inconditionnelle* dans le groupe : l'accueil de chacun comme « il est », en sa personne singulière, le *don* d'une écoute réciproque sans jugement, l'égle considération de la parole de chacun, font partie du « tissu bienveillant du lien qui remet la vie en genèse » (Arènes). Dans l'accès à un langage commun *instituant* l'humain, c'est avant tout l'accès à sa propre parole, accueillie, reconnue, qui permet au sujet d'*advenir* à lui-même - de se mettre debout. Dans le processus d'individuation, ajoutons

la *force de l'inconscient en son versant antidestin*. La libération de représentations aliénantes est dans tous les cas le lieu d'une émergence : l'avènement d'une nouvelle conscience de soi en sa liberté foncière, en sa capacité à être acteur de sa vie.

Une dynamique d'intelligence nouvelle et de création. Si le passage par la déstabilisation (des représentations, des certitudes, des interprétations préétablies) ouvre à une intelligence nouvelle - des textes, de soi-même, de Dieu - cela tient largement dans le groupe biblique à la *pluralité des voix* (des réceptions singulières) révélant les ressources insoupçonnées des possibles interprétatifs et des personnes. Telle est aussi la *force des textes* bibliques qui dans leur sobriété même sollicitent l'imagination et la créativité du et des lecteurs. Leurs blancs, leurs vides, sont le lieu d'un appel où la *sublimation heureuse* révèle ses capacités créatives. Il faut ici parler du *plaisir comme force* d'activation des intelligences : plaisir de penser, plaisir de se sentir partie prenante d'une recherche partagée, plaisir de la surprise de voir émerger un sens nouveau, fruit imprévu du travail collectif. Le plaisir éprouvé est l'une des forces de cohésion du groupe, liée au *désir* partagé de comprendre et à l'*engagement* dans l'action collective de quête de sens dans les textes.

Une dynamique de foi. La cohésion du groupe qui se construit peu à peu en *communauté* tient aussi à la *force d'un croire*, questionné, partagé : une foi (en Dieu, en l'homme), des valeurs (justice, *agapè*, pardon, une éthique de la relation à l'autre et au monde). La foi en elle-même est une *force*

*d'engagement*¹ (au sein du groupe et dans l'action extérieure). La foi se nourrit d'une nouvelle intelligence de textes et étaye le processus de restauration de l'image de soi (le Christ « humilié » qui nous « relève » de nos humiliations, disait Séraphine). La foi se questionne et s'approfondit dans la lecture partagée de textes interpellant ce qui en l'homme fonde son existence et le dépasse. Des textes dont la *puissance symbolique* ouvre, au cœur même de nos vies, à une vérité de la vie, plus essentielle que la vie intramondaine. Elle se nourrit dans l'expérience d'événements spirituels survenant dans la lecture (imprévus de Dieu) et, au sein du groupe, dans des moments d'intense *communion*. Ajoutons la *force du témoin*, compagnon de route à mes côtés, armant ma confiance aux jours de doute, m'ouvrant possiblement une brèche sur le mystère du divin et celui de l'homme. Des personnes qui ont « touché le fond » savent ce que tomber et renaître veut dire (Julien, Gr1c ; Mylène, Gr5p ; Claudia, Gr6c ; Simon, Marianne, Gr7c). Le vide, au cœur même de l'expérience religieuse (présence-absence de l'objet divin) est aussi le lieu d'appel à un Nous « qui attend l'investissement de chacun » (Arènes). *Force paradoxale d'une perte*, appelant à ménager en soi-même une *disponibilité* propice à un possible avènement : cette « écoute nue » dit M. Bellet, libérée de tout préjugé, aussi nue que la foi dépouillée de toute prétention de savoir, et qui donne à l'autre d'exister² et, mieux encore, de se sentir aimé. Si *Éros en sa puissance de liaison* se fraie une voie au sein

¹ Étienne Grieu l'avait mis en évidence dans sa thèse : GRIEU Étienne, *Nés de Dieu. Itinéraires de chrétiens engagés. Essai de lecture théologique*, Paris, Cerf, 2003.

² Ce thème traverse l'ouvrage qu'il a consacré à l'écoute, en prenant pour référence celle du psychanalyste. Cf. BELLET Maurice, *L'écoute* (1989), Paris, Desclée de Brouwer, 2008.

du groupe, c'est dans la présence à l'autre, l'écoute mutuelle et l'entraide solidaire, dans la chair des relations humaines. C'est ainsi que certains se sentent partie-prenante d'un même *corps* (Agnès, Gr1c), coresponsables d'une même *destinée* (Grégoire, Gr6c, Marguerite, Gr8p) ; et à un moment donné, traversés eux-mêmes et le groupe tout entier par « un souffle » venu d'ailleurs, abreuvés d'une même source de vie - que le croyant reconnaît (« Moi je suis venu pour qu'ils aient la vie et qu'ils l'aient en abondance », Jn 10, 10). De la *joie* profonde ainsi éprouvée chacun parle à sa manière : un « engendrement », une « paix », une « légèreté », une « confiance affermie, un « enthousiasme » renouvelé, un « donné » suscitant la reconnaissance-gratitude, « l'action de grâce » (Pascal, Stéphane Gr5p ; Suzanne, Gr2c, Claude, Julien, Gr1c, *et alii*).

Ces dynamiques, où le sujet peut se sentir orienté vers son accomplissement¹, sa destinée humaine et singulière, sont constitutives de la *reliance génératrice*.

L'approche éducative va permettre d'en redéployer certaines dimensions et d'en préciser les conditions favorables.

¹ « Il y a bien des manières pour l'individu de se sentir orienté vers l'accomplissement, écrit Ricœur ; tel s'attarde dans les signes et en *jouit* ; tel autre est plus *sensible* à l'augmentation de sa puissance d'exister et en *éprouve* de la joie ; tel autre *savoure* à l'avance son triomphe et *exulte* ; tel *se sent comblé* gracieusement et abonde en reconnaissance ; tel *se sent* déchargé du fardeau de l'existence, léger, à l'abri de toute menace, et *goûte* une insouciance de haut rang, une sérénité et une paix inaltérables. Le bonheur ce serait tout cela, à la fois, toujours. » Cf. RICŒUR Paul, *Finitude et culpabilité* 1, *Finitude*, Paris, Aubier-Montaigne, 1960, p. 120 (c'est l'auteur qui souligne). Dans ces modulations du bonheur, Ricœur oublie la relation à l'autre, *Éros* et la puissance d'aimer : il n'avait pas encore lu Freud, ni Kohut !

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

Reformulation des enjeux éducatifs et nouvelles questions :

Le concept de *reliance génératrice* s’ancre dans une *anthropologie relationnelle* qui relie étroitement les processus de socialisation, d’enculturation et de subjectivation¹. Il envisage le sujet humain comme un *être relationnel singulier* en constant devenir, qui se construit dans la trame d’une culture transmise et dans un environnement humain suffisamment porteur pour assurer sa propre autonomie. Un sujet que l’on peut dire *inachevé*, en ce sens qu’il n’a jamais fini d’*advenir* à sa singularité, et qui dans sa singularité même (son *ipséité* selon Ricœur) intègre l’Altérité. Un sujet qu’une parole adressée éveille à lui-même et met en route vers son propre à-venir, vers l’autre, et (dans une perspective croyante) vers cet Autre, nommé Dieu. Un sujet (dans la perspective heideggérienne) toujours projeté en avant de lui-même ; un sujet inscrit dans une histoire et capable de répondre singulièrement à l’événement (Romano), en particulier l’événement d’une rencontre, l’ouvrant à un nouvel autre horizon de sens. Un sujet qui ne cesse de se construire en élaborant son expérience dans l’intrigue renouvelée d’une liberté confrontée à la contingence. Un sujet de désir qui (dans la perspective postfreudienne) « se constitue dans la double nécessité vitale, et donc dans le conflit qui l’oppose à lui-même et le divise, “d’être à soi-même

¹ C’est ainsi que Bernard CHARLOT définit l’éducation, en tant que processus propre à l’humain. Cf. *Éducation ou barbarie. Pour une anthropo-pédagogie contemporaine*, Paris, Economica, Anthropos (Éducation), 2020.

sa propre fin”, dit R. Kaës, et de prendre part, valeur et fonction dans un ensemble organisé de sujets¹ ».

Le *processus éducatif*, tel qu’analysé par Jacques Marpeau² sur la base de son expérience de formateur d’éducateurs spécialisés et en s’appuyant sur la pensée morinienne de la complexité, rejoint cette conception du sujet humain : être de parole et de sens, de culture et de lien, fondamentalement *indéterminé*, placé sous le signe de l’*inachevé*, du *déplacement* et de l’*advenant* :

« Penser l’éducation dans son actualité et sa complexité, dit Marpeau, c’est réfléchir à ce qui fonde l’existence de la personne humaine. C’est reconnaître le processus de créativité et de destructivité à l’œuvre dans les rapports humains. C’est identifier les capacités à mettre en travail d’élaboration chez l’enfant, l’adolescent ou l’adulte accompagné, là où il en est de ses limites. C’est lui permettre d’advenir comme sujet singulier et comme sujet social, capable de vivre avec les autres et de construire la société future. C’est percevoir les enjeux d’humanisation ou de déshumanisation de ce qui se construit dans le vivre et

¹ KAËS René, *Le Groupe et le Sujet du groupe*, op. cit., p 283 (plus longuement cité p. 131, note 2).

² Cf. MARPEAU Jacques, *Le processus éducatif. La construction de la personne comme sujet responsable de ses actes* (2000), Paris, Érès (Connaissance de la diversité), nouvelle édition revue et augmentée, 2018. Dans sa préface, Guy BERGER note à juste titre que ne sont « appelés professionnellement “éducateurs” que ceux qui ont à s’occuper de situations de rupture ou de crises parfois dramatiques ». Or, la question du sujet et de l’accès à la liberté doit être au cœur de l’acte éducatif dès l’origine, et « le processus éducatif indispensable à la structuration de la personne dépasse la question de la socialisation et celle de la construction de savoirs ». « Jacques Marpeau, dit-il, s’oppose à toute idéologie de la maîtrise érigeant l’éducateur en maître qui à la fois conduit et libère. Il nous propose une “pédagogie de l’ouvert”, une mise en œuvre de ce qui rend possibles le rapport à l’inconnu, le déplacement des règles du jeu, des appartenances déjà constituées, des rôles définis une fois pour toutes. C’est ce qu’il faut entendre par processus d’autorisation, processus de création en ce double sens qu’il donne naissance à des possibles impossibles (à ce qui n’était pas encore), et qu’il fait du sujet l’auteur ou plutôt le coauteur de ce à quoi “il advient”. » (p. 11-12)

l'agir ensemble au quotidien. C'est encore envisager les effets de l'éducation sur le court, le moyen et le long terme de plusieurs générations¹. »

La question de savoir comment un tel processus éducatif peut s'opérer, ou s'enrayer, ne concerne pas seulement la relation duale accompagnant-accompagné. Les enjeux éducatifs, tels que pensés par Marpeau, dans leur visée d'émancipation individuelle et dans leur portée politique et intergénérationnelle, rejoignent ceux des groupes sociaux, Tiers-lieux entre l'individu et la Cité humaine à bâtir, que constituent les groupes observés.

Fondamentalement, c'est bien d'un enjeu *d'humanisation /déshumanisation* qu'il s'agit : devenir humain, plus humain tout au long de la vie, en devenant chacun et ensemble plus conscients de ce qui fonde l'existence des êtres relationnels singuliers que nous sommes, c'est-à-dire plus conscients des relations que nous tissons et qui nous construisent, ou nous détruisent.

À ce titre, le groupe biblique, où s'expérimente le vivre, penser et agir ensemble, peut s'envisager comme le *laboratoire* d'une *reliance génératrice* d'humanisation et d'autonomisation responsable. La chose, en effet, ne va pas de soi. En ce lieu, le renforcement d'identités *exclusives* (juif/chrétien, catholique/protestant) peut l'emporter sur l'élargissement d'une conscience d'appartenance plurielle (groupe, communauté, famille humaine) où le sujet construit son identité singulière. Là comme ailleurs, des jeux d'emprise/soumission peuvent barrer l'accès de chacun à ses propres pouvoirs : sa capacité de lire, de penser, de dialoguer, créer avec d'autres, d'être acteur

¹ MARPEAU Jacques, *Le processus éducatif*, op. cit., « Avant-propos à la nouvelle édition », p. 15.

d'une redistribution des valeurs symboliques¹ (la « démocratisation de la Bible », comme dit une animatrice), son pouvoir d'agir dans le monde.

L'enjeu éducatif, *coéducatif*, est d'assurer les conditions favorisant le déploiement des ressources créatives d'un collectif soutenant les capacités individuelles de ses cobâtitseurs. Autrement dit, assurer les *conditions* « suffisamment bonnes » pour permettre à chacun de vivre et de penser une expérience de transformation positive de lui-même, dans et par sa participation à un projet commun, et de se reconnaître acteur responsable avec d'autres du milieu humain qu'il contribue à construire - au sein du groupe et au dehors.

À quelle condition peut s'opérer cette dynamique de transformation réciproque du collectif et de chacun de ces membres ?

Le chapitre IV a permis de poser le principe d'*hospitalité inconditionnelle et conditionnée*, incluant le « Pacte de lecture ». L'approche psychanalytique, précédemment conduite, a mis en évidence le rôle de l'*institué* et l'importance d'une structure *portante*, instance de lien, de paroles échangées et de transmission culturelle, dans la construction du sujet et son développement.

Il nous reste à sonder l'*alliance* soudant le groupe pour une tâche commune ; le *dispositif* de rencontre institué ; la *qualité des relations* entre

¹ Face aux clercs se réservant la fine fleur du patrimoine culturel, c'est cet enjeu de la redistribution des valeurs symboliques que pointe Yves CITTON, à propos d'une autre littérature canonique (la grande littérature classique), au moment où un certain président de la République ironisait sur le fait que *La Princesse de Clèves* figurait au concours de la fonction publique pour des postes de catégorie B (de guichetière !). Cf. *Lire, interpréter, actualiser. Pourquoi les études littéraires ?* (2007), 2^e éd. augmentée, Paris, Éd. Amsterdam, 2017.

ses membres. La question des conditions, humainement favorables, d'une *reliance génératrice* doit être examinée, réexaminée, en lien avec ces médiations éducatives. Elle interroge la fonction d'« animateur », l'éthique de la relation (co)éducative. Elle nous conduira à préciser les *dispositions intérieures* nécessaires à toute transformation de soi dans la relation à l'autre.

2a. Le groupe biblique, une alliance dans un but commun

Le groupe biblique est le lieu de convergences de désirs centrés sur la Bible/la Torah/l'Évangile. Il se fédère, nous l'avons vu, autour d'un mode d'approche des textes où chacun trouve son compte. Découvrir, travailler les textes ensemble (et parfois les mémoriser ou les conter) : cette action commune rallie les participants. C'est donc cette entrée, celle d'un *faire ensemble*, que je privilège de prime abord : un faire ensemble qui transforme les acteurs et les liens entre eux. Mais l'alliance pour une action commune, en assurant la cohésion et la conservation du groupe ne risque-t-elle pas aussi, et par là même, d'aliéner sa créativité ? Cette question invite à sonder les dimensions consciente et inconsciente de l'alliance, non sans risque pour le sujet singulier et le collectif tout entier.

- *Action et transformation, faire et se faire (J.-M. Barbier)*

Les travaux de recherche conduits par Jean-Marie Barbier dans le champ de la formation continue des adultes¹ ont interrogé les processus de

¹ Jean-Marie BARBIER est professeur des universités en sciences de l'éducation/formation des adultes, professeur émérite au CNAM (Conservatoire national des Arts et Métiers). Entre autres publications : BARBIER Jean-Marie, THIEVENAZ Joris (dir.), *Le travail de l'expérience*, Paris, L'Harmattan (Action et savoir/ Série recherche), 2013 ; BARBIER Jean-

transformation conjointe des activités et des sujets dans et par leurs activités. C'est précisément ainsi que Barbier définit son concept d'*expérience*¹.

Dans le cas qui nous occupe, pour chacun des participants, une *expérience de lecteur biblique* s'élabore dont nous avons repéré dans les *récits de soi* (l'expérience communiquée) les effets transformateurs pour le sujet – dans le rapport au texte, à lui-même et aux autres, dans ses croyances parfois, dans la vision de sa responsabilité en tant qu'acteur social et en tant que relais de transmission intergénérationnelle.

L'entrée par les activités, dit Barbier, permet de mettre au jour des transformations conjointes et des solidarités de transformation entre des *espaces d'activité*. Il définit la notion d'*espace d'activité* comme « ensemble des identités en interaction entrant dans un processus de transformation du monde par des sujets et caractérisable par ce type de transformation² ». Par exemple, un *espace mental* est un espace de transformation de représentations, un *espace de communication* est un espace de transformation de significations. « Dans le développement de son activité, un même sujet peut se trouver dans plusieurs espaces d'activité à la fois » : activités mentales,

Marie, VITALI Marie-Laure, DUTOIT Martine, *La création comme expérience*, Paris, L'Harmattan (Collectif de recherche), 2020 ; BARBIER Jean-Marie, DURAND Marc (dir.), *Encyclopédie d'analyse des activités*, Paris, PUF, 2017 ; BARBIER Jean-Marie, *Vocabulaire d'analyse des activités* (2011), 2^e éd. revue et augmentée, sous-titrée *Penser les conceptualités ordinaires*, Paris, PUF (Formation et pratiques professionnelles), 2017.

¹ « Expérience : transformation reconnue conjointe d'une activité et d'un sujet, dans et par l'activité », dans BARBIER Jean-Marie, *Vocabulaire d'analyse des activités*, *op. cit.*, p. 110-112.

² BARBIER Jean-Marie, *Vocabulaire d'analyse des activités*, *op. cit.*, p. 101-102.

activités discursives, activités de transformation du monde sont le plus souvent étroitement liées.

La lecture biblique partagée mobilise ces trois espaces, dont le troisième est celui de la transformation de l'environnement relationnel que constitue le groupe en présence. La loupe rapprochée sur les différentes activités mises en rôle dans la lecture biblique partagée et les processus de transformation afférents, peut éclairer (« rendre intelligible ») ce que Jean-Marie Barbier nomme « les conceptualisations ordinaires », c'est-à-dire des « conceptualisations-en-actes », implicites, peu conscientes pour le sujet¹.

Une dynamique de (co)apprentissages transformateurs :

Depuis les années 1970, la conception comportementaliste de l'apprentissage (le *behaviorisme*²) a fait long feu. D'autres recherches allaient contribuer à une tout autre conception mettant en exergue le sujet acteur de ses apprentissages. Parmi les influences majeures figurent le psychologue et philosophe de l'éducation John Dewey, le psychologue Carl Rogers (États-Unis), le philosophe, psychologue et pédagogue Lev Vygotski (Russie), et le psychologue Jerome Seymour Bruner (États-Unis).

¹ Ainsi l'expérience du professionnel lui est-elle largement transparente. Tel est le présupposé des démarches d'accompagnement à la Validation des Acquis de l'Expérience (VAE), visant l'explicitation et la formalisation de ses acquis, ses savoirs d'expérience, par le sujet concerné.

² SKINNER Burrhus Frederic (1904-1990), considéré comme le fondateur de la psychologie comportementale, en avait défini les principes dans *The Behaviour of Organisms* (1938). Voir aussi, *The Technology of Teaching* (1968), trad. fr., *La révolution scientifique de l'enseignement*, 3^e éd., Bruxelles, Mardaga, 1995.

Dewey, lui-même influencé par la philosophie pragmatique et la psychologie de William James, introduit cette idée nouvelle : les processus mentaux sont des moyens pour atteindre un but, l'engagement dans la solution d'un problème les active et les développe. Le principe *learning by doing*, apprendre en faisant, apprendre dans et par une expérience relevant d'un processus d'enquête (*Inquiry*)¹ a marqué les pédagogies du courant de « l'Éducation nouvelle » et demeure une référence. Ce principe trouve toute sa pertinence, nous allons le voir, dans la pratique de nos groupes bibliques. Importante aussi est l'idée chez Carl Rogers d'une capacité d'auto-développement dans et par un apprentissage conçu comme une expérience qui concerne la globalité de la personne en sa singularité². Ajoutons l'apport, non moins essentiel, de Vygotski³ (dont Jerome Bruner aura largement contribué à la diffusion internationale) : le rôle de l'*interaction sociale* dans la construction d'un savoir nouveau. L'idée centrale chez Vygotski est celle de l'origine historico-socio-culturelle du développement mental. La pensée se forge dans le langage et les interactions avec d'autres. À cet égard, le langage extériorisé n'est pas une simple énonciation d'une pensée toute prête,

¹ Cf. DEWEY John (1859-1952), *Experience and Education* (1938), trad. fr., *Expérience et Éducation*, Malakoff, Armand Colin, 1968.

² Cf. ROGERS Carl (1902-1987), *On becoming a person* (1961), trad. fr., *Le développement de la personne*, Paris, Dunod, 1968.

³ Cf. VYGOTSKI Lev (1896-1934), *Pensée et Langage* (éd. originale russe, 1934 ; *Thought and Language*, New York, MIT Press, 1962, préface de Jerome Bruner), trad. fr., Paris, Éditions sociales, 1985 ; *Pensée et Langage*, suivi de *Commentaire sur les remarques critiques de Vygotsky*, de Jean PIAGET, Paris, La Dispute, 2019.

mais « une restructuration du langage » qui transforme la pensée elle-même¹. Jerome Bruner reconnaît que Vygotski lui a permis de prendre ses distances avec « les théories plus solipsistes et formalistes » de Piaget, lesquelles « laissaient peu de place au rôle instituant de la culture dans le développement de l'esprit² ». Dans une perspective éducative, Bruner développe une *psychologie culturelle* mettant l'accent sur le rôle de la culture et de

¹ VYGOTSKI le précise ainsi : « Tout comme le langage intérieur n'est pas un langage moins le son, le langage extériorisé n'est pas un langage intérieur plus le son. Le passage de l'un à l'autre est une transformation dynamique complexe : la transformation d'un langage prédicatif et abondant en idiotismes en un langage articulé syntaxiquement et compréhensible pour les autres. » Cf. *Pensée et Langage, op. cit.*, 2019, p. 498. Vygotski s'oppose à la fois à la conception behavioriste selon laquelle la pensée est le langage moins le son ; et à la conception « archi-idéaliste » développée par l'école de psychologie de la pensée de Würzburg. Cette dernière, fondée début XX^e par Oswald Külpe et Karl Marbe, se consacrait à l'étude des fonctions psychiques supérieures (pensée, volonté, jugement) selon une méthode expérimentale fondée sur l'introspection. Dans la mouvance de Bergson, elle affirmait « l'indépendance absolue de la pensée à l'égard du mot », et aspirait à « saisir nos idées elles-mêmes à l'état naturel, et telles que notre conscience, délivrée de l'obsession de l'espace, les apercevrait ». Cf. BERGSON, *Essai sur les données immédiates de la conscience*, Paris, Félix Alcan, 1932, p. 102, cité par Vygotski, *Pensée et Langage*, p. 508. Vygotski s'oppose tout autant à Jean Piaget et sa théorie du développement naturel de la pensée.

² Cf. BRUNER Jerome Seymour (1915-2016), *The Culture of Education*, Harvard, Harvard University Press, 1996, trad. fr., *L'éducation, entrée dans la culture. Les problèmes de l'école à la lumière de la psychologie culturelle*, Paris, Retz (Petit forum), 2008, p. 10. Voir par ailleurs, *Acts of meaning*, Harvard, Harvard University Press, 1990, trad. fr., *Car la culture donne forme à l'esprit. De la révolution cognitive à la psychologie culturelle*, avant-propos de Britt-Mari Barth, Paris, Retz (Forum Éducation Culture), 2015. Bruner a souligné l'importance du récit, dans *Making Stories : Law, Literature, Life*, Farrar Straus & Giroux, New York, 2002, trad. fr., *Pourquoi nous racontons-nous des histoires ?*, Paris, Retz (Forum Éducation Culture), 2002. Notons la manière dont Bruner met en perspective deux conceptions de l'esprit : une conception « computationnelle » (capacité à traiter des informations, à calculer) et une conception « culturaliste » qui considère la manière dont « un système culturel affecte ceux qui doivent évoluer dans ce système » et interroge « les processus de fabrication de la signification » et le rôle de la subjectivité dans le procès herméneutique. Cf. *L'éducation, entrée dans la culture, op. cit.*, Chap. I. « Culture, esprit et éducation », p. 15-23, notamment.

l'*intersubjectivité* dans le développement par le sujet de ses capacités à penser (*cognition*) et à agir (*agentivité*), à se construire en construisant sa culture. Sa thèse centrale est la suivante :

« La culture donne forme à l'esprit ; c'est elle qui nous procure l'outillage grâce auquel nous construisons non seulement les univers dans lesquels nous évoluons mais aussi la conception que nous avons de nous-mêmes et de notre capacité à y intervenir¹. »

Cette conception du rôle de la culture dans la formation de soi rejoint, sur le plan psychanalytique, la conception du processus de subjectivation et de filiation chez J. Arènes.

De quels apprentissages s'agit-il dans nos groupes bibliques, mobilisant des activités mentales et discursives, transformatrices de soi et du monde (à commencer par le microcosme groupe-biblique lui-même) ?

Certes, s'élabore une *connaissance* de l'objet-Bible, que chacun se construit en s'appropriant des *savoirs*, ponctuellement transmis par l'animateur, mais qui se construisent essentiellement dans la pratique du Livre Bible : une pluralité de livres et de langues d'origine, l'organisation de cette bibliothèque, des informations et hypothèses sur les contextes historiques de production des textes, leurs circonstances probables (s'agissant d'un évangile, des épîtres de saint Paul, du Deutéronome ou autre livre). Mais quelles que soient la curiosité et les questions qui s'expriment à ce propos,

¹ BRUNER Jerome, *L'éducation, entrée dans la culture, op. cit.*, p. 6.

acquérir un *savoir sur* la Bible n'est ni la vocation de ces groupes bibliques, ni la motivation profonde des participants. L'enjeu éducatif est ailleurs.

L'apprentissage fondamental est celui d'un *savoir-lire*. Or il ne s'agit précisément pas ici de *littératie* : capacité à identifier, sérier, relier, comparer, choisir, « des informations utiles dans la vie quotidienne et le travail¹ » (ou qui, en l'occurrence, seraient utiles à la pratique religieuse concrète). Ce type d'application directe traitant le Livre comme un mode d'emploi est la voie des lectures fondamentalistes. Les savoirs relevant de l'exégèse historique n'ont de sens que dans la mesure où, dans leur appropriation, elles peuvent certes éclairer les intentions du rédacteur, mais surtout participent à la construction de la *distanciation* (Ricœur) : l'écart entre, d'un côté, l'espace-temps des destinataires d'origine, et de l'autre, l'espace-temps des récepteurs d'aujourd'hui. La question essentielle est le sens pour moi, pour nous, aujourd'hui.

Le premier acte du savoir-lire est celui de l'identification du statut d'un texte, de son genre : ici, des textes religieux, qui sont des textes littéraires (et non, au sens strict, des documents historiques) relevant de différents sous-genres et qui, dans leur *intentionnalité*, invitent à creuser un autre écart : entre le sens littéral - référant à des réalités concrètes du monde de leur temps - et le sens visé, référant à une réalité d'un autre ordre et que Ricœur nomme la *référence seconde*. Saut auquel certains participants (relativement rares)

¹ C'est ainsi que les études internationales définissent la *littératie* et ses niveaux de compétences. Voir à ce propos le rapport 2016, *Études de l'OCDE sur les compétences des adultes*, OCDE-Library.

résistent en s'accrochant à la lettre. Saut que la plupart seraient tentés de franchir allègrement, au mépris de la lettre.

École, en un mot, d'apprentissage de la *rigueur* exégétique (qui ne dit pas son nom). Apprentissage du « lire juste », cher à Alain Bentolila¹, fait de fidélité au texte et de liberté interprétative, et qui passe par des apprentissages transférables. Non pas seulement déchiffrer, mais dans la compréhension relier des signifiants et des signifiés possibles. Non pas seulement comprendre phrase après phrase, mais sonder le texte dans sa cohérence interne, son déroulement, ses articulations, sa structure, ses réseaux sémantiques, ses oppositions de termes, sa logique narrative (narratologique) ou rhétorique.

Une somme d'apprentissages qui dans le groupe biblique passent par un *savoir-faire en actes* (*learning by doing*) prenant la forme d'une *enquête* (l'*Inquiry* deweyenne), travail d'explorateur-découvreur, disions-nous : *activités mentales* de repérages d'indices, de mise en relation d'éléments disjoints, de questionnement de leurs rapports, où la capacité d'*étonnement*, relevant ce qui d'ordinaire passe inaperçu, est le moteur de la pensée et de l'apprentissage².

¹ Linguiste, professeur des universités, Paris-Descartes, docteur *honoris causa* de l'Institut Catholique de Paris (1997), Alain BENTOLILA (né en 1949) s'est particulièrement engagé dans la lutte contre l'illettrisme et l'illettrisme « de retour » chez les jeunes décrocheurs scolaires. Il a obtenu le Grand prix de l'Académie française pour son livre *De l'illettrisme en général et de l'école en particulier*, Paris, Plon, 1996, et le prix Essai France Télévision pour *Le verbe contre la barbarie. Apprendre à nos enfants à vivre ensemble* Paris, Odile Jacob, 2007. Il est conseiller auprès de l'Agence nationale de lutte contre l'illettrisme.

² Voir à ce propos THIEVENAZ Joris, *De l'étonnement à l'apprentissage. Enquêter pour mieux comprendre*, Louvain-la-Neuve, De Boeck, 2017.

Les buts ne sont pas ceux de l'exégèse savante et les groupes se dispensent largement de son métalangage. L'enjeu éducatif est avant tout celui du respect du texte, l'apprentissage d'un savoir-entendre : que veut-il dire, nous dire dans le langage qui est le sien ? En cela, *école de pensée* : une pensée en récit (où, dit Bruner, « une culture fournit à ses membres des modèles d'identité et d'action¹ ») ; une pensée symbolique (celle que de Lubac souhaitait voir enrichir la pensée rationnelle), un langage symbolique qui donne à penser (Ricœur) ; une pensée dialogique, qui dans le groupe juif met en perspective plusieurs commentaires, et dans tous les groupes s'exerce dans le dialogue entre lecteurs, leurs regards croisés sur le texte.

Langage et pensée : comprendre (élaborer une signification) passe par des *activités discursives*, expression dans le for intérieur des ressentis et compréhensions intuitives, reformulation dans la communication aux autres de ses compréhensions, incompréhensions et questions. Cette activité de communication, dit Barbier, « conduit le locuteur à développer un travail d'élaboration de son expérience [ici de son expérience de lecture], qu'il n'a souvent fait qu'amorcer² ». Si ce partage ouvre à d'autres perspectives de sens possibles et peut être « libérateur » d'interprétations inculquées, dans les transformations silencieuses il peut passer par un *conflit cognitif et affectif* (déstabilisation des représentations transmises par des figures d'attachement), ou un *conflit sociocognitif* : la confrontation des compréhensions différentes

¹ BRUNER Jerome, *L'éducation, entrée dans la culture*, *op. cit.*, p. 11. Il retrouve ici le propos de Ricœur.

² BARBIER Jean-Marie, *Vocabulaire d'analyse des activités*, art. « Communication d'expérience », *op. cit.*, p. 63.

entre lecteurs peut être le lieu d'incompréhensions mutuelles. La communication des compréhensions respectives est souvent un moment d'*activités métacognitives* : une façon de refaire, pour soi-même et avec l'autre, un chemin de sens (qu'est-ce qui te fait penser ça ? Sur quoi tu t'appuies/je me suis appuyé dans le texte pour dire ça ?). Le partage des incompréhensions et questions est aussi le moment de l'entraide (« Qui comprend ce que Marianne ne comprend pas ? » (Sr. Do, propos rapporté par Marianne, Gr7c, et démarche observée par ailleurs)

Peut ainsi se développer ce que Bruner appelle une *culture de l'apprentissage mutuel*, où le moins assuré peut se sentir utile et nécessaire. Rappelons-nous que dans la tradition juive, l'apport du plus petit, le dernier arrivé dans la maison d'étude est irremplaçable - de toute éternité. Non moins irremplaçable est l'apport des personnes de la précarité pour les « alliés » du Gr6c. Collaboration et entraide sont une *transformation en actes des rapports sociaux*, en même temps qu'un élargissement des intelligences. Cela n'est cependant pas irénique. Comme nous l'avons vu, les relations humaines se travaillent au sein du groupe et se travaillent aussi par la médiation de récits bibliques mettant en intrigue leurs nœuds conflictuels.

La *culture d'apprentissage mutuel* peut s'articuler avec une *activité métacognitive de second degré*, lorsque l'animateur invite à « relire » (dans un retour réflexif) les différents étapes et types de travail sur le texte, proposés au groupe, et leurs effets sur soi-même - ceci, dans l'atelier Gr5p^{bis}, destiné à

des apprentis-animateurs¹. Dans le Gr3j, ce travail périodique de relecture porte sur les stratégies de construction de sens mises en œuvre, et tend à favoriser l'appropriation par les participants d'un mode de pensée particulier à la tradition des commentaires rabbiniques. Chacune à sa manière, ces démarches contribuent à la *construction d'une identité socio-culturelle*. D'un côté, une identité communautaire inscrite dans une tradition multiséculaire ; de l'autre, une posture d'« animateur biblique » en rupture avec celle de l'enseignant transmetteur de savoirs. Nous reviendrons sur cette question à propos des différentes figures et fonctions d'*animateur*.

Quel que soit le groupe biblique, compte tenu de la nature herméneutique de la tâche commune, le *texte* est le guide : objet du travail de repérages analytiques, point d'ancrage du travail de compréhension-interprétation, tremplin d'une lecture créative mobilisatrice des créativité individuelles. À cette condition cependant : que l'alliance soudant le groupe n'aliène pas les capacités individuelles de penser, de questionner, se questionner avec d'autres.

¹ On peut parler ici de *culture d'action* (action professionnelle, action éducative), telle que BARBIER la définit : « Les cultures d'action organisent les constructions de sens à partir, sur et pour des activités dans lesquelles les sujets sont engagés. » Il précise ainsi l'articulation avec la notion d'apprentissage : « Elles sont évolutives. Les cultures d'action, même si elles constituent vraisemblablement des stabilisations provisoires ou plus durables des processus, sont produites par des activités, et contribuent à produire des activités. Culture et apprentissages sont en fait très liés, si l'on donne à la notion d'*apprentissage* le sens de transformation d'une habitude d'activité. » Cf. *Vocabulaire d'analyse des activités, op. cit.*, art. « Culture d'action », p. 78-79 (c'est l'auteur qui souligne).

- *Alliance consciente et inconsciente. Des forces de cohésion et des risques (R. Kaës)*

Parmi les psychanalystes, René Kaës est l'un de ceux qui s'est particulièrement attelé à la question de l'inconscient dans les relations entre deux sujets et plus, dans les groupes sociaux¹.

Ce qu'il nomme *alliances inconscientes* se manifeste au niveau de l'espace intrapsychique de chaque sujet : ces alliances inconscientes *internes* « se nouent entre les pulsions de vie et les pulsions de mort, entre les désirs et les interdits, entre le Moi et le Surmoi, entre les objets internes et les imagos² » :

« Elles tentent, précise-t-il, de surmonter des divisions et des déliaisons, elles négocient des conflits, forment des compromis, créent des synergies au service de la singularité de chaque sujet, de la réalisation de ses désirs, et des mécanismes de défense qu'il doit mettre en place³. »

¹ KAËS relie l'intérêt porté aux groupes sociaux par les sciences humaines aux « diverses composantes de la crise du monde moderne, marquée par les défaillances des garants métasociaux et métapsychiques, dans leur fonction d'encadrement, de croyances partagées et de représentations communes ». Comme Jacques Arènes le montre de son côté, l'ébranlement de ces garants atteint les fondements de l'ordre symbolique. Les effets psychiques de cette défaillance furent l'objet de l'analyse freudienne dans *Malaise dans la civilisation* (1929). Cf. KAËS René, *Les théories psychanalytiques du groupe* (1999), Paris, PUF (Que sais-je), 2002, p. 3.

² L'*imago* est le « prototype inconscient de personnages qui oriente électivement la façon dont le sujet appréhende autrui ; il est élaboré à partir des premières relations intersubjectives réelles ou fantasmatiques avec l'entourage ». Le concept d'*imago* est dû à Jung (*Métamorphoses et symboles de la libido*, 1911). L'*imago* peut s'objectiver aussi bien dans des sentiments et des conduites que dans des images. Elle ne doit pas être comprise comme un reflet du réel, même plus ou moins déformé : par exemple, l'image d'un père terrible peut fort bien correspondre à un père réel effacé. Cf. LAPLANCHE Jean, PONTALIS Jean-Bernard, *Vocabulaire de la psychanalyse*, Paris, PUF, 1967, art. « Imago », p. 196.

³ KAËS René, *Les alliances inconscientes*, Paris, Dunod (Psychismes), 2014, Avant-propos, p. II. Ouvrage cité ci-après, sous le signe LAI, suivi du n° de page.

Des alliances inconscientes se nouent également dans *l'espace psychique du lien* entre sujets : « elles sont la matière et l'organisation de la réalité psychique qui spécifient le lien ». Elles s'opèrent dans les couples, dans les familles, dans les groupes, dans les institutions.

La *métapsychologie* que Kaës entend construire vise à rendre intelligible les appareillages qui s'établissent entre les *alliances inconscientes internes* et les *alliances inconscientes dans le lien* : ce qui se joue dans chaque espace psychique (celui du sujet singulier et celui du lien) et dans leurs rapports.

Dans le cas qui nous occupe, l'intérêt des travaux de Kaës est d'attirer l'attention sur les alliances inconscientes à l'œuvre dans un collectif, tel le groupe biblique, sachant qu'il n'est aucun lien entre humains, ceux qui lient les générations, comme ceux qui lient les contemporains, qui ne repose sur des alliances inconscientes :

« Au fil des années¹, ma conception des alliances inconscientes a pris une portée plus générale. Leur importance tient à ce qu'elles sont au fondement de tous les liens intersubjectifs et trans-subjectifs, intriquées dans les liens sociaux, politiques, religieux, à l'articulation de l'intrapsychique, l'intersubjectif et du trans-individuel. » (LAI 8)

Entre nécessaire consensus et risque d'aliénation :

Certes nous tenons ensemble par la culture, par la parole, mais pour entrer en lien, former un couple, vivre en famille, s'associer en groupe, les sujets doivent nouer des *alliances* : pour s'identifier entre eux et à un objet commun,

¹ KAËS a commencé cette recherche au début des années 1970 et n'a cessé de l'approfondir depuis à travers des expériences de psychanalyses de groupes (membres d'une même famille ou équipes de professionnels au sein d'une même institution).

pour resserrer (contracter) les liens, « pour préserver les contenus et les enjeux pour chacun d'entre eux et pour le lien lui-même ». L'alliance, consciente ou inconsciente, est « créatrice d'accord et de consensus ».

Mais il convient, dit Kaës, d'en mesurer la *contre-face*, qui doit alerter concernant l'*alliance* autour du Livre instaurant le groupe biblique, à savoir :

« [Ne pas ignorer] ce qu'elle laisse de côté pour éviter le conflit, la confrontation, le désaccord, la rencontre des différences et des différends : l'alliance risque alors d'amputer l'*irréductible pluralité* sans laquelle la pensée ne peut se former et se transmettre. » (LAI 2, c'est moi qui souligne)

L'alliance, instauratrice d'un ordre fondamentalement humain, a une fonction structurante pour la psyché et les liens intersubjectifs. L'exemple par excellence est « le pacte des frères », instaurant le régime de la Loi symbolique en lieu et place de l'*Urvater* tout-puissant. Toute alliance repose sur une créance. La confiance qui la sous-tend nécessite des *garants métasociaux*¹ « pour accomplir la fonction symbolique du Tiers médiateur (Grand ancêtre, Dieu, Loi sacrée) et assurer le bienfondé de son objet et de son but » (LAI 29). Ces *garants métasociaux* ont leur pendant dans la vie psychique : « Les garants métapsychiques sont les cadres dans lesquels se fonde la vie psychique de chaque sujet. » (LAI 30) Au premier plan de ces cadres, figurent les *alliances inconscientes* : une partie de leur fonction conservatrice et auto-conservatrice tient à la qualité propre à ces cadres, celle d'assurer « la stabilité des alliances, soit en évitant les désorganisations et les

¹ Kaës emprunte la notion de *garants métasociaux* à Alain TOURAINE, *Sociologie de l'action*, Paris, Seuil, 1965.

conflits, soit en ce qu'ils en constituent une issue » (*ibid.*). Dans ce dernier cas, l'alliance accomplit une *fonction structurante* pour la psyché. Mais parmi les *alliances inconscientes*, d'autres ont une fonction essentiellement *défensive*, et parmi ces dernières, certaines sont aliénantes, destructrices, pathogènes.

En un mot, l'alliance consciemment scellée peut en cacher une autre dont les enjeux sont d'un autre ordre. Dans un contexte de déstabilisation des garants métasociaux et métapsychiques (catastrophe, grand dérèglement socio-politique), l'enjeu peut être d'empêcher l'émergence d'une réalité insoutenable, inacceptable, irreprésentable dans l'espace du moi conscient. Le déni peut aussi relever d'exigences conservatrices :

« Les impératifs psychiques sont aussi soutenus par l'exigence de ne pas savoir qu'impose le lien social, pour maintenir les idéaux communs et partagés par une partie de la communauté, ou des intérêts qui doivent être préservés au prix d'un déni. » (LAI 30)

L'*idéologie*, l'*emprise de l'orthodoxie* sont des exemples d'alliances inconscientes¹, aliénantes.

Dans un contexte sociétal de fragilisation des garants métapsychiques, qu'est-ce qui peut permettre au groupe biblique d'éviter ce type d'alliances aliénantes ? Demeure toujours possible le risque, la tentation, de clôture

¹ KAËS y a consacré son ouvrage *L'idéologie. L'idéal, l'idée, l'idole* (1980), Paris, Dunod (Psychismes), 2010. Cette nouvelle édition, revue et complétée, entend prendre en compte les formes contemporaines du mal-être dans la civilisation, qui se manifestent dans de nouvelles configurations de l'idéologie, chez les individus et dans les ensembles comme les groupes et les institutions.

(chosification) du sens, confondu avec un objet de savoir univoque, propriété du clerc, du « sachant » (prêtre, pasteur, bibliste patenté, enseignant).

Demeure le risque d'enfermement protecteur dans une identité communautaire exclusive où les identités singulières se dissolvent. Assurer la *pluralité des voix* dans le groupe, poser le caractère inappropriable du *Tiers* qui fonde l'alliance et interdit toute forme d'idolâtrie, scripturaire ou doctrinaire (idolâtrie de la Lettre, de Dieu, de la Loi elle-même que transcende l'esprit de la Loi) : ce sont là des conditions incontournables pour qu'une créativité libératrice des capacités de penser de chacun se déploie.

Mais il convient d'être attentif à ce qui peut faire entrave à la pensée, sachant, et c'est le paradoxe, qu'à la fois « on ne peut penser seul et on ne peut penser que séparé de l'ensemble¹ ».

Kaës distingue à ce propos deux notions : pensée *de* groupe et pensée *en* groupe. Il définit la *pensée de groupe* comme les formes spécifiques de pensée produites par le groupe (en cela, pensées groupales²). Dans les

¹ KAËS René, *La parole et le lien. Associativité et travail psychique dans les groupes*, Paris, Dunod (Psychismes), 2010, p. 312. Ouvrage cité ci-après sous le sigle PL suivi du n° de page.

² Cette production fait partie intégrante du processus psychique groupal auquel Kaës avait consacré sa thèse de doctorat : *Processus groupal et représentations sociales. Études psychanalytiques sur les groupes de formation*, Université Paris X-Nanterre, 1974. Il en reprend l'essentiel dans *L'appareil psychique groupal : constructions du groupe*, Paris, Dunod, 1976. Dans ce processus se pose la question du sujet singulier : « Tenter de comprendre celui-ci sous l'aspect où il est conjointement le sujet de l'Inconscient, c'est admettre avec Freud (*La vie sexuelle*, 1914) que le sujet se constitue dans la double nécessité vitale, et donc dans le conflit qui l'oppose à lui-même et le divise, d'être 'à soi-même sa propre fin' et de prendre part, valeur et fonction dans un ensemble organisé de sujets : dans le réseau de leurs désirs irréalisés, dans les emplacements de leurs relations d'objet intriquées, dans la trame des représentations et des discours qui les font tenir ensemble, dans les paroles d'interdits qu'ils ont reçues et qu'ils transmettent. » Cf. KAËS René, *Le Groupe et le Sujet*

interactions entre sujets et groupe, reste à voir comment « se négocient les tensions entre les systèmes personnels de pensée et le système de pensée commune et partagée » (PL 313). Le risque pour le sujet est en effet celui de l'aliénation/auto-aliénation de sa propre capacité de penser, pris qu'il est dans le système de pensée commun.

L'idéologie, par exemple, a pour caractéristique de « conjoindre la toute-puissance narcissique de l'idole, de l'idéal et de l'idée ». Ces formes ne tolèrent aucun travail de deuil (le deuil supposant une dés-idéalisation de l'objet).

« L'idéologie se présente comme une pensée qui a déjà tout pensé, elle est omnipotente, omnisciente ; c'est une pensée qui se pense toute seule sans dépendance aux objets autres que l'objet idéalisé. » (PL 329)

Ce type de pensée *dé-subjectivée* a un corollaire : le renoncement à la capacité du *Je* de penser sa position de sujet. Elle prend appui sur le *désir d'auto-aliénation*¹ dans le repos de certitudes impensées :

« Le fondement de l'abandon de pensée et l'état d'aliénation se définirait par son but : la réduction minimale, voire absolue, du conflit entre l'identifiant et l'identifié, entre le Je et ses idéaux. Les conséquences sont la mise à mort de la pensée par la réduction maximale de tout écart ou différence. Le sujet s'installe d'emblée dans sa certitude, celle-ci n'est pas acquise au prix d'un processus et d'un travail de pensée. » (PL 329)

Face à ces risques, quelles sont les conditions pour penser en groupe ?

du groupe. Éléments pour une théorie psychanalytique du groupe, Paris, Dunod, 1993, Chapitre 8, « Sujet du groupe, sujet de l'inconscient », p. 283.

¹ Kaës se réfère ici à AULAGNIER Piera, *Les destins du plaisir. Aliénation-amour-passion*, Paris, PUF, 1979.

Quatre conditions pour penser en groupe :

Parmi les conditions énoncées par Kaës, sur la base de son expérience clinique, certaines (comme la libre association, les récits de rêve) relèvent de la méthode spécifique au groupe d'analyse. D'autres sont applicables au groupe biblique, dans la mesure où elles ont une portée générale.

1. *L'expérience de la violence de la pensée de l'autre et l'expérience de la confiance en sa propre capacité de penser.* Chacun dispose d'un appareil à interpréter les émotions et pensées de l'autre (*l'Apparat zu deuten* freudien). Lorsque dans le groupe la fonction d'appareil pour penser les pensées est disponible, c'est-à-dire assumée tour à tour par les différents membres du groupe, « la rencontre des pensées comporte une dimension d'étayage et d'identification qui soutient le plaisir de penser ». Mais la confrontation à la pensée de l'autre comporte une violence spécifique. Elle est de nature différente que celle qui relève de l'imposition par l'autre de sa propre pensée, de sa volonté de maîtrise du sens. Cette violence spécifique est « la violence faite à cette autre exigence, omnipotente, de la psyché d'être à soi-même sa propre origine et sa propre fin » (PL 321). Sans doute le principe de bienveillance, de non-jugement et de respect de l'autre (dont nos témoins soulignent l'importance) permet-il à chacun de faire « l'expérience de la confiance en son propre appareil à penser », « passage obligé dans toute expérience de pensée à plusieurs », dit Kaës (PL 322). Mais ce même principe ne doit pas éluder le fait que cette expérience va de pair avec celle d'une prise de risque qui consiste « à apporter dans l'espace groupal des objets de son monde interne, à tolérer que les autres les transforment, ou les négligent, ou

les attaquent, ou les enrichissent de valeurs nouvelles » (PL 322)¹. Autant de déstabilisations qui sont le passage obligé de l'ouverture à l'autre et de sa propre transformation :

« Je reconnais que même les difficultés que les autres me donnent l'occasion de découvrir sont bonnes, dit Franck. [...] Pour moi en tout cas, quand quelque chose est très précieux, c'est tellement délicat, tellement sensible, tellement... profond que... ' n'y touchez pas !' » Et en même temps, on s'aperçoit que... il faut y aller ! Et que c'est nécessaire et que se réserver serait l'erreur par excellence (long silence). » (E3.Gr1c. 11,23-24 ; 30-33)

2. *L'accès à l'expérience du doute.* Sophie de Mijolla-Mellor lie la pulsion d'investigation à l'incertitude des sentiments². Kaës en tire cette implication : pour que la pensée se produise dans un groupe, « on pourrait dire que *l'indécidable* doit y être maintenu, l'investigation se fonder sur l'incertitude » (PL 323³). Mais les sujets ont aussi besoin de points de certitude. « Ils doivent pouvoir faire l'expérience de l'ébranlement non catastrophique des énoncés de certitude : leur valeur identificatoire ne peut être exagérément mise en péril » (PL 323). Il y a là une forme de précaution

¹ Notons que si les « attaques », toujours possibles, sont rares dans les groupes observés, le silence des autres après sa propre prise de parole, le fait qu'ils passent outre, peut susciter chez celui qui vient de parler le sentiment que ses apports sont négligés *parce que* sans valeur. (Agnès, Gr1c, en témoigne). Voir *supra*, Fichier 1, Chap. III, 2b, p. 291-292.

² KAËS ne la cite pas textuellement, mais à propos du « paradis perdu de l'évidence », Sophie de Mijolla-Mellor écrit : « Le doute de l'amour, la découverte par l'enfant de sa propre ambivalence et la méfiance qu'il en vient à éprouver à l'égard des adultes lui ouvrent la voie de sa première tentative d'indépendance. [...] De même que la pulsion d'investigation se voit investie d'une fonction nouvelle et particulière vis-à-vis du Moi, de même le travail de pensée, y compris celui qui a trait aux intuitions sexuelles, est profondément transformé. » Cf. MIJOLLA-MELLOR Sophie de, *Le plaisir de pensée*, Paris, PUF (Bibliothèque de psychanalyse), 1992, p. 71-72.

³ C'est moi qui souligne.

à l'égard des personnes, qui ne consiste pas à conforter des certitudes qui seraient aliénantes, sous prétexte de leur éviter des ébranlements, mais bien à ménager une issue positive aux pertes de repères qui les prennent au dépourvu. Nous verrons plus loin les conditions favorables à une telle issue.

3. *La relation d'inconnu, la place de l'absent.* L'appareil à interpréter dont nous avons vu le rôle dans la transmission intergénérationnelle et dans l'aspiration « métaphysique » de l'enfant à comprendre le mystère d'être là, cet appareil à interpréter est mobilisé à tout âge pour traiter le rapport à l'*originnaire* (le point *alpha*, l'*Aleph* d'avant le commencement). C'est-à-dire, pour le psychanalyste, « là où se pose la question du désir de l'autre quant à notre origine ». Ce que Kaës dit de cette figure du négatif, de cet *indécidable* que l'on ne peut qu'interpréter, et donc de son rôle pour le travail de pensée dans le groupe, rejoint ce que nous avons dit de l'expérience du deuil (de la perte) dans le développement du sujet, de la présence-absence de l'objet dans la phénoménologie du sentiment religieux, du Tiers imprenable de l'alliance, et dans le procès herméneutique de la désappropriation d'un savoir dont le sujet aurait la clé :

« Le renoncement à comprendre l'inconnu dans le temps même où s'effectue la rencontre avec de l'inconnu, tel est l'enjeu - sinon, à la place pour comprendre ou plus exactement pour réduire l'inconnu, viennent les pensées préformées de l'idéologie, des utopies, du savoir préalable. Il faut en outre renoncer à la contemplation et à la présence visible, obnubilante, de l'objet ; la pensée naît de ce qui se soustrait à la présence comblante de l'objet. [...] On pourrait dire que le groupe doit maintenir la place de l'absence, ou de l'absent, pour que le travail

de pensée s'effectue dans le groupe. [...] *Pour penser nous devons à la fois faire le deuil de l'inconnu et le deuil du connu.* » (PL 324-325)¹

4. *L'écart entre les sujets et la reconnaissance de pensées différentes.*

On ne peut pas penser seul et on ne peut penser que séparé (de ceux-là même qui ont rendu possible la formation de nos pensées premières). On ne pense qu'à partir d'une pensée qui nous précède (dans une filiation culturelle) et on ne pense que dans la rupture avec l'opinion (le « on », la doxa du « politiquement correct », le refuge consensuel). Pour penser et se constituer comme *Je*, le retrait par rapport au groupe (l'apprentissage d'une certaine solitude) est aussi nécessaire que la portance du groupe, ou pour le moins « l'acquiescement d'un nombre suffisant de personnes soutenant la confiance et quelques points de certitude », pouvant fournir « une confirmation mutuelle et engendrer l'adhésion croyante ». Et en même temps, il s'agit bien de maintenir « l'écart entre les sujets », la capacité de dire non : c'est-à-dire le « décollement des identifications adhésives au désir de l'autre » (PL 325), qui font le lit des alliances inconscientes aliénantes et leurs phénomènes d'*emprise* (sur l'autre) / *soumission* (au désir de l'autre).

Dans cette somme de conditions, apparemment contradictoires, plus que la confrontation, l'enjeu est « l'allocution réciproque de pensées reconnues

¹ C'est moi qui souligne. Précisons que selon Freud, la *pulsion d'emprise* est le moteur de la *pulsion d'investigation* qui est recherche du plaisir par la manipulation et l'emprise sur l'objet. « Pour que la pulsion d'investigation accomplisse son mouvement vers l'objet, pour qu'elle soit investie comme telle, il faut que s'instaure, dit Kaës, la reconnaissance du manque d'objet. C'est sur la zone de l'indécidable que peut s'investir la pulsion de savoir. La perte de certitude, la naissance du doute sont les conditions du travail de la pensée ». Cf. *La parole et le lien*, op. cit., p. 317, en référence à FREUD Sigmund, *Trois essais sur la théorie de la sexualité* (1905), Paris, Gallimard, 1953.

comme différentes et communicables » et la reconnaissance de l'autre dans cette différence (PL 326). L'enjeu est le plaisir de penser ensemble, dans un don mutuel et la gratitude :

« [Ce plaisir] lié à l'expérience de satisfaction que procure l'investissement par un autre des mêmes objets de pensées que soi, ce co-investissement apportant la prime de plaisir par l'entretien conjoint de l'activité de pensée, par la confirmation du plaisir donné et reçu, l'un trouvant dans l'autre ce qu'il n'a pas pensé, et le second faisant l'expérience de la gratitude dans ce don de pensée. » (PL 326)

Dans l'esprit de Didier Anzieu, je dirais que *penser à plusieurs* est une façon de « mettre le vin vieux dans des outres neuves », d'apprendre « la maîtrise des pensées, non des autres », et dans le frottement des esprits, dans « la pesanteur et la grâce », le plaisir de voir jaillir l'étincelle de « l'idée claire et distincte » inséparable « du terroir des sensations confuses d'où elle prend corps¹ ».

Comment concevoir un dispositif de rencontres du groupe, qui soit le creuset d'une communauté d'intelligences, soutenante et créative, dont tous les membres sont les acteurs se formant et transformant, en contribuant à la bâtir ?

¹ ANZIEU Didier, *Le Penser. Du Moi-peau au Moi-pensant*, Paris, Dunod (Psychismes), 1994, p. 167.

2b. Le dispositif médiateur d'une reliance génératrice

La *reliance génératrice* articule des dynamiques de transformation (psychologiques, intellectuelles, spirituelles, culturelles) et d'avènement du nouveau, *interagissant* dans leurs dimensions individuelles, intersubjectives et collectives. Sachant que chacun se transforme selon ses besoins et en fonction de son implication dans l'action commune, comment concevoir un dispositif de rencontres favorisant ces processus corrélés ? Permettant de vivre et de penser « une expérience de transformations conjointes de l'objet de l'action, des activités et des sujets en activité » (Barbier) ; *et aussi* les liens qui les unissent, un rapport au monde, et pour chacun ce qui donne sens à son existence singulière, à son implication dans l'action commune (ici, la lecture biblique partagée) et à son engagement d'acteur dans l'Église et /ou dans la société d'aujourd'hui - toutes dimensions elles aussi potentiellement transformées.

Avant d'examiner le fonctionnement des groupes bibliques de référence, posons, cette fois encore, les *conditions* pour que le dispositif institué soit générateur d'un développement humain et spirituel, individuel et collectif. J'aborde donc la question du dispositif de rencontre de façon transversale : dans ses *fonctions* de structure porteuse et souple, support d'une alliance structurante et créative. De ce point de vue, ce dispositif peut s'envisager comme un espace-temps transitionnel, instituant, et comme un système multi-relationnel complexe, tiers-lieu de mises en résonances, en prise avec ce qui le déborde, c'est-à-dire vivant : évolutif, créatif et relié.

- *Un espace-temps transitionnel, créatif et instituant (D. Winnicott, F. Oury)*

Les mots-clés - *transitionnel, instituant* - font référence respectivement, dans le champ de la psychanalyse à Donald Woods Winnicott, et dans le champ éducatif à Fernand Oury. Revisitons leurs apports en lien avec ceux de René Kaës.

Un espace-temps transitionnel :

La découverte par Winnicott (1896-1971) de l'*objet transitionnel* et sa notion d'*espace transitionnel* sont le fruit d'une rencontre entre un pédiatre soucieux du bien-être/mal-être du jeune enfant et un contexte de guerre. Nommé en 1940 psychiatre conseiller, auprès du Plan gouvernemental d'évacuation dans le Comté d'Oxford, Winnicott avait, dès 1939, alerté sur les dangers de l'évacuation pour des enfants de deux à cinq ans. L'évacuation lui avait permis d'étudier des enfants dans une situation de *déprivation*¹ affective. En 1953, il publie l'article qui allait le rendre mondialement célèbre : « Objets transitionnels et phénomènes transitionnels. Une étude de la première possession non-moi² ».

¹ En psychologie clinique, et en référence à Winnicott, la notion de « déprivation » signifie le fait d'être privé d'une chose à laquelle on avait accès auparavant ; à la notion de *privation*, elle ajoute la référence à un passé.

² Cf. « Transitional objects and transitional phenomena. A study of the first not-me possession », *International Journal of Psycho-Analysis*, n° 34 (1953), p. 89-97, d'après un exposé présenté à la Société britannique de psychanalyse, le 30 mai 1951 ; trad. fr. par Jeannine Kalmanovitch, dans Donald W. WINNICOTT, *De la pédiatrie à la psychanalyse*, Paris, Payot, 1969 ; puis dans Donald W. WINNICOTT, *Les objets transitionnels*, Paris, Payot et Rivages (Petit bibliothèque Payot), 2010, p. 25-64.

Entre le monde intérieur de l'enfant et la réalité externe, il y a, dit-il, « une aire intermédiaire d'expérience (*experiencing*) où la réalité intérieure et la vie extérieure contribuent l'une et l'autre au vécu¹ ». Dans cette aire intermédiaire, au titre de *phénomènes transitionnels*, il place le babil, puis les petites mélodies au moment de s'endormir et « l'utilisation d'objets qui ne font pas partie du corps du nourrisson et qu'il ne reconnaît pourtant pas encore complètement comme appartenant à la réalité extérieure » (OT 29).

Parmi les particularités de la relation de l'enfant à l'*objet transitionnel* qui prend pour lui une « importance vitale » (nounours, pan de couverture, ou autre *soft toy*, doux et manipulable) figure le fait que, dans le développement normal de l'enfant, cet objet de passion (câliné et malmené) est voué à un désintéressement progressif au fur et à mesure que la gamme de ses objets d'intérêt s'étend :

« Il perd sa signification, et ce, parce que les phénomènes transitionnels sont devenus diffus, se sont répandus sur tout le territoire intermédiaire qui se situe entre "la réalité psychique intérieure" et le monde extérieur dans la perception commune à deux personnes ; autrement dit, parce qu'ils recouvrent tout le territoire de la culture. » (OT 38)

« À ce stade, précise Winnicott, le sujet de mon étude s'élargit pour déboucher sur le jeu, la création artistique et le goût des arts, le sentiment religieux, le rêve. » (OT 39)²

¹ WINNICOTT Donald W., *Les objets transitionnels*, *op. cit.*, p. 30. L'ouvrage est cité ci-après sous le sigle OT suivi du n° de page.

² Sur le versant pathologique, Winnicott étudiera notamment le fétichisme, la toxicomanie, le vol maniaque, le talisman des rites obsessionnels.

C'est dans cette extension que la *transitionnalité* winnicottienne intéresse l'expérience de lecture biblique partagée, et ceci à double titre : l'extension des objets transitionnels et l'extension des aires transitionnelles.

« Dès la naissance, dit Winnicott, l'être humain est en butte à la question de la relation entre ce qui est perçu objectivement et ce qui est conçu subjectivement. » L'aire intermédiaire est l'aire *allouée* à l'enfant entre la créativité (il crée son *soft toy* et le nomme, il crée son espace intermédiaire) et la perception objective basée sur l'épreuve de réalité (OT 54)¹ :

« Nous supposons ici que l'acceptation de la réalité est une tâche inachevée, qu'aucun être humain n'est affranchi de la tension que suscite la mise en rapport de la réalité intérieure et de la réalité extérieure. Nous supposons aussi que cette tension peut être relâchée grâce à l'existence d'une aire intermédiaire qui n'est pas contestée (les arts, la religion) ; cette aire intermédiaire est en continuité directe avec l'aire ludique du jeune enfant qui est "perdu" dans son jeu [qui s'y adonne entièrement]. » (OT 58)

Première extension. Le texte biblique, objet du travail de lecture, peut être envisagé comme un objet culturel « transitionnel », mixte entre dedans/dehors, à la fois objectivement observable, analysable, et subjectivement interprétable. À cet égard, *hard toy* (objet dur) s'il en fut, structuré et qui résiste à la manipulation. Objet que l'on peut certes malmener, taillader, mais - comme d'autres matériaux vivants, la pierre, le bois - dans lequel on ne peut ouvrir des voies d'intelligence et faire émerger une forme

¹ De l'illusion à la désillusion, la mère « suffisamment bonne » ménage à l'enfant le passage de l'illusion infantile de toute-puissance (où l'objet désirable, le sein maternel, est à disposition) à une réalité qui ne répond pas à ses désirs ; dans le sevrage progressif et ses frustrations elle favorise l'apprentissage de la perte de l'objet comblant, et l'éveil de la conscience d'un autre, séparé de lui, et donc de la conscience de soi.

signifiante qu'en suivant les veines qui le traversent. Objet aussi avec lequel on peut jouer ! En lien avec l'*aire ludique* de Winnicott, je réintroduis ici le ressort de la *libre association*, évoquée par Kaës. Partie intégrante dans la cure du travail entre analysant(s) et analyste, elle peut aussi faire partie d'une lecture sensible aux images visuelles ou sonores véhiculées par les mots et les échos entre les mots - l'hébreu biblique, en particulier, joue continuellement sur ce clavier. Dans les Psaumes, dans les chants prophétiques, comme dans les récits, mythiques, légendaires ou paraboliques, les images sont le terrain de jeu de l'imagination et de l'inconscient créateur, et le ressort d'autres associations entre lecteurs, où éclot l'idée nouvelle.

« Si un adulte parvient à trouver du plaisir dans son aire intermédiaire propre, dit Winnicott, nous pouvons alors reconnaître les aires intermédiaires correspondantes qui nous sont personnelles, et nous réjouir de trouver des points communs, c'est-à-dire pour les membres d'un groupe qui s'intéressent à l'art, à la religion ou à la philosophie, une expérience qui coïncide. »

Seconde extension. L'idée winnicottienne d'aire intermédiaire commune permet d'envisager l'instance groupe biblique comme un *espace transitionnel* : « niche de sens » (Arènes) sécurisée, « aire de repos » (Winnicott), lieu hors espace-temps mondain que l'on s'alloue (« là, je me pose », « c'est une respiration dans ma semaine », disent nos témoins). « Aire de jeu autorisée », dit Winnicott, « expérience retrouvée de l'espace transitionnel », dit Kaës, qui permet « des jeux d'incertitude » tout en préservant de l'angoisse. Des « jeux de la pensée avec ses représentations et avec les objets de la pensée de l'autre » où éprouver le plaisir de se perdre et de se retrouver, de perdre l'objet et de le retrouver : « les jeux avec la perte

des limites et des repères, préludes à la transgression nécessaire pour pouvoir penser, sont des expériences décisives dans le mouvement de formation de la pensée¹ ».

Il s'agit en un mot d'expériences de séparation, et qui, de fait, peuvent réactiver des expériences d'angoisse ou de désespoir². Il ne s'agit peut-être pas tant de s'en « préserver » que de les *trans-gresser* : traverser sans sombrer. De la parabole de la pièce perdue, à celle de la brebis perdue, à celle du fils perdu (le fils prodigue de saint Luc), du meurtre d'Abel par Caïn, au complot des frères de Joseph (voulant le tuer, renonçant, faisant croire à sa mort), les récits bibliques donnent à vivre/revivre ce que Karl Jaspers appelle des « situations-limites³ ». C'est-à-dire de ces situations qui, non seulement

¹ KAËS René, *La parole et le lien*, op. cit., p. 327.

² Ainsi en fut-il probablement pour Mylène (Gr5p) pour qui le récit de la mort d'Abel a fait ressurgir le souvenir de son désespoir face à la mort d'une petite sœur à peine née, quand elle-même avait sept ans. Voir *supra*, Fichier 1, Chap. III, 3a. *Micro-événements*, p. 315-317.

³ Cf. JASPERS Karl (1883-1969, philosophe et psychiatre), *Philosophie II, Existenz-Erhellung* (1932), trad. fr., *L'éclaircissement de l'existence*, Paris, Berlin, New York, Springer, Verlag, 1989. Dans l'un de ses plus anciens ouvrages, Paul RICŒUR met en perspective la philosophie existentielle de Gabriel Marcel et celle de Karl Jaspers et montre en quoi la réflexion de Jaspers sur les *situations-limites* et l'*historicité* de l'existence « offre une étonnante similitude avec l'analyse marcélienne de l'incarnation » : « Même si finalement la tension entre la condition empirique de l'existence et les exigences extrêmes de la liberté menace d'échec le vœu de présence au monde de l'existence, il y a au moins un vaste courant de l'œuvre de Jaspers qui s'accorde avec le thème marcélien de l'incarnation et même lui donne plus d'ampleur et de densité philosophiques. » Chez Jaspers, précise-il, « le mot *limite* (*Grenze*) ne signifie pas une borne extérieure (*Schranke*), mais annonce que l'existence qui a au contraire transformé son étroitesse en profondeur s'est approchée d'une frontière où elle pressent autre chose : *Limite* veut dire : "il y a autre chose mais, en même temps, cet autre n'est pas pour la connaissance, dans l'ordre empirique". » [Cf. *Philosophie II*, édition originale, p. 204]. « Cet autre, poursuit Ricœur, c'est la Transcendance : la situation joue à son égard le rôle de tremplin d'appel : "La limite, [écrit Jaspers], entre dans son rôle propre : elle est encore immanente et désigne déjà la Transcendance". » Cf.

confrontent à la condition empirique de l'existence sous son aspect le plus singulier, mais « atteignent chacun, à l'intérieur de son historicité spécifique : ce sont la mort, la souffrance, le combat, la faute¹ » (la culpabilité).

Si l'instance groupe-biblique peut offrir à ces jeux risqués la possibilité d'une issue (d'une transformation) *positive*, ce n'est toutefois pas sans conditions.

Un cadre sûr, ritualisé et instituant :

Sans doute l'issue positive de ces expériences-limites est-elle inscrite dans le *muthos* (l'intrigue) du récit lui-même en son procès transformateur. Mais pour que s'opère ce travail *du* texte *en* soi, il faut que le lecteur se risque à s'y perdre (comme « l'enfant se perd » dans son jeu), qu'il s'y adonne vraiment. Lire à cette profondeur, quand on est en groupe, suppose un *cadre* suffisamment sûr.

Le *garant métasocial* est avant tout le *texte* : non pas seulement son statut de texte canonique faisant autorité, mais la confiance de la communauté qui le reconnaît comme tel, la confiance que la flèche de sens traversant la Bible veut faire aller dans le sens de la vie.

Le *garant métapsychique* relève du *cadre institué* pour rassembler autour de cet objet culturel :

- un espace-temps dédié et structuré : ménageant des espace-temps formels/informels distincts, variant les modes de tissage de liens ;

RICŒUR, Paul, *Gabriel Marcel et Karl Jaspers. Philosophie du mystère et Philosophie du paradoxe*, Paris, Temps présent, 1947, p. 122 et 128.

¹ *Ibid.*, p. 133-134, en référence à Jaspers.

- un protocole stable, ritualisé : pour différents qu'ils soient dans leur scénario respectif, les différents espace-temps de la rencontre s'apparentent à une liturgie ; les étapes de travail des textes ont une relative constance (marque de l'identité de ce groupe-ci, différent d'un autre), dont la régularité rassure, les participants savent à quoi s'entendre ;
- un « Pacte de lecture partagée » : il intègre un *pacte d'intersubjectivité* reposant sur des règles de prise de parole/écoute silencieuse de l'autre, de non-jugement de ses propos, de confidentialité (on ne rapporte pas ailleurs ce qu'a dit X), et de parole en *Je* : ni « on » dit que, ni tel auteur, telle autorité dit que, mais si je cite, dire en quoi ce propos fait sens pour moi et éclaire ma compréhension du texte ;
- un Gardien du Pacte, assurant la *circulation* de la parole, prévenant les dérapages, rappelant les règles, au besoin ; maintenant la centration sur le texte ; évitant, non pas les « conflits d'interprétation » - partie intégrante d'une pensée dialogique - mais une opposition frontale et stérile de points de vue. Si pensée dialogique il y a, elle passe par l'effort de compréhension de l'autre, de l'expérience à partir de laquelle il parle, qui n'est pas la mienne et qui par là même m'invite à me *déplacer*.

Le propre de ce cadre institué est d'être suffisamment *sûr* pour étayer la confiance et permettre à chacun de risquer sa parole. Il est d'être suffisamment *souple* pour permettre du *mouvement* : celui de la pensée, de la parole échangée, celui des relations intersubjectives qui se tissent et se

travaillent, celui du dialogue avec le texte qui a quelque chose à dire et qui répond (en ce sens que le lecteur ne peut lui faire dire n'importe quoi). Les témoignages recueillis confirment ces dimensions¹.

Le cadre ainsi institué est l'expression en acte de l'*alliance consciente* en sa fonction *protectrice* de son objet (ici lire la Bible à plusieurs), protectrice du lien et de la place de chacun dans le groupe. Il s'appuie sur un garant métasocial/métapsychique fondamental, l'*Archè* fondant l'*alliance inconsciente* en sa fonction *structurante* : la Loi de non-violence instauratrice de l'ordre symbolique, *instituant l'humain* face au risque, toujours possible, du triomphe de la pulsion de mort.

Dans sa fonction *instituyente*, le cadre ainsi institué vaut pour tout autre groupe sur tâche.

Petit excursus vers Fernand Oury (1920-1998). Dans les années d'après-guerre, ce fils d'ouvrier de la coutellerie, très tôt engagé dans le mouvement des auberges de jeunesse et bientôt, en tant qu'instituteur, dans le mouvement Freinet², est en quête de méthodes nouvelles qu'il commence à expérimenter dans des classes de milieu urbain. Il s'agissait alors de répondre à ce qu'il

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

² Le mouvement Freinet, né en 1928, réunit des enseignants, des éducateurs et des associations se réclamant de la pédagogie de Célestin FREINET (1896-1966). Dans la mouvance de l'« Éducation nouvelle » (dont les divers courants émergent fin XIX^e s.), la pédagogie Freinet repose sur la libre expression des enfants (textes, dessins) et sur des activités coopératives auto-générées (journaux, imprimerie, correspondances scolaires, élaborations de fiches documentaires remplaçant les manuels). F. Oury en retint le principe de la classe coopérative et mit, pour sa part, l'accent sur le rôle structurant de la loi, dans la construction du sujet et celle d'une communauté assurant à chacun sa place d'acteur.

appelait l'« école-caserne » où la loi est de structure répressive, où le Chef se substitue à la loi symbolique. Les psychiatres, Jean Oury (son frère) et François Tosquelles, « le Lacan des institutions », participent à cette aventure, ils sont impliqués dans ce qui s'appellera bientôt la « psychothérapie institutionnelle¹ ». En 1953, Fernand Oury trouve le nom de sa pédagogie : ce sera la *pédagogie institutionnelle*. La psychologue vénézuélienne, Aïda Vasquez², jouera un rôle décisif dans sa publication et sa diffusion.

Les méthodes mises en œuvre dans nos groupes bibliques ne relèvent pas des méthodes désormais classiques de la pédagogie institutionnelle (P. I.) Mais le cadre institué où elles s'inscrivent répond à des principes comparables (lieu de parole, mise en mots des vécus, apprentissage actif, collaboratif, micro-institution) et, toutes choses égales par ailleurs (puisqu'il s'agit d'adultes et non d'enfants), il a la même visée *instituyente* du sujet :

« La P.I., dit Francis Imbert, prend réellement en compte le fait que “les enjeux existentiels doublent inévitablement les enjeux cognitifs”, ou encore, que les élèves ne sont pas “réductibles à des sujets épistémiques parce que le rapport au savoir est indissociablement cognitif, affectif et relationnel”. Avec pour conséquence que les enfants ne peuvent entrer dans les apprentissages scolaires s'ils ne peuvent pas prendre leur place à l'école, si on n'invente pas les chemins, les portes qui les invitent à franchir le pas et à être présents en personne. Telle est la fonction des micro-institutions de la P.I. : constituer des invitations à

¹ Cf. PAIN Jacques, « Fernand Oury », dans MARTIN Lucien, MEIRIEU Philippe, PAIN Jacques (dir.), *La Pédagogie institutionnelle de Fernand Oury*, Vigneux, Matrice, 2009, p. 23-27. François Tosquelles créa en 1965 la *Revue de Psychothérapie institutionnelle*, et la Société de Psychothérapie institutionnelle.

² Cf. OURY Fernand, VASQUEZ Aïda, *Vers une pédagogie institutionnelle ?* (Maspero, 1967), Vigneux, Matrice (Le livre vert), 1993.

prendre place, à prendre *sa* place. [...] Les institutions ne sont autres que des dispositifs collectifs qui supportent et appellent le “*s’tenir (sic) debout*” des sujets. Le se tenir debout *avec* les autres : hors de toute fusion-confusion, tout chaos, toute violence¹. »

Dans le cas qui nous occupe : 1. Permettre à chacun d’occuper sa place de sujet dans le dialogue avec le texte et entre lecteurs, d’avoir « voix au chapitre ». C’est-à-dire permettre à chacun de se reconnaître autorisé à lever les barrières d’une chasse gardée (réservée à l’expert, à l’Autorité magistérielle) ; de se reconnaître acteur légitime et nécessaire, capable de lire et de comprendre avec d’autres. 2. Créer l’espace de confiance où chacun peut se rendre présent (corps et âme), à lui-même, à l’autre, au texte ; peut habiter sa parole, s’y tenir en tant que personne. 3. C’est-à-dire, du même coup, donner un statut de droit à l’hétérogénéité au sein du groupe : celle des cultures (études, métiers, expériences de vie, voire confessions religieuses différentes), celle des formes d’intelligence, celle des personnalités. À cet égard, dans le partage, rien ne se donne vraiment qui ne soit inéchangeable.

Lorsque chacun s’adonne à la tâche (y « met du sien », de sa singularité), lorsque chacun est suffisamment en confiance pour s’exposer en tant que personne dans sa parole, avec ses incertitudes, sa sensibilité, ses vulnérabilités (et aussi ses pudeurs, ses protections elles-mêmes), sur ce fond commun où

¹ IMBERT Francis, *Un itinéraire en pédagogie institutionnelle*, Nîmes, Champ social, 2018, p. 466 (c’est l’auteur qui souligne). Le livre s’appuie sur des monographies rédigées par des membres du Groupe de Recherche en Pédagogie Institutionnelle (GRPI), dont il cite des extraits, ici entre guillemets “...”.

se conjoignent des fragilités, l'alliance des uniques est créatrice d'un être-ensemble nouveau.

- *Un écosystème complexe (E. Morin) : de l'« entre », de l'autre, de l'indéterminé*

Un accroissement du sens, fruit d'une lecture en groupe, qui fait croître chacun de ses membres, acteur et bénéficiaire d'une coproduction qui transforme le groupe devenant capable d'une nouvelle intelligence collective. Cette boucle de récursivité est typique des systèmes complexes, tels que définis par Edgar Morin : c'est-à-dire à fois multi-relationnels, fortement interactifs et dont certaines propriétés n'émergent qu'au niveau holistique et ont des effets en retour sur les parties dudit système.

Dans les années 1975-2000, Edgar Morin, sociologue et philosophe des sciences, allait être le promoteur d'une pensée de la complexité du réel, prenant en compte le caractère multidimensionnel des phénomènes observables et la nécessité de replacer les unités dans des ensembles et sous-ensembles faisant « système ». Il reprenait là un concept familier dans le champ de la cybernétique (Norbert Wiener¹) et dans le champ de la sociologie (Talcott Parsons²). Dans cette filiation, à la manière de Descartes, Morin allait

¹ WIENER Norbert (1894-1964), mathématicien américain considéré comme le fondateur de la cybernétique (science générale de la régulation et des communications dans les systèmes naturels ou artificiels) ; il a défini l'information comme un facteur d'organisation, en opposition à l'entropie qui est la mesure de la désorganisation ; et a introduit le principe de rétroaction (*feedback*).

² PARSONS Talcott (1902-1979), sociologue américain dont l'ouvrage *The Structure of Social Action* (1937) est devenu un classique de la sociologie : il pose les bases d'une théorie générale de la société pensée comme intrication de deux systèmes : un système culturel, définissant les valeurs qui donnent sens aux actions individuelles, et un système social

développer une méthode¹ pour « conduire sa raison et chercher la vérité dans les sciences² », et opérant une réforme complète de la démarche cartésienne, à base de la science moderne. Vouloir appréhender la complexité exige de rompre avec une épistémologie simplificatrice, découpant le réel en unités isolées de leur environnement, tendant à une objectivité éliminant l'observateur de l'observation, et fondée sur une logique de causalité linéaire.

Outre la réintroduction du connaissant dans la connaissance, Morin définit la *pensée complexe* par quatre principes complémentaires : le *principe systémique* (ne pas penser le tout sans les parties et inversement) incluant un principe d'auto-organisation ; le *principe dialogique* : non pas à la manière hégélienne, une dialectique dépassant les contradictions dans la synthèse, mais une dialogique posant « la nécessaire présence des antagonismes » ; le principe de *causalité circulaire* ou « boucle auto-génératrice ou récursive », à savoir des produits producteurs de qualités émergentes *rétroagissant* sur les individus ; le *principe hologrammatique*, selon lequel, « non seulement une partie se trouve dans un tout, mais le tout se trouve dans la partie » : « C'est dans notre singularité que nous portons la totalité de l'univers en nous, nous

définissant les normes et les rôles ; ils permettent ensemble de rendre compte à la fois de l'autonomie individuelle et de la relative stabilité des comportements sociaux. Il développe son modèle théorique dans son dernier ouvrage, *Action Theory and the Human Condition*, New York, Free Press, 1978.

¹ *La Méthode*, 1, *La nature de la nature* ; 2, *La vie de la vie* ; 3, *La connaissance de la connaissance* ; 4, *Les idées* ; 5, *L'Humanité de l'Humanité* ; 6, *L'éthique*, (1977-2006), Paris, Seuil (Sciences humaines, sociologie, Opus), 2008.

² DESCARTES René, *Le discours de la Méthode. Pour bien conduire sa raison et chercher la vérité dans les sciences*, Leyde, 1637.

situant dans la plus grande *reliance* qui puisse être établie¹. » De même que les particules de l'univers sont dans la moindre de nos cellules, comme disait Montaigne, « chaque homme porte la forme entière de l'humaine condition² ».

Ce faisant, Morin allait promouvoir un nouvel humanisme, replaçant l'homme *dans* le monde et prenant la pleine mesure de la responsabilité qui lui incombe, du fait de la spécificité de sa condition : « Nous sommes à la fois dans et hors de la nature³. » En d'autres termes, pascaliens : « Le monde me comprend mais je le comprends⁴. » L'homme n'est pas seulement situé dans la nature, il en émerge et s'en distingue par la culture, la pensée, la *conscience*. En écho à Rabelais (« science sans conscience n'est que ruine de l'âme⁵ »), Morin précise l'éthique d'une *Science avec conscience* (1982). Sur ce chemin, il ne pouvait manquer d'aborder les questions d'éducation. La même année que *La tête bien faite* (1999), faisant écho à Montaigne (« mieux vaut

¹ Cf. MORIN Edgar, « Réforme de pensée, transdisciplinarité, réforme de l'université », communication au Congrès international *Quelle université pour demain ? Vers une évolution transdisciplinaire de l'université*, Locarno (Suisse), 30 avril-2 mai 1997, publiée dans *Bulletin Interactif du Centre International de Recherches et Études transdisciplinaires* (CIRET), n° 12 (1998) ; et d'abord dans *Revue de Psychologie de la Motivation*, n° 24 (1997), p. 6-15 (c'est moi qui souligne).

² MONTAIGNE Michel de, *Essais* III, 2, « Du repentir » (351v).

³ MORIN Edgar, *La tête bien faite*, Paris, Seuil, 1999, p. 40.

⁴ Textuellement : « Par l'espace l'univers me comprend et m'engloutit comme un point, par la pensée je le comprends. » Cf. PASCAL Blaise, *Pensées*, Fragment *Grandeur* n°9/14 (papier original RO 165-1, BnF-Gallica).

⁵ RABELAIS François, « Lettre de Gargantua à son fils Pantagruel » dans *Les horribles et espoventables faitz et prouesses du très renommé Pantagruel*, éd. originale, Lyon, Claude Nourry, 1532 (f° D4v, BnF-Gallica).

une tête bien faite que bien pleine¹ »), il définit *Les sept savoirs nécessaires à l'éducation du futur*. Parmi ces savoirs, figurent : la complexité de l'être humain (biophysique, psycho-socio-historico-culturelle) ; l'incertitude : « Il faut apprendre à naviguer dans un océan d'incertitudes à travers des archipels de certitude » ; et l'éthique du genre humain :

« L'éthique doit se former dans les esprits à partir de la conscience que l'humain est à la fois individu, partie d'une société, partie d'une espèce. Nous portons chacun en nous cette triple réalité. Aussi tout développement vraiment humain doit-il comporter le développement conjoint des autonomies individuelles, des participations communautaires et de la conscience d'appartenir à l'espèce². »

Mon concept de *reliance génératrice*, compris comme *mode de connaissance* des dynamiques de développement humain et spirituel, individuel et collectif, entre en résonance avec la pensée morinienne dans ses *principes* et ses *enjeux éducatifs et éthiques*³. Mais dans les dynamiques conjointes d'autonomie individuelle, de participation communautaire et de conscience d'appartenance à l'espèce, indiquées par Morin, elle introduit la *profondeur* des interactions entre l'intrapsychique, l'intersubjectif et le métapsychique, et une *temporalité* (subjective et intergénérationnelle) qu'une

¹ MONTAIGNE Michel de, *Essais I*, 26, *De l'institution des enfants* ; Edgar Morin le cite dans *La tête bien faite*, *op. cit.*, p. 23.

² MORIN Edgar, *Les sept savoirs nécessaires à l'éducation du futur* (Unesco, 1999), Paris, Seuil, 2000, p. 15-16.

³ Dans un récent entretien, Edgar Morin disait qu'il venait de créer un groupe d'enseignants et de chercheurs sur le thème de la *reliance en complexité*. Cf. BERGER Guy, MUTUALE Augustin, SERINA-KARSKY Fabienne et PARAYRE Séverine, « L'éducation complexe : entretien avec Edgar Morin » (16/11/2020), *Trema* n° 54 (2020), *L'éducation complexe : un nouveau paradigme ?*, mis en ligne le 01/12/2020, consulté le 28 janvier 2021, URL <http://journals.openedition.org/trema/6352>.

approche essentiellement centrée sur les tessitures et les *espaces* d'appartenance pourrait manquer.

Cela étant, il s'agit bien pour le sujet partie prenante du *système relationnel complexe*, que constitue l'espace-temps des rencontres du groupe, de s'attendre à l'*inattendu* (mot récurrent chez maints de nos témoins).

De l'« entre », de l'autre, de l'indéterminé :

Qui dit *reliance*, dit relation : de l'*entre*, du jeu, de l'autre, de l'émergence. Notre loupe rapprochée (phénoménologique, herméneutique et psychanalytique) sur les processus d'*émergence* du nouveau dans un groupe de lecture partagée, permet de rassembler différents points de rupture avec une causalité linéaire, et qui sont autant d'*indéterminations*. Ils peuvent se placer globalement sous le signe de l'*événement* où une *Altérité* se manifeste.

La parole singulière. L'acte de parole en lui-même fait événement dans la langue - pour cette raison Saussure l'excluait de son *Cours de linguistique générale* (1916). Il demeure irréductible à ses règles, comme à la situation d'énonciation qui le conditionne pour partie. Certes il y a autant de positions de *Je* que de situations et de rôles sociaux. Mais, sans exclure la possibilité de leur maintien, le cadre instituant, tel que précédemment décrit, offre la possibilité de rompre avec ces jeux de rôles (« là on peut cesser d'être le père de famille ou le leader syndicaliste », Paul, Gr8p), c'est-à-dire de parler en tant que personne. La parole authentique, rompant avec les discours convenus, est possible. Elle fait d'autant plus événement qu'elle résonne de toute son épaisseur de parole incarnée. L'« étonnement », moteur de la

pensée, est aussi celui que peut susciter en moi telle parole de l'autre, inattendue, bousculant mes représentations conditionnées, et appelant en retour une authenticité du même ordre. Ces événements en ricochet ne sont pas prédictibles. Ils peuvent ne pas se produire, tel interlocuteur peut rester sur son quant-à-soi et s'en tenir à ses a priori catégoriels sur l'autre.

Les affects, émotions et sentiments. L'émotion surgit. Le moment et la manière dont le texte (telle situation dans le texte, tel mot), dont la parole de l'autre vient *toucher* en moi l'être de chair, au plus profond d'une mémoire sensible, fait partie des imprévus. Une déstabilisation se produit qui met au travail lorsque l'émotion est douloureuse et active le désir de (se) comprendre. Un élargissement de l'être, lorsque l'émotion est soudaine découverte, émergence d'une compréhension nouvelle : *sublimation heureuse*, qui fait la vie de l'esprit à la fois enracinée dans la vie du corps et en rupture qualitative avec le soma.

Les rencontres. La rencontre est événement (Romano). Des rencontres se produisent avec le texte, par sa médiation et dans le travail partagé. Rencontre entre des personnes. Rencontre avec un autre Soi, le *vrai self* ignoré qui se manifeste dans une expérience esthétique (Bollas). Rencontre avec le divin, dans l'expérience d'une irruption de l'absolu (dont parlent certains de nos témoins). Rencontre entre deux esprits (où l'autre formule ce que je ressentais sans trouver les mots). Mise en résonance des esprits, soudaine *cristallisation* : à un moment donné, « quelque chose prend » (« on le sent, ça, dans un groupe », disait Paul, Gr8p), effet produit-producteur d'une intelligence collective. Dans la lecture partagée les événements peuvent se

comprendre comme une *rencontre* émotionnelle entre la vie intrasubjective, l'intersubjectif et les dimensions métasubjectives (culturelles, symboliques, spirituelles) que le texte biblique vient « é-mouvoir ». Au niveau du collectif, l'événement créateur, tel qu'exprimé en particulier par nos témoins chrétiens, peut être interprété comme une sorte de *kairos*¹ : rencontre entre deux temps

¹ Cf. HARTOG François, *Chronos. L'occident aux prises avec le temps*, Paris, Gallimard (Bibliothèque des histoires), 2020. HARTOG articule sa réflexion sur les différents régimes de temporalité autour de trois concepts, *Chronos*, *Kairos*, *Krisis*, tels qu'ils ont évolué de la Grèce au monde de la Bible, via la Septante. Dans ce passage d'un monde à l'autre, explique-t-il, *Chronos* continue à désigner le temps ordinaire, le temps des saisons, le temps de la vie, *Kairos* s'éloigne de la notion de moment opportun pour se rapprocher de *Krisis* (jugement), lequel s'absolutise, dans une perspective apocalyptique. Dans le livre de Daniel, *Kairos*, attiré par *Krisis*, désigne l'arrivée du temps nouveau. Dans le monde chrétien, *Chronos* demeure le temps ordinaire et *Krisis* le jugement, mais *Kairos* se déplace et va désigner le moment de l'Incarnation. En s'incarnant, Jésus entre dans le temps *Chronos*. Le temps moderne est sorti (littéralement) du temps chrétien, qui était demeuré le cadre, l'armature des représentations du temps jusqu'à la fin du XVIII^e s. Le présentisme chrétien était un présent orienté vers ce qui est devant (la Parousie) - c'est un temps pris entre *Kairos* et *Krisis* où l'Incarnation inaugure un temps nouveau qui est aussi le dernier. « Le présentisme contemporain présente, quant à lui, une tout autre texture. Il est sorti d'une mise en question du futur, du temps moderne comme marchant vers le progrès et n'est donc pas du tout inscrit entre ces deux (anciennes) bornes. Il est pour ainsi dire tellement centré sur son nombril qu'il ignore toute interrogation sur un début et une fin et qu'il fabrique à chaque instant le passé et le futur dont il a besoin. Ce présentisme a été considérablement nourri et accru par la révolution informatique qui, je crois, est foncièrement présentiste par suite de la simultanéité et de l'instantanéité qui sont sa marque de fabrique. » Cf. « Les temporalités de François Hartog », entretien de l'historien Florian LOUIS avec François HARTOG (08/10/20), *Le Grand Continent*, <https://legrandcontinent.eu>. Au regard de cette analyse, l'événement collectif dont nos témoins disent l'expérience transformatrice serait une réactualisation, en contexte moderne, du *Kairos* chrétien : le sentiment d'appartenance à un seul et même « corps du Christ » s'inscrit (chez Grégoire, Gr6c, par ex.) dans une eschatologie *déjà* commencée, inaugurée par l'Incarnation et engageant le *présent* des solidarités humaines dans la perspective d'un salut collectif. « La révolution dans la texture du temps introduite, dit HARTOG, par la « petite secte apocalyptique qui s'est séparée du judaïsme « fut l'instauration d'un présent inédit. » (*Chronos*, *op. cit.*, p. 10). C'est sans doute ce présent, entre un *déjà* et un pas *encore*, que retrouvent nos témoins ; et aussi, le présent de l'entière présence à l'autre, de l'entière présence à ce qui se vit dans le groupe, où la « Présence » parfois se manifeste.

forts, dans la chrono-genèse du sujet et dans l'histoire du groupe, perçue comme un moment de « grâce », une « communion » générant le sentiment d'appartenance à un « même corps » de chair et d'esprit. Aucun de ces événements n'est programmable.

L'inconscient. Dans les interactions en texte-lecteur et lecteurs entre eux, l'inconscient, cet autre que moi en moi, lui aussi peut surgir à tout moment : sur son versant régressif et répétitif, ou sur son versant antidestin où perce une possible libération des entraves. Manifestation toujours énigmatique, chargée de potentialités : élan du narcissisme de vie que le tissu du groupe soutient ; pensée naissante (cf. É. Amado Levy-Valensi) à laquelle l'espace de parole offre une possible verbalisation-transformation ; aspiration à un devenir de soi dans ses capacités, dont la participation à la tâche commune permet l'exercice et la reconnaissance (par l'autre et à ses propres yeux). Besoin aussi, chez tout un chacun, de se sentir aimé - avec les risques possibles d'aliénation du sujet dans des pactes narcissiques pervers d'emprise/soumission. *Éros* seul pourrait-il faire front à *Thanatos* (l'étouffement de l'autre/de soi), sans l'alliance de l'amour et de la Loi fondatrice de l'ordre humain, la Loi qui marque l'écart entre sujets et pose l'inter-dit (« Tu ne tueras pas », ni physiquement ni psychiquement) ? Sans un cadre institué, assurant l'entre-dire de la parole échangée ? Sans un veilleur, des veilleurs en alerte, gardiens d'un horizon de bien commun ?

L'imaginaire. Nous avons souligné la fonction structurante de l'imaginaire collectif dans l'alliance inconsciente fondant l'ordre humain (le pacte des frères contre l'*Urwater*). Nous avons noté (Chap. II.1.) la place explicite de

l'imaginaire instituant dans l'alliance consciente : la manière dont il contribue à donner sens à la vocation du groupe biblique. Nous avons aussi montré le rôle de l'*imagination* dans la lecture littéraire et biblique. De Platon, bannissant les poètes de sa *République* et au demeurant inventant des mythes, à Pascal fustigeant « cette maîtresse d'erreur et de fausseté, cette puissance ennemie de la raison¹ », à Sartre, en passant par Alain, la philosophie occidentale a largement méprisé l'imagination, source de « désordre entrant dans l'esprit en même temps que le tumulte du corps² ». Cette défiance, entendant marquer la frontière corps/esprit, pointe le fond moins conscient de l'imagination : un imaginaire que les surréalistes entendaient libérer, un imaginaire bouillonnant (Castoriadis), plongeant ses racines dans le corps et dans les éléments et dont Bachelard et Jung ont soudé les archétypes dynamiques.

Cet imaginaire est puissamment présent dans la poésie psalmiste, prophétique, et dans les récits néotestamentaires. Tout n'est pas seulement terre promise où coulent le lait et le miel. Songeons au démoniaque gerasénien (Lc 8,26-39), ou à la parabole des vigneronniers hominides (Mt 21,33-46), par exemple. La manière dont cet imaginaire va toucher celui de tel et tel lecteur est imprédictible, foncièrement indéterminée. Cette fois encore, il est besoin d'un veilleur, de veilleurs invitant à interroger l'intentionnalité du

¹ PASCAL Blaise, *Pensées*, éd. Brunschvicg, Fragment 82.

² ALAIN, *Système des Beaux-Arts*, Paris, Pléiade, p. 222. Sartre tout en reconnaissant que l'image est symbolique par essence et dans sa structure même, la subordonne au concept. Cf. SARTRE Jean-Paul, *L'imaginaire*, Paris, Gallimard, 1940, p. 189. Voir Jacques NATANSON, « L'imaginaire dans la culture occidentale », *Imaginaire et inconscient*, n° 1 (2001/1), p. 25-33.

texte, la direction où il veut conduire, au travers même parfois d'un passage transformateur où s'éprouve le basculement possible dans la mort ou la folie.

La nécessaire polarité éthique :

À propos du nouveau qui surgit dans l'Histoire, dans son débat avec Castoriadis¹, Ricœur préfère, quant à lui, parler de *production* nouvelle plutôt que de *création* au sens radical du terme : « aucune forme neuve ne surgit d'une sorte d'informe chaotique ». Le modèle auquel il se réfère, nous l'avons largement vu, est celui de l'herméneutique des textes. Il pose une prééminence, le primat de l'interprétation, et aussi une forme de *rétroaction* (de récursivité) du nouveau sur l'ancien, libérant les potentialités enfouies du passé :

« Les formes successives dans lesquelles le passé a été repris et réinterprété contenaient elles-mêmes du potentiel inachevé. Et par une sorte de rétroaction de nos créations nouvelles sur les moments anciens, nous délivrons des possibles qui avaient été empêchés². »

¹ Cf. *Cornelius Castoriadis/Paul Ricœur. Dialogue sur l'histoire et l'imaginaire social* (INA, 1985), édition présentée et établie par Johann MICHEL, Paris, EHESS, 2016, de leur débat sur France-Culture, le 9/03/1985, dans le cadre de l'émission *Le bon plaisir*. En 1985, Ricœur venait de publier les deux premiers tomes de *Temps et récit* et s'appropriait à publier le troisième, consacré à l'histoire ; dix ans plus tôt, tandis que Castoriadis publiait son œuvre maîtresse, *L'institution imaginaire de la société*, Paris, Seuil (Points Essais), 1975, Ricœur dispensait ses cours sur l'idéologie et l'utopie à l'université de Chicago. Johann MICHEL est auteur de *Ricœur et ses contemporains. Deleuze, Derrida, Bourdieu, Foucault, Castoriadis*, Paris, PUF, 2013.

² *Cornelius Castoriadis/Paul Ricœur, op.cit.*, p. 56. Il est notable que RICŒUR fait ici référence à la psychanalyse : « Le potentiel inemployé, refoulé, chaque création nouvelle rétroactivement en quelque sorte le délivre. Il y aurait probablement place là pour des concepts freudiens, comme l'inhibé, le réprimé. C'est par la délivrance du réprimé que nous faisons continuité avec notre passé » (p. 56). Il précise plus loin : « Lorsque se fait une percée de vérité, nous sommes capables de réenchaîner précisément parce que nous ne sommes pas un commencement absolu » ; « pour être créateur, il faut pouvoir faire mémoire de ce que nous avons abandonné afin de l'inclure dans ce que nous avons trouvé. » (p. 63-64) Du point de vue de l'histoire, dans le rapport au passé, dans le rapport aux morts, « il faut, d'un côté

Dans le cas qui nous occupe, un héritage relu, réinterprété nourrit un imaginaire (une vision) du possible : démocratiser la Bible, faire Église avec et à partir des pauvres, faire société avec les migrants, donner sens au messianisme biblique dans une société sécularisée. Dans le meilleur des cas, les événements-avènements du nouveau au sein du groupe biblique qu'ils transforment se feraient sur cette « basse continue » de l'existence des communautés humaines où Ricœur reconnaît « dans la perpétuation du vivre-ensemble le fond des opérations institutantes¹ » au fil de l'histoire.

L'humanisme d'Edgar Morin, penseur de la complexité, va de pair avec une éthique de la responsabilité, de même que chez Ricœur le passage « du texte à l'action » débouche sur sa « petite éthique » aristotélicienne : « La vie bonne dans des institutions justes ».

Le dispositif de rencontre du groupe-biblique n'est *instituant* que dans la mesure où il favorise ce *passage*. Instituer l'humain en l'homme, c'est instituer en chaque être relationnel singulier un sujet capable d'habiter sa parole, de penser et d'agir avec d'autres, et de répondre aux défis de son temps : *Me voici*. De fait, entre l'horizon d'espérance qu'ouvrent les textes

payer une dette, de l'autre, faire œuvre de création, une œuvre de création qui est en même temps l'affranchissement d'un endetté insolvable. » (p. 52) Sur le plan politique, comme le souligne Johann Michel : « Chez Castoriadis, la perspective même de l'imaginaire social instituant [...] est indissociable de son projet révolutionnaire orienté vers l'autonomie. Inversement, le fait pour Ricœur de montrer que les institutions procèdent toujours d'institutions déjà existantes est indissociable de son réformisme politique et de sa méfiance à l'égard d'un projet de transformation radicale de la société, au mépris de ce qui existe déjà. » (Préface au dialogue *Cornelius Castoriadis/ Paul Ricœur*, p. 29). Outre l'attache de Ricœur dans la tradition herméneutique, sa lecture d'Hannah Arendt l'a mis en garde contre les révolutions de la table rase menant à la terreur et au totalitarisme.

¹ *Cornelius Castoriadis/Paul Ricœur, op. cit.*, p. 48.

bibliques et l'espace de l'action concrète, l'enjeu éthique pour les acteurs de nos groupes est de contribuer à bâtir un monde de paix, une société plus juste, plus fraternelle, une Église, une Cité humaine ouvertes à la diversité, une fraternité au sein du groupe biblique lui-même.

Mais vouloir instituer l'humain, dans toute sa *complexité*, ne peut pas ne pas prendre en compte, sans les réduire (cf. E. Morin), les tensions entre les antagonismes : la vie et la mort. L'amour fort *comme* la mort, capable de la devancer d'une longueur de sens, dit É. Amado Levy-Valensi, et la pulsion de mort dont la puissance destructrice peut l'emporter. C'est cette conscience de nos fragilités qui, en particulier dans un groupe des personnes de la précarité, active le souci de s'entre-tenir ensemble sur la rive de l'humain (cf. Étienne, Gr6c).

- *Un Tiers-lieu de « relations de résonance » (H. Rosa)*

Les groupes bibliques qui nous occupent sont tout sauf une « aire de jeu » pour un entre-soi coupé du monde¹, confiné dans la conservation stérilisante d'un passé ou l'autoconservation d'un vivre-ensemble confortable. Sans être des groupes d'action politique, en tant que tels, ils jouent pour leurs acteurs un rôle tremplin pour agir dans le monde et promouvoir un renouveau au sein des institutions existantes. La structure de l'alliance qui les fonde les relie, dans l'espace et le temps, à la communauté humaine.

¹ Nous avons précédemment insisté sur les relations extérieures du groupe-biblique en tant que collectif, et par ailleurs sur l'autonomie d'engagement individuel des participants dans d'autres collectifs que leur groupe biblique d'attache. Voir *supra*, Fichier 1, Chap. II, 2a, *Être bâtisseurs d'une Église ouverte*, p. 185-193 ; 2b, *Faire communauté humaine dans un monde pluriel et clivé*, p. 194-210.

Le concept de *résonance*, chez le philosophe et sociologue Hartmut Rosa¹ et sa notion d'*axes de résonance* permettent d'articuler ces deux dimensions, structurelle et relationnelle, dans le dispositif médiateur des échanges. Ce concept présente de larges points communs avec le principe d'*hospitalité inconditionnelle et conditionnée*, précédemment explicité². Il rejoint les enjeux de société d'une micro-organisation, tel que le groupe biblique, en tant que structure (co)instituant, génératrice d'un être-ensemble nouveau.

Un numéro de la *Revue du MAUSS semestrielle*, précisément consacré à l'hospitalité, a publié un article d'H. Rosa dans lequel ce dernier rend compte du sens politique de son concept de *résonance*. Il s'intitule : "*The Responsive Society. Listening as the essence of Common Good*³." Qu'est-ce à dire ?

« Si le problème c'est l'accélération, alors la résonance est peut-être la solution » : ainsi la thèse centrale de *Résonance* est-elle posée d'entrée de jeu.

Dès 2004⁴, H. Rosa avait proposé une théorie systémique de l'accélération (techniques, rythmes de vie, transformations sociales), faisant de la vitesse

¹ Cf. ROSA Hartmut, *Résonance. Une sociologie de la relation au monde* (2016), Paris, La Découverte, 2018. Né en 1965, H. Rosa, professeur à l'université Friedrich-Schiller d'Iéna, représente la 4^e génération de l'École de sociologie critique de Francfort, après : 1. Adorno et Horkheimer ; 2. Jürgen Habermas ; 3. Axel Honneth.

² Voir *supra*, Fichier 2, Chap. IV, p. 224-230.

³ Contribution d'Hartmut ROSA au Symposium *The Art of Listening. Deaccelerating Our Way of Life*, Université of Humanistic Studies, Utrecht, 30 janvier 2019 ; trad. fr., « La société de l'écoute. La réceptivité comme essence du bien commun », *Revue du MAUSS semestrielle* n° 53 (2019/2), *Le don d'hospitalité. Quand recevoir c'est donner*, p. 361-398. Je me référerai également, dans ce même numéro, à l'article d'Alain CAILLÉ, « Don et résonance. En écho à la sociologie d'Hartmut Rosa », p. 397-411.

⁴ Cf. *Beschleunigung. Die Veränderung der Zeitstrukturen in der Moderne*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 2005, trad. fr., *Accélération : une critique sociale du temps*, Paris, La Découverte (Sciences sociales et humaines), 2010.

une caractéristique structurelle de la modernité tardive : « elle est tributaire de la croissance, de la densification de l'innovation et de l'accélération pour conserver et reproduire sa structure¹ ». La question du philosophe est celle de la vie bonne. La question du sociologue est d'analyser les conditions, non pas censées y donner accès, mais qui font effectivement la vie bonne. Elles relèvent de la qualité des relations². Le concept de *résonance* est la clé de cette sociologie de la relation.

« Les structures dans lesquelles nous agissons peuvent, dit-il, être vécues comme réceptives ou inclusives si les gens partagent le sentiment d'auto-efficacité collective et la conviction de prendre part à une action coopérative³. »

La polarité éthique clairement énoncée est celle du *Bien commun*. Rosa le conçoit à la fois comme un horizon régulateur et comme un « type particulier de relation » qu'il nomme *relation de résonance* (ou *relation résonante*).

La relation résonante et les trois axes de mises en résonance :

¹ ROSA Hartmut, *Résonance*, *op. cit.*, p. 466.

² Alain CAILLÉ remarque à ce propos qu'H. Rosa rompt avec la tradition sociologique fondée sur la neutralité axiologique. H. Rosa prend aussi ses distances, dans le champ philosophique, avec une conception de la vie bonne fondée sur la justice et cherchant à en définir les critères. En cohérence avec sa critique de l'accélération et de la compétition, il met l'accent sur l'importance de rompre avec une logique individualiste d'accumulation des ressources (argent, diplômes, pouvoir, statut social, coaching de développement personnel...), supposées donner accès à la vie bonne ; il plaide en faveur d'une relation qualitative au monde que Caillé considère « d'inspiration radicalement anti-utilitariste », et qui rejoint les convictions du MAUSS (Mouvement Anti-Utilitariste dans les Sciences Sociales). Cf. CAILLÉ Alain, « Don et résonance », *op. cit.*, p. 401-402.

³ ROSA Hartmut, « La société de l'écoute », *op. cit.*, p. 362. À la conception libérale et individualiste de la démocratie, Rosa oppose une conception fondée sur « la qualité des relations que les personnes entretiennent, d'une part, entre elles, et d'autre part, avec la communauté que l'action politique crée et façonne » (362).

En la fondant sur la capacité à *écouter* et à *répondre*, Rosa définit la *relation de résonance* par quatre qualités¹ :

1. « La volonté et la capacité de se laisser affecter et é-mouvoir (*moved*) par la voix des autres. » Le premier acte de la mise en relation est l'*écoute* et l'affect précède l'intellection. La *résonance* est cette vibration intérieure liée au fait d'être touché par quelque chose qui m'affecte, qui fait sens pour moi et me met en mouvement. Dans le vocabulaire de Rosa, l'*aliénation* est le contraire de la *résonance* : la chose ne me parle pas, ne me dit rien (je peux tout avoir dans la vie et ma vie ne pas/ne plus faire sens pour moi). 2. La relation de résonance « évolue dans le cadre et à la suite de l'expérience que chacun est capable de faire entendre sa voix et d'apporter sa contribution ». Un lien peut s'établir ici avec le processus de don mutuel en ces quatre verbes (appeler-donner-recevoir-rendre, cf. Alain Caillé), produisant une reconnaissance de chacun comme donateur, transformatrice des acteurs et du lien entre eux. Cet effet transformateur constitue la 3^e qualité. 3. La relation de résonance dit la capacité à entendre la voix de l'autre : « La résonance consiste à se laisser appeler, (é)mouvoir par un ou plusieurs autres individus, de telle sorte que lorsque nous répondons et réagissons nous sommes transformés. » Il va de soi, ajouterai-je, que ce processus est d'entrée de jeu barré lorsque je considère que l'autre n'a rien à me dire, rien à m'apprendre, rien à donner de valable. Le bien commun est basé avant tout sur la « capacité à être attentifs, ouverts les uns aux autres, sur la possibilité de se transformer

¹ Les citations qui suivent, décrivant les qualités de la relation de résonance, sont extraites de « La société de l'écoute », *op. cit.*, p. 365-368.

pour réaliser quelque chose de commun (ou un projet commun) ». Rosa intègre ici l'idée de *conflit* : qui dit *résonance* ne dit pas *consonance* ou harmonie : « La résonance exige toujours, conceptuellement, la différence, et donc aussi la *dissonance*, car c'est alors que la rencontre avec un "autre" authentique - et la transformation de soi qui en résulte - devient possible. » 4. La dernière qualité de la relation de résonance, la plus cruciale, est son *ouverture* fondamentale (*Ergebnisoffen*), c'est-à-dire aussi une *indisponibilité* (*Unverfügbarkeit*¹), du non-maîtrisable : je peux ne pas être disponible, les résonances dans les interactions ne sont pas prévisibles, les transformations qu'elles provoquent ne sont pas programmables.

Rosa inscrit la « relation de résonance », ainsi comprise, au croisement de trois axes de résonance, dont j'affinerai tout à l'heure l'analyse, dans le cas qui nous occupe.

L'axe horizontal : celui des relations dans l'espace d'un territoire partagé institutionnellement et matériellement ; relations intersubjectives, relations au sein d'une communauté, relations entre collectifs, relations avec les autres ici et ailleurs.

L'axe vertical : celui qui relie avec le monde dans son ensemble, à la nature, au cosmos, à l'existence, à la vie - tout ce qui est éprouvé comme dépassant l'individu et les groupes particuliers.

¹ Il a consacré un ouvrage à cette notion : ROSA Hartmut, *Unverfügbarkeit*, Salzburg, Vienne, Residenz Verlag, 2018.

L'axe diagonal : celui qui relie les générations, le passé et l'avenir d'une communauté, les traditions, les innovations et le devenir des jeunes générations.

Reste, dit H. Rosa, que nos sociétés, plongées dans ce que François Hartog nomme le « présentisme », ne sont plus en résonance avec leur passé et leur avenir ; que l'accélération et la parcellarisation des espaces dissout ce qui est de l'ordre du commun. Sa proposition est donc de faire fond sur les relations horizontales et de réactiver par cette voie les différents axes de résonances. Sachant que, dans le cadre politique considéré dans son article, l'*indisponibilité* signifie aussi « qu'il n'y a aucun moyen de garantir une résonance démocratique », la seule chose possible est de « créer les *conditions* dispositionnelles et institutionnelles de relations résonantes¹ ».

Concernant les groupes bibliques, la question est bien de créer les conditions dispositionnelles et institutionnelles favorables à des « relations résonantes » ainsi comprises.

Récapitulatif des conditions : octogonale pour une alliance féconde

Le cadre institué doit être suffisamment porteur pour être (co)instituant et suffisamment souple pour permettre des relations résonantes et créatives. Le

¹ ROSA Hartmut, « La société de l'écoute », *op. cit.* p. 368 (c'est lui qui souligne). Dans ce cadre, l'*aliénation* consiste en une instrumentalisation du Bien commun au service de pouvoirs autoritaires que favorise par ailleurs la parcellisation de l'espace commun. Mais l'*indisponibilité* demeure : « Au grand dam des dirigeants autoritaires et totalitaires, cette indisponibilité signifie aussi qu'il n'y a aucun moyen de supprimer ou d'empêcher l'émergence de relations politiques de résonance dans le sens démocratique et transformatif décrit ici. » (*Ibid.*)

dispositif médiateur d'une *reliance génératrice* peut être symboliquement schématisé par une octogonale traversée par *trois axes de relations de résonance*, partie prenante d'une *reliance génératrice*.

Le collectif se constitue dans un but commun. Il est centré ici sur un objet culturel précis, littéraire - la Bible, lire la Bible en groupe.

Son objet réfère à un ou des champ(s) disciplinaire(s) : ici l'herméneutique des textes, l'herméneutique biblique en particulier (1) articulant des méthodes d'analyse spécifiques (2) et un procès interprétatif (3).

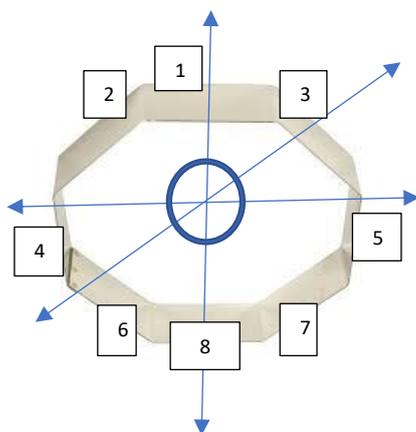
L'action partagée s'inscrit dans un espace-temps (4-5) consacré, structuré, déclinable en différents espace-temps relationnels (formels et informels), voire des activités en sous-groupes sur tâche à géométrie variable, diversifiant les interactions.

Les relations entre les parties prenantes - des Je (6) et des Tu (7) en dialogue avec le texte et entre eux - supposent un accord sur un *Pacte* à double dimension (8), régissant le rapport à l'objet et les relations entre participants croisant leurs regards sur l'objet. Le principe d'*hospitalité inconditionnelle et conditionnée* repose, dans le rapport au texte, sur une *éthique du lire juste*, alliant le respect du texte et la liberté interprétative. Elle repose dans le rapport à l'autre sur une éthique relationnelle : l'accueil inconditionnel des personnes et la relation de *résonance* fondée sur l'*écoute* des voix singulières, des consonances et dissonances entre elles. Elle est étayée par des règles de prise de parole et de respect mutuel, ménageant l'espace d'expression et de collaboration de chacun à la tâche commune. Le sentiment d'auto-efficacité collective naît de cette implication où se donne à vivre l'expérience d'une

transformation de l'objet (vu autrement), des sujets en activités et des liens entre eux au bénéfice de chacun.

Dans l'instance d'échanges ainsi instauré, les boucles de *récurtivité* s'inscrivent au croisement des trois *axes de mise en résonance*.

Lire, relier, se sentir relié, relire ce qui relie : sur chacun de ces axes et dans les liens entre eux, la *reliance génératrice* procède d'une écoute en résonance (du texte et de l'autre, des échos entre Bible et vie), de l'ouverture à ce qui survient, et d'une *relecture* de ce qui, en prise avec la vie de l'esprit, relie les humains dans l'espace et le temps et fonde leur existence d'êtres relationnels singuliers.



Sur *l'axe horizontal de l'espace des liens*, le travail du sujet dans sa relation à l'autre, l'effort et l'exercice de l'écoute résonante de chacun vont de pair avec l'expérience de la reconnaissance de soi-même et de l'autre comme sujet capable d'apporter sa contribution à la tâche collective. À cet égard, la communauté réellement inclusive n'est pas seulement fondée sur

l'entraide (et l'attention particulière à celui qui est le plus en difficulté). Elle se construit dans l'expérience d'une hospitalité réciproque d'hôte accueillant, où chacun peut, d'une manière ou d'une autre, se sentir *donateur* d'une plus-value, dans le temps. Si l'accélération est le problème, le don est peut-être la réponse : la mutualité du don où chacun se sent contributeur générant un don plus grand. La question de la relation à l'autre, reconnu comme tel, et du vivre-ensemble déborde les limites de la petite communauté rassemblée.

Sur *l'axe du temps*, figuré ici comme une *diagonale* pointant vers le devenir, il n'est aucune transformation qui ne s'appuie sur une précédence : la transformation de soi dans sa relation à soi-même, à l'autre et à l'objet Bible, passe par la relecture de sa propre histoire et des représentations transmises ; l'élaboration individuelle et collective d'une filiation (culturelle, spirituelle) passe par l'appropriation d'un héritage, la relecture d'une histoire ouverte à d'autres possibles - à bâtir avec les générations contemporaines et pour celles qui naîtront. La question du sens de l'existence humaine et du bien commun déborde l'ici et maintenant.

L'axe vertical est celui qui relie chacun et le collectif tout entier à une réalité transcendant les individus et la communauté particulière et où s'interroge le sens de la condition humaine et de son existence dans le monde. Si transformation il y a, émergence d'une nouvelle conscience d'appartenance et d'une plus large intelligence collective, elle procède, dans notre imaginaire, de haut en bas et de bas en haut (comme les anges messagers sur l'échelle de Jacob !). En d'autres termes, d'une énergétique, *Éros en sa puissance de*

liaison, traversant toutes les strates, du plus archaïque en nous, l'inconscient, le désir, le corps, affects et émotions, où s'enracine et d'où émerge la *sublimation heureuse* : le *spiritus*, dans tous les sens du terme (conscience, souffle de l'Esprit).

La place laissée à l'indéterminé :

Je place symboliquement au croisement des trois axes, au centre de l'espace de lien et de parole, un *vide* ovoïde. Rappel d'une *indisponibilité* radicale : le Tiers inappropriable fondant l'alliance, le deuil de l'objet comblant, un imprenable originaire ; l'altérité de l'autre en son irréductible singularité ; l'imprévisibilité de l'événement transformateur. C'est-à-dire aussi cette ouverture où selon Maldiney la *transpassibilité* (la disponibilité de l'écoute, la réceptivité à ce qui arrive, au donné) est la voie du *transpossible* : éclosion d'une œuvre de lecture inédite ; naissance à soi-même (M. Henry) dans la vie de l'esprit qui souffle au lieu même de nos vulnérabilités, de nos failles. Dans l'espace interstitiel d'une rencontre avec le texte et entre des singuliers, fuse le plaisir de sentir « vibrer » ce qui unit les esprits en résonance et engendre une plus grande intelligence, une nouvelle conscience.

« Il y a pas d'autre lecture qui me fait autant *vibrer*, profondément. Cela touche aux racines spirituelles de notre être » (Carmen, Gr5p) / « Cette *résonance* profonde de l'âme... qui n'a pas de nom... je ne sais pas comment l'appeler... mais qui n'est pas simplement de l'intellect, pas seulement du savoir. » (Claude, Gr1c) / « Et quand je dis 'pense ensemble', c'est pas pense la même chose [c'est pas] l'intelligence d'une ruche d'abeilles [...], là on a des gens qui sont vraiment intelligents chacun, mais on voit que... qu'il s'élabore une intelligence et que... les gens ne sont plus dans la représentation. Mais ils ont tous en commun la participation pour une plus grande intelligence du texte. Et vous le

sentez. Ça me donne des frissons rien que d'en parler... Et cela arrive relativement souvent. » (Paul, Gr8p)¹

La fécondité de l'alliance fédérant le groupe, l'effet générateur de la *reliance* en ses trois axes de résonances, suppose de laisser place à ce qui fait brèche dans les déterminations.

Un tel processus engage une responsabilité à l'égard de soi et de l'autre, c'est-à-dire aussi à l'égard de qualité relationnelle du groupe.

2c. La relation éducative, co- et auto-éducative

Le texte biblique, objet de la tâche commune, est à la fois le médiateur des interactions entre lecteurs et le médiateur de ce qui passe à travers lui et résonne en chacun. Il constitue en quelque sorte la partition commune des lecteurs rassemblés. Mais parmi nos témoins, ceux-là même qui soulignent que le texte est le *guide*, mettent en exergue la figure de l'*animateur*². Il est tentant de comparer ce dernier au chef d'orchestre. À ceci près qu'en l'occurrence, le « chef » ne connaît qu'une seule partition-interprétation : la sienne. Il ignore tout de la manière dont les musiciens vont écrire la leur, chacun avec son instrument, au vif d'un concert sans répétition. C'est dire le caractère périlleux de l'exercice. Il l'est d'autant plus que la parole est donnée à chacun des interprètes. Sur la base d'une pédagogie *mobilisatrice* des participants (critère retenu pour nos huit groupes bibliques), l'harmonie est

¹ Parmi les verbatims cités *supra*, Fichier 1, Chap. III, 3b, *Au-delà de l'intellect, un « je sens »*, p. 324-329 ; 3c, *Un engendrement*, p. 329-336.

² Voir *supra*, Fichier 1, Chap. III, 1b, *Perception du rôle de l'animateur/trice*, p. 257-261.

possible, les dissonances bienvenues, des frottements plus épineux peuvent se produire, des déstabilisations difficiles à vivre, aussi. Si l'instance de lien et de paroles instituée peut ouvrir la voie à une *manière d'être ensemble* propice au déploiement des ressources individuelles et collectives, le chemin n'est pas tracé d'avance et n'est pas sans écueils. Il appelle une veille coresponsable du Bien commun, dont nous préciserons la déontologie, il relève d'un compagnonnage entre des *coéduquants*, s'éduquant chacun et ensemble.

- *Fonctionnement de groupes, figures d'« animateurs » et situations problématiques*

Dans le dispositif médiateur des échanges, structurant, comme au théâtre, un espace-temps dans une unité d'action et de jeu à plusieurs voix, les rôles de celui que je nomme, faute de mieux, du terme générique d'*animateur*, peuvent différer. Les groupes observés, à eux seuls, donnent à voir la gamme possible de ses fonctions et tâches (dont certaines sont partagées), selon les pédagogies mises en œuvre et selon le public des participants.

L'*animateur* n'en a pas moins, dans les tous les cas, un statut spécifique qui fait de lui un référent¹. La manière dont il conçoit son rôle et dont les participants en parlent renvoie (fût-ce pour s'en ou l'en démarquer) à des figures de référence dans l'imaginaire collectif.

¹ Il est significatif que de façon générale (mais non pas dans tous les groupes) c'est à l'animateur que spontanément les participants adressent leur parole : signe de la prégnance de la « forme scolaire » dont Guy VINCENT a développé le concept dans sa thèse de sociologie. Cf. *L'école primaire française*, Lyon, PUL, éd. de la Maison des sciences de l'homme, 1980.

- Ce peut être un rôle de *Maître de lecture*, qui apprend à lire, en l'occurrence dans le cadre d'une école de la lecture partagée. Dans les groupes concernés (personnes de la précarité, Gr6c, Gr7c), l'animatrice choisit le texte, elle assure le pas à pas de la lecture, sollicite les contributions, les explicitations, et régule les prises de parole (« le groupe progresse, me disait Maryvonne Caillaux, il s'éduque »). Elle ménage éventuellement des temps de silence pour un travail personnel avant un nouveau partage. Elle est aussi l'ordonnatrice du calendrier annuel et des lieux de rendez-vous. Dans l'un de ces groupes (Gr6c), la pédagogie est délibérément *collaborative* : l'animatrice n'intervient pas sur le contenu, la compréhension qui s'élabore tient aux apports des participants, les « alliés » y contribuent modestement, la priorité étant donnée à l'écoute des personnes de la précarité, de leur propre compréhension des textes. Dans ce groupe, l'habitude aidant, le scénario de la rencontre étant collectivement approprié, les participants reconfigurent les espaces successifs. Un participant (« allié ») est dévolu à la prise de notes ensuite envoyée à tous.

- Ce peut-être un rôle de *Gardien du phare*, dans un groupe par ailleurs entièrement *collaboratif*, où les prises de parole sont autorégulées et les tâches d'organisation assumées par des participants. Dans ce rôle, il rejoint la figure du *Grand témoin* éclairant la voie et les écueils. Ainsi M. Bellet (Gr1c) rappelant que Dieu est Amour, que les textes évangéliques les plus rebutants n'ont de sens que pour faire du bien, et que les conflits d'interprétation font partie d'une heuristique dialogique qui met en tension les contradictions sans les réduire (cf. Ricœur, E. Morin). Dans le Gr4c (*Conteurs/ses*), ce rôle de

Gardien du phare fut longtemps assumé par une remarquable conteuse. Elle était par ailleurs chargée d'ouvrir des pistes pour une réflexion partagée sur les enjeux théologiques du texte, dans une lecture interprétative selon « l'analogie de la foi » (*Dei Verbum*, §12) qui était et demeure la référence commune.

- Ce peut être un rôle de *Transmetteur/trice* : terme spécifique, utilisé dans le Gr2c, pour désigner la personne transmettant oralement le texte cantillé et gestué, rythmant sa mémorisation. Ce rôle peut faire référence au disciple, à l'apôtre - *figures du passeur* d'une parole orale transmise par une mémoire collective. Dans ce groupe, deux personnes sont suffisamment formées et entraînées pour se relayer, au besoin. Mais l'une d'elles a bel et bien un statut particulier d'animatrice. C'est elle qui convoque le groupe et ordonne les différents temps de la rencontre (prière, mémorisation gestuée, partage, prière) : jouant en cela un rôle de *maître de cérémonie* dans un rite liturgique. Le travail sur le texte (expression des émotions et compréhensions intuitives, analyse de la péricope, explicitation de termes et références intrabibliques, interprétation) est *collaboratif*. La prise de notes est personnelle.

- Ce peut être un rôle de *Guide*, articulé sur celui d'un Maître de lecture selon une pédagogie *participative*. Dans ce cas (Gr3j, Gr7c, Gr8p), l'animateur intègre les apports des participants, en discute avec eux, mais ne perd pas le fil de ce qu'il veut leur faire découvrir, par eux-mêmes. En cela, il peut rejoindre la *figure de Socrate* (Armand, Gr8p, parle de maïeutique). Il est aussi le régulateur des prises de parole. Dans les groupes concernés, l'établissement du calendrier des rencontres est assuré par l'animateur en lien

avec un participant (Gr8p), ou par l'animatrice (Gr7c), ou par l'ensemble du groupe, l'un des participants assurant dans ce cas les convocations (Gr3j). La prise de notes est personnelle (Gr8p, Gr3j), ou assurée par l'animatrice sur la base d'un enregistrement des échanges (Gr7c).

- Ce peut-être un rôle de *Maître à penser*. Le rôle de *Guide* s'auréole ici, dans le cas très spécifique du groupe juif (Gr3j), de la référence à la *figure du Rabbi* dans la *yeshivah* (maison d'étude) : transmetteur d'une tradition qui est avant tout un mode de pensée dialogique auquel il initie les participants en les y exerçant. Une tradition sur laquelle « il ouvre une fenêtre » (disait Cathy) en choisissant et fournissant une pluralité de commentaires rabbiniques dans l'immense bibliothèque qu'elle a produite. Ce rôle s'articule dans une pédagogie *participative*, sollicitant un questionnement et une réflexion personnelle inductrice d'un travail sur soi (« elle nous a bien éduqués, mine de rien », disait Éva, à propos du travail de pardon).

- Ce peut être enfin, un rôle essentiellement d'*Outilleur*. Il se démarque explicitement de la *figure de l'Expert* producteur du savoir et de la *figure de l'Enseignant* transmetteur de savoir. Il lâche le rôle de *Guide* tendant à amener le groupe vers un but. Il choisit le texte, fournit des outils d'exploration, organise des temps en sous-groupes sur consignes, régule les prises de parole dans le grand groupe, laisse les petits groupes s'autogérer, ménage des temps de silence pour un travail personnel, selon les modes d'expression de chacun (écriture, graphique, dessins). Avant tout, il laisse venir ce qui advient en chacun et du fait des interactions entre participants. Ce rôle d'*Outilleur*, articulé sur une pédagogie *collaborative*, est spécifique

au Gr5p. Il combine le retrait et la présence, la création d'outils et de situations d'interlocution diversifiées, et l'accueil du non programmable.

Ce rôle d'*Outilleur* se retrouve, plus ponctuellement, dans le Gr2c (*Mémorisation*) où l'animatrice propose périodiquement l'élaboration collective d'une grille de synthèse d'une série de péripetie précédemment travaillées. Il se retrouve dans le Gr4c (*Conteurs/ses*) où l'animatrice prépare des consignes pour les jeux d'oralité improvisés.

- Dans ce groupe Gr4c, l'animatrice joue essentiellement un rôle de *Coordonnateur/trice*, assurant les convocations, la synthèse des « racontées » en public, les liens avec l'association dont le groupe fait partie, rapport d'activité compris. Le travail sur le texte est *collaboratif* (choix, analyse, élaboration de scénarios en sous-groupe puis mise en perspective en grand groupe). Le travail personnel de chaque conteuse pour élaborer son conte se fait en marge des rencontres, puis donne lieu à un travail d'entraînement à la « racontée » devant ses pairs. La prise de notes est, en principe, tournante et ensuite envoyée à tous.

Le tableau ci-après récapitule les fonctions de l'*animateur*, les tâches assumées par lui (A), par *tous*, par un participant (P), ou laissées libres (perso.). J'y ajoute une figure qui n'est pas des moindres, celle du *Fondateur* (recoupant ou non celle de l'*animateur*). Nous avons précédemment indiqué son rôle dans l'histoire de la création du groupe et de sa vocation¹, succinctement rappelée ici.

Comme déjà noté également, le travail des textes s'inscrit dans l'histoire d'une Tradition de lecture (juive ou chrétienne) et réfère au sein des groupes chrétiens à une pratique associative (Gr2c, Gr4c), académique (Gr8p), pastorale (Gr7c), ou progressivement ajustée dans et par le groupe (Gr1c) et dans tous les cas au fil de l'expérience de l'animateur (Gr6c et autres), sachant que ce dernier peut être auteur de sa méthode (Gr5p)².

Dans tous les cas, le rôle de l'animateur est de tenir le cap de la *vocation* du groupe (sa raison d'être, sa finalité), périodiquement rappelée, en particulier à l'intention des nouveaux.

Dans tous les cas également, le rôle de l'animateur est de maintenir le cadre des échanges et ses règles.

¹ Voir *supra*, Fichier 1, Chap. II.1. L'effet fédérateur. Vocation collective du groupe et autonomie individuelle, p. 138-181.

² Voir *supra, ibid.* ; et Fichier 2, Chap. IV, *1b, Huit groupes bibliques, deux grandes traditions de lecture*, p. 30-53 ; *1c, « Le Pacte » de lecture. Ses principes*, p. 53-55.

L'enjeu collectif est l'appropriation et la mise en œuvre effective du « Pacte de lecture partagée » dans sa double face liant la relation au texte et la relation entre lecteurs.

Des difficultés surgissent sur ces deux faces. Elles mettent en jeu la *posture* de l'animateur, sa personne, et comme nous allons le voir, la question du *Tiers* faisant Autorité.

CHAPITRE V

Fonction-clé maintien du cadre institué	TÂCHES							
▼Vocation du GrB et rôle de A	Choix du/des textes/s	Apport de savoirs	Apport d'outils	Pédagogie	Régulation de la parole	Ordonn ance espace/s	Prise de notes	1. Calendrier 2. Convoc.
Faire Église avec les pauvres <i>Maître de lecture</i> Gr6c (et Gr7c)	A			Collaborativ.	A	Tous	P. dévolu	A
Vivre l'Évangile com(m)union Gardien du phare Gr1c (P. en Gr4c)	Tous	Tous		Collaborativ.	Autoréglul.	P. hôte	P. dévolu	P.
Donner corps à la "Parole" <i>Transmetteur</i> Gr2c	A	Tous	A périodiq ^t	Collaborativ.	Autoréglul.	Tous	perso.	A + relations avec l'assoc.
Entrer en conversion avec le T et entre L <i>Guide</i> Gr8p	A	A		Participative	A*	A	perso.	1. A+ P. 2. P.
	A	A		Participative	A	A	A	A

CHAPITRE V

Faire Église avec les pauvres <i>Guide</i> Gr7c (et Gr3j)								
Assumer le devoir d'interpréter <i>Maître à penser</i> Gr3j	A	A et autres		Participative	Autorégl. /A*	P. hôte	perso.	1. collectif 2. P.
S'autoriser à lire par soi-même avec d'autres <i>Outilleur</i> Gr5p (Gr2c, Gr4c)	A	A très ponctuel-lement	A	Collaborativ.	A* et autorégl. en sous-groupe	A et mise en œuvre collective	perso.	A
Donner le goût des T. <i>Coordonnateur</i> Gr4c	Tous	Tous	A périodiq ^t	Collaborativ.	Autorégl. /A*	Tous	Tour-nante	A + relations avec assoc. P. : liens avec aumônerie hôte
Fondateur	Animateur Gr1c, Gr2c, Gr5p, Gr6c, Gr7c			L'un des participants Gr3j, Gr4c	Plus ancien dans l'histoire du groupe Gr8p			

*Dans les groupes où, du fait de la pandémie de la Covid 19, des réunions à distance se sont organisées, éventuellement lancées par un P., la personne qui a statut d'*animateur* a régulé les prises de parole dans ce cadre.

Exemples de difficultés en situation :

Les animateurs rencontrés, soucieux de ménager à chacun son espace d'expression, sont pleinement conscients du poids de leur propre parole - tout comme les « alliés » dans le Gr6c¹. D'où les scrupules exprimés par certains. « Il y a, dit Paul (Gr8p), des éléments historico-critiques, des éléments de narratologie et autres qu'on peut apporter, mais... ce n'est pas l'essentiel :

« Mais tout ça ce ne sont que des moyens mis au service de *l'organisation du dialogue entre chacun des participants du groupe, le texte et le groupe*. Avec un rôle un petit peu particulier de l'animateur biblique, j'en fais pas une règle absolue, mais pour moi, dans ma pratique, je me considère comme faisant partie du groupe et pouvant aussi *exprimer des opinions et m'engager*. Alors j'essaie.... j'essaie de *ne pas le faire d'emblée* parce que – alors ça dépend des groupes – mais il y a beaucoup de groupes où ça a un effet de... *magister* et donc de... de *parole d'autorité*. Mais je ne m'interdis pas de dire, en tant que participant, ce que je pense, une fois que les uns et les autres se sont exprimés. Mais *pas forcément à la fin non plus* parce que ça pourrait apparaître comme la conclusion. Donc, j'aime bien quand, comme aujourd'hui par exemple, l'un ou l'autre des participants du groupe termine et que c'est pas moi. Alors du coup ça peut déstabiliser certains, ça peut se terminer en queue de poisson, mais je trouve que... c'est pas à moi de conclure, d'autant plus que chaque texte biblique se termine pas des petits points, hein ? Il y a toujours "une suite au prochain épisode". » (E43.Gr8p. 3,32-4,15, c'est moi qui souligne)

Paul exprime clairement la double tension qu'il lui faut régulièrement gérer. D'une part, entre son souci d'assurer le cadre instaurant le groupe

¹ Nous avons vu les questions d'ajustement de sa place que peut poser à quelqu'un comme Étienne son statut de théologien et de jésuite, dans la relation aux personnes de la précarité. Voir *supra*, Fichier 1, Chap. III, 2b, *Une lecture vivante : un partage qui fait croître / Des liens qui se tissent, des relations qui se travaillent*, p. 286-295 (292-293). On notera, dans ce même sous-chapitre, que la question de trouver sa place et de veiller à celle de l'autre se pose pour des participants d'autres groupes (par exemple, dans le Gr1c, le Gr5p).

comme espace de dialogue avec le texte et entre lecteurs, et son désir de se situer comme membre à part entière du groupe, s'exprimant comme tel ; d'autre part, entre l'engagement personnel dans sa parole et le risque que celle-ci ne soit perçue comme parole d'Autorité. Entre ces deux postures - celle du Gardien du cadre (qu'il assume) / celle du représentant du Magistère (à laquelle il entend échapper), il choisit une voie médiane : n'exprimer son propre point de vue ni en introduction, ni en conclusion, éviter d'orienter d'entrée de jeu l'interprétation, éviter d'assurer le mot de la fin, le mot Fin ! La façon dont il se réfère au texte biblique et à « ses points de suspension » replace le texte dans sa fonction de 1^{er} Tiers médiateur du dialogue entre lecteurs et de guide pour un chemin à poursuivre.

Poser et maintenir le principe d'*ouverture à l'Altérité*, à la pluralité des voix et des voies d'intelligence que sollicite une réserve inépuisable de sens, est la fonction essentielle du « Pacte de lecture ». Nous en avons souligné l'importance face aux tentations fondamentalistes (doctrinaire ou scripturaire) d'univocité du sens. Mais il ne suffit pas de poser des principes théoriques.

Dans un contexte de fragilisation sociétale des Institutions et du rapport à l'institué, et à l'échelle du microcosme groupe-biblique, les ébranlements des *garants métasociaux* et *métapsychiques* peuvent se manifester à tout moment.

René Kaës résume les effets de ces ébranlements en trois types de troubles¹ :

¹ KAËS René, *Les théories psychanalytiques du groupe*, Paris, PUF (Que sais-Je ? Repères), 2009, Introduction p. 3-14 (3-4).

1. Le trouble dans les étayages de la pulsion et dans le pacte des renoncements pulsionnels partiels, nécessaires à la vie en commun. C'est ici l'*alliance fondatrice*, le Tiers civilisationnel posant l'ordre humain, la Loi de non-violence, qui est en jeu. Dans les groupes fréquentés, il est rare que quelqu'un sorte brusquement de ses gonds. Cela peut arriver. Cela est arrivé dans l'un des groupes de personnes de la précarité (Gr6c) soudain confronté à l'explosion de violence (verbale) de l'une d'entre elles, un « allié » la prenant alors à part du groupe, tandis que l'animatrice réintroduit une parole apaisante dans le cercle : de nécessaires coveilleurs.

2. Le trouble dans les identifications et dans les systèmes de liens : « Ils s'expriment dans les défaillances des contrats intersubjectifs sur lesquels reposent les garants de l'espace où le *Je* peut advenir et s'historiser dans une appartenance à un Nous. » Dans les groupes étudiés, le *cadre institué* (incluant le « Pacte de lecture *partagée* ») est le Tiers jouant le rôle de garant. Il peut toujours se manifester dans le groupe des besoins individuels d'affirmation autoritaire de soi, de son savoir, et autres luttes (et duels) pour la reconnaissance, face auxquels il revient à l'animateur-régulateur d'assurer la circulation de la parole entre tous, dans une écoute réciproque. Mais peut se relever un faux consensus sur ce *Gardien du cadre*. Dans l'histoire du groupe de M. Bellet (Gr1c), une personne tendant à se poser en rival, avec une tout autre conception de la vocation du groupe, dut finalement être évacuée par les autres membres - *coveilleurs*. Si défaillance du cadre institué il y a, elle tient plutôt, dans les groupes observés, à une forme de trahison de la part de l'animateur de son propre discours intentionnel : elle

consiste en un glissement subreptice de son rôle de Gardien du cadre vers celui d'un Enseignant transmetteur d'un savoir faisant autorité. Cette fois encore, des *coveilleurs* sont nécessaires : capables de maintenir le principe de la pluralité des voix dans le groupe et des voies d'intelligence du texte, en s'investissant eux-mêmes dans l'espace de partage des ressources et compétences et des lectures possibles.

3. Trouble, enfin, dans les certitudes et dans les systèmes de représentations partagées : il est « le symptôme parmi les plus intenses, dit Kaës, du malaise dans le travail du sens et de l'interprétation ». C'est plus particulièrement à ce dernier type de trouble que les animateurs de groupes bibliques peuvent être confrontés. Il tient à un déficit d'appropriation du *Pacte Tiers, sur sa face herméneutique*. Le malaise dans le travail d'interprétation nécessaire à l'élaboration du sens se manifeste chez des personnes dont la foi s'est ancrée dans la croyance en la stricte vérité historique et scripturaire des textes bibliques. Telle jeune fille (17 ans) exprimant son désarroi de comprendre que la vie d'Abraham racontée dans la Genèse relève du légendaire (exemple rapporté par Claire, Gr4c, qui lui ménagea un entretien). Tel couple âgé, qui jusqu'alors n'avait jamais osé penser que l'histoire biblique de la création du premier couple humain relevait du mythe, et se sentit enfin libéré (exemple rapporté par Paul, Gr8p). Personnes choquées que l'on ose conter des récits évangéliques avec d'autres mots que ceux qui sont écrits (maints exemples rapportés par les conteuses, dans le cadre de leurs « racontées » publiques). Participant déstabilisé par des questions de traduction et de contextualité, tenant (Chouraqui en main) à ce

que le titre de *Seigneur* attribué au Christ (*Kupios*) soit l'équivalent du Nom imprononçable (YHWH) lu comme Adonaï/Seigneur (exemple personnellement observé, dans le Gr5p).

Indépendamment de ces trois types de trouble, d'intenses émotions peuvent surgir au dépourvu, l'animateur devant alors gérer la sienne et les réactions dans groupe :

« J'avais fait tout un cycle "Du *shéol* à la résurrection" et... après deux ou trois séances une personne qui participait bien au groupe, d'un seul coup s'effondre en larmes et... est en train de... elle revivait le suicide de sa petite sœur, il y avait trente ans ou quelque chose comme ça. Ce que le texte évoquait avait réveillé ça, touché ça. Je dirais, c'est une très bonne chose : si on lit la Bible pour des choses qui ne nous touchent pas ça n'a pas beaucoup d'intérêt, pour moi. Ceci dit, ça avait déclenché quelque chose et du coup, d'un seul coup, une dynamique de groupe complètement spéciale à gérer, parce quand il se passe quelque chose comme ça, [...] vous avez les gens qui disent "mais moi je suis venu pour étudier tel chapitre et pas pour..." et donc là si vous vous avez eu telle ou telle question de suicide dans votre famille ou de rapport à la mort problématique, vous avez à gérer d'un seul coup votre propre émotion, celle de la personne, celle du groupe qui est différenciée. » (Paul, E43.Gr8p. 4,8-11 ; 4,13-17.20-25)

Les textes bibliques viennent toucher le lecteur dans des dimensions affectives, imaginaires, spirituelles et existentielles profondes. Ce qui peut se passer pour l'un ou l'autre et par ricochet dans au sein du groupe requiert de la part de l'animateur une posture paradoxale faite de *maîtrise* du cadre institué, de *démaîtrise* (lâcher prise) laissant place à l'imprévu, et de *responsabilité* à l'égard des personnes et du groupe tout entier. Elle met en

jeu sa personne (son propre rapport à l'autorité et ses vulnérabilités), mais il n'est pas seul, il n'est pas le seul concerné par ce défi.

L'institué sur lequel il peut prendre appui est le garant de l'espace relationnel où un Nous solidaire peut se construire entre tous les acteurs en présence, s'entre-éduquant. Si l'imprévu est le plus souvent surprise heureuse, cette épiphanie, tout comme l'issue positive des déstabilisations, conflits intimes ou interpersonnels, dépendent de l'appropriation collective du cadre institué. Le climat relationnel favorisant l'avènement du meilleur ne va pas non plus sans une disposition intérieure et un travail sur soi où chacun devient un *s'éduquant*.

- *Déontologie et coveillance. Une éthique du Serviteur et du Répondant*

Les animateurs des groupes bibliques étudiés expriment en des termes différents la conception qu'ils se font de leur rôle. Dans la « conversation » avec le texte et entre lecteurs qu'il vise à instaurer, Paul (Gr8p) conçoit le sien comme celui d'un « accompagnant », « un marchant avec », soucieux « de la santé spirituelle et morale » de ceux qu'il accompagne, attentif à ne pas brutalement déconstruire des certitudes dont d'aucun a besoin, sans pour autant renoncer à l'esprit critique dans l'intelligence de la foi. D'autres se disent désireux de se laisser instruire par les plus pauvres, les moins instruits, (Maryvonne, Gr6c ; Sr Do, Gr7c) ; de ménager les voies d'« une rencontre avec un texte » dans une « visitation réciproque » où chacun peut être transformé (Sophie, Gr5p) ; d'assurer « une méditation spirituelle partagée », ancrée dans les expériences humaines et la vie de foi de chacun (Maurice,

Gr1c) ; de favoriser la fructification des intelligences dans le dialogue avec les textes en leur portée prophétique et éthique (M., Gr3j). Certains se vivent avant tout comme un participant parmi les autres dans un don mutuel (Élise, Gr4c) ; à l'écoute d'une « Parole » qui ne prend sens que d'être reçue dans et par la communauté qu'elle engendre (Catherine, Cécile coanimatrices, Gr2c).

Rien dans ces accentuations différentes n'est radicalement exclusif. Rien non plus n'est irénique dans ces cheminements ouverts à des quêteurs de sens associés. Compte tenu des écueils, toujours possiblement surgissants, et des déstabilisations parties intégrantes des transformations, quelle déontologie *partagée* peut faire d'eux des coveilleurs ? Orientée par quel *bien commun*, avec lequel le « bien constitutif » (Charles Taylor) de chacun, du qui-je-suis, peut entrer en convergence dans une histoire de soi à poursuivre avec d'autres ?

De fait, cette déontologie demeure largement implicite dans les groupes étudiés. Elle n'en sous-tend pas moins leur vocation respective et les principes du « Pacte » de lecture, dans sa double dimension herméneutique et intersubjective. Elle peut aussi s'induire des meilleures pratiques en leurs effets. Si le texte biblique demeure le *guide* qui met en route ensemble, ce qui passe par sa médiation et se passe dans sa lecture partagée donne à vivre et à penser un *bien commun*.

Quel est-il ? Sinon la *capacité* de grandir chacun et ensemble en construisant un monde plus humain, solidaire et sensé. Le *bien commun* ainsi compris est de l'ordre du pari : la foi en un possible.

Pari éducatif s'il en est, et qui peut être relevé lorsque dans la relecture d'une culture transmise se forment des sujets autonomes, plus conscients de l'interdépendance qui les responsabilise à l'égard d'eux-mêmes et de l'autre, de ce qui les lie dans l'espace et le temps et oriente leur manière d'être et d'habiter le monde.

Une éthique du Serviteur.

Retour sur des figures du Maître, avec Kierkegaard et Catherine Chalier :

C'est dans la mesure où il prend lui-même appui sur le cadré institué que l'animateur peut trouver, et ajuster sans cesse, la posture suffisamment bonne, entre présence et distance, favorisant l'autonomisation personnelle de sujets lecteurs. C'est dans la mesure où il se met *au service* de l'appropriation collective d'un patrimoine culturel, *bien commun* dont il ouvre l'accès, que chacun peut prendre part à cette appropriation et découvrir que le texte, en l'interpelant singulièrement, l'invite à occuper sa place dans le concert des voix. « On est autorisé à prendre la parole... c'est pas l'animatrice, c'est le texte qui autorise » (disait Mylène, Gr5) ; « Elles sont humbles, elles sont comme elles sont, elles sont *au service* de la Parole » (disait Paule, Gr2c, à propos des *transmettrices*), « une Parole qui donne la parole » (disait Julien, Gr1c). Au bout du compte, ce sont les Écritures elles-mêmes qui *autorisent*. Ce qui à travers elles se donne à vivre et à comprendre est inobjectivable et en cela relève d'un intransmissible, au demeurant vital.

Dans ses *Miettes philosophiques*, Kierkegaard poursuit la réflexion entreprise dans *Crainte et Tremblement*. Il y argumente, contre Hegel, l'idée

du caractère radicalement non-objectivable de la foi. Il va mettre en perspective deux figures du Maître, Socrate et Jésus, deux conceptions de la relation Maître-disciple, deux conceptions du temps.

À la question posée par Platon dans *Ménon*, « la Vérité peut-elle être enseignée par un Maître ? », Socrate répondait : tout l'art du Maître est de faire accoucher le disciple d'une Vérité éternelle que tout homme, fût-il esclave, porte en lui. La maïeutique socratique se fonde sur une théorie de la réminiscence : l'âme avant de s'incarner connaissait toute vérité, le Maître n'est que « l'occasion » pour le disciple de s'en souvenir¹. Au modèle socratique du Maître, Kierkegaard oppose celui du Christ : ici, c'est le Maître qui révèle la Vérité à celui qui l'ignorait. Non seulement il n'est pas pour le disciple l'occasion de découvrir la vérité sise en lui-même de toute éternité, mais Lui seul lui permet le passage de l'état de non-vérité à l'état de vérité, de l'état de non-liberté à l'état de liberté : dans la Rencontre avec le Maître, qui est Dieu, il *devient* un homme nouveau.

Dans le vocabulaire de Kierkegaard, *l'instant* de conversion est celui où l'éternité devient présente :

« [L'instant dont il s'agit] est d'une particulière nature. Certes il est bref et temporel, comme l'est toujours l'instant, passant comme lui et déjà chose passée dans l'instant d'après ; et cependant il est décisif et plein d'éternité. Donnons-lui un nom particulier : appelons-le plénitude du temps. [...] Tandis que tout le

¹ Tel n'est cependant pas le présupposé de tel participant du Gr8p (Armand) parlant d'une « maïeutique » où il découvre sa propre capacité de comprendre, dès lors qu'un Guide lui ouvre des voies de compréhension possibles de ce qui lui demeurait hermétique.

pathétique de la pensée grecque se concentre sur le souvenir, celui de notre hypothèse se concentre dans l'instant¹. »

Cette conception de l'*instant* de conversion rejoint celle de l'événement christique, révélation dans l'histoire d'une vérité qui n'est pas de l'ordre de l'histoire.

Qu'est-ce qui peut pousser Dieu à révéler sa Vérité, en tant que Maître, au disciple ? Sinon, répond Kierkegaard, l'amour du Maître pour le disciple, l'amour de Dieu pour l'homme. Et la seule manière d'établir « un point d'unité où la compréhension dans l'amour domine en vérité² » est pour le Maître de se faire *serviteur* :

« Voici donc le dieu sur la terre, égal au dernier des derniers par l'omnipissance de son amour. [...] La forme de serviteur n'en était pas une d'emprunt, c'est pourquoi le dieu doit tout souffrir, tout subir, la faim au désert, la soif dans les supplices, l'abandon dans la mort³. »

À ce titre, le Maître Jésus peut devenir un modèle pour l'animateur *au service* de ses frères, et pour tout lecteur (croyant ou non) dans sa relation à l'autre, comme lui agissant et souffrant, l'étranger reconnu comme proche (cf. Marguerite et Benoît, Gr8p, à propos de la rencontre de Jésus avec la Syro-phénicienne).

¹ KIERKEGAARD Søren, *Les Miettes philosophiques* (1844), trad. fr. Knud Ferlov et Jean-Jacques Gateau, Paris, Gallimard, 1948, p. 53.

² *Ibid.*, p. 64.

³ *Ibid.*, p. 69.

Interrogeant en philosophe les « ressources chrétiennes, mais sans y entrer par la foi¹ », François Jullien note que les textes néotestamentaires, particulièrement l'évangile de Jean, donnent à connaître un *Je* absolu faisant irruption dans l'histoire. S'y donne aussi à percevoir, dans les récits en 3^{ème} personne le caractère performatif de l'événement où du nouveau survient (*egeneto*, il advint). Mais pas seulement.

Les récits évangéliques mettent en scène la pédagogie très particulière de Jésus. L'une des leçons les plus *magistrales* est sans doute la scène du lavement des pieds (Jn 13) où le Maître, renversant scandaleusement l'ordre social et du même coup les représentations de Celui que ses disciples nomment « Maître et Seigneur », se fait leur *serviteur*. C'est avec ses mains, son corps, ses paroles, en touchant physiquement ses disciples un à un (Judas compris), que Rabbi Jésus les instruit et les appelle à se faire à leur tour *serviteurs* de Dieu dans le plus humble service les uns aux autres. Si un tel enseignement peut, comme dit Jullien, faire advenir du nouveau dans la pensée, ouvrir « des possibles de l'esprit² », il ne se comprend en profondeur qu'éprouvé dans la chair sensible, par cette voie que les Pères de l'Église nommaient « intelligence du cœur » et que l'intelligence du géomètre ne connaît pas, dirait Pascal : la voie de l'amour.

À propos de la femme adultère (« Que celui qui n'a jamais péché lui jette la première pierre » Jn 8,7) : « Ça, c'est du littéral ! Du littéral à la manière

¹ Selon le titre et le sous-titre de JULLIEN François, *Ressources chrétiennes. Mais sans y entrer par la foi*, Paris, L'Herne, 2018.

² JULLIEN François, *Ressources chrétiennes*, *op. cit.*, p. 7.

de Dieu ! », disait Jean (Gr5). Pédagogie de Dieu, pédagogie de l'Écriture elle-même, a contrario du littéralisme. Pédagogie, inscrite au cœur d'une intrigue où l'acteur Jésus prend son interlocuteur au pied de la lettre de ses certitudes, de sa fausse bonne conscience, ou de ses peurs (cf. la parabole des talents) pour le déplacer. Tantôt le rejoignant là où il en est pour le conduire vers un Ailleurs ; tantôt répondant depuis cette réalité autre où il se situe (« mon royaume n'est pas de ce monde ») et où il invite à le rejoindre. « Jésus, c'est *le* Maître, dit Sybil, Gr1c, il ouvre la voie » ; « Évangile-projecteur », disait Séraphine (Gr6c), Évangile-Phare.

Dans la tradition juive, le Gardien du phare (l'Alliance) est Moïse : modèle du *prophète* médiateur d'une Parole Autre dont il est aussi le témoin, celui qui instruit par sa vie même, dans un récit donné à interpréter au fil des générations par chaque lecteur. Dans sa dimension spirituelle, ce travail d'interprétation concerne le « soi », dit Catherine Chalié, la personne, le sens de son existence. Or dans la modernité, une dissociation s'est opérée entre le savoir, relevant du *logos* rationnel, et le spirituel :

« Vouloir transmettre autre chose, s'attarder à enseigner une façon de lire qui ne dissocierait pas le Livre et le soi des lecteurs, paraîtrait, dans cette optique, une intolérable offense à la liberté de penser et de raisonner. [...] Que le savoir soit un des plus grands biens à cultiver et à transmettre, qu'il ouvre les chemins de l'émancipation à ceux qui sont opprimés et ploient sous le joug de puissances obscures, ne fait pas de doute. [...] Mais doit-on pour autant estimer que le savoir constitue, désormais, le plus haut accomplissement de l'humain et que la spiritualité trouve en lui seul sa vérité ?¹ »

¹ CHALIER Catherine, *Transmettre de génération en génération*, Paris, Buchet-Chastel, 2008, p. 91 ; 93-94.

Il y a du *transmissible* (des savoirs, des savoir-faire, l'art de lire, de penser, de questionner). Il y a de l'*insu* en nous et dans nos liens, un obscurcissement profond qui porte en lui une destructivité possible de l'humain. Et il y a aussi, dit C. Chalier, un *intransmissible*, qui n'est pas un objet de savoir : l'*amour*, le *pardon*, l'*espérance*.

De cet intransmissible *bien*, parmi les plus précieux et nécessaires, il est possible de témoigner. Il relève d'un *immémorial* qui « selon les pensées issues de la Bible donne au "soi" qui en témoigne son unicité et son élan vers l'avenir¹ ».

Ainsi se lève cette autre figure du Maître : le *témoin de l'immémorial*. Celui qui devient par toute sa personne, en son unicité même, un « signe pour autrui » (C. Chalier emprunte cette expression à Levinas) :

« Dans le cas de l'immémorial, le véritable témoin ignore ce fait, si surprenant, qu'il est devenu - lui-même - pur "signe" donné à autrui. La réflexion sur les actes de transmission trouve là son point d'excellence et, en même temps, une limite indépassable. Au-delà, transmettre se confond avec vivre². »

Humilité du serviteur. Humilité du témoin de l'Immémorial, devenant signe pour autrui : souvenons-nous, dans l'un des groupes de personnes de la précarité, de ce témoin de l'inlassable pardon de Dieu, qui se reconnut dans le disciple que Jésus aimait : Judas, disait-il, au pied de la croix (exemple rapporté par Grégoire, Gr6c, déjà cité³).

¹ CHALIER Catherine, *Transmettre de génération en génération*, op. cit., p. 240.

² *Ibid.*, p. 241.

³ Voir *supra*, Fichier 1, Chap. III, 3b, *Micro-événements / À l'écoute de l'inattendu de l'autre*, p. 319-320.

« Vous êtes mes témoins » (Is 43,10) ; « Quiconque se rendra humble comme ce petit enfant sera le plus grand dans le royaume des cieux. » (Mt 18,4) « Tant pour les juifs que pour les chrétiens », commente C. Chaliier, le sens de ces versets est que « le témoin de l'Éternel est toujours plus petit que la parole qui le porte et qu'il porte¹ ». Cette parole prend chair et nom dans ce que chaque témoin a d'unique et d'irremplaçable. Elle le fortifie d'une espérance qui vient d'un appel excédant sa propre expérience des duretés de la vie et les souvenirs transmis d'une génération à l'autre. Elle éclaire ces derniers « en ce qu'ils ont de sombre, voire de terrible, d'une clarté fragile, mais d'une clarté qui, incompréhensiblement, est encore là » :

« Celle de l'immémorial alliance nouée entre les créatures et leur Créateur, entre la finitude humaine, psychique et corporelle, et l'Infini qui l'habite, secrètement, décisivement. Que le "soi" de l'un devienne "signe pour autrui", dans cette perspective, c'est donc aussi ce qui compte le plus, malgré ces aléas et ce poids du tragique. [...] C'est ce qui rend espoir à ceux à qui aucune raison d'espérer n'a été transmise, et qui sont souvent les plus jeunes². »

Une éthique du Répondant :

L'éthique du Répondant s'articule dans une éthique du Serviteur. Répondre à l'appel de l'autre, à son désir d'être plus, en l'épaulant. Pour soi-

¹ CHALIER Catherine, *Transmettre de génération en génération*, op. cit., p. 258.

² *Ibid.*, p. 260-261. Chaliier rappelle ce propos de LEVINAS, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* (La Haye, Nijhoff, 1974, p. 233) : « Témoigner de Dieu n'est pas un acte de croyance ; cela n'implique même ni de prononcer le mot "Dieu", ni d'en faire un thème de réflexion ou de spéculation théologique ; c'est devenir "signe" pour autrui. L'infini n'est pas devant son témoin, il passe en lui, ou plutôt, il est "déjà passé". Le soi qui en témoigne, pour l'autre, ne peut le retenir pour lui. Signe donné à l'autre de cette signification même, le "me voici" me signifie au nom de Dieu au service des hommes qui me regardent ; sans avoir rien à quoi m'identifier, sinon au son de ma voix ou à la figure de mon geste - au dire même. »

même et pour l'autre, *répondre de l'Infini/l'infini* mystère qui habite l'homme en sa finitude : ensemble garants de la promesse de devenir dont chacun est porteur, s'entraînant dans son accomplissement possible.

Une telle éthique s'ancre dans la foi-confiance en l'homme qui anime l'éducateur (croyant ou non). Des éducateurs spécialisés (Jean-Marie Petitclerc, Jacques Marpeau) le soulignent : c'est la *confiance* des personnes accompagnées qui fonde l'*autorité* de l'accompagnant. Ce dernier étaye le processus d'autonomisation responsable en offrant à l'accompagné l'appui de *confiance* dont il a besoin pour *se faire confiance* et *s'autoriser* à devenir *auteur* de sa vie (*auctoritas, auctor*). L'enjeu éthique pour les accompagnants est celui de la nécessaire « acceptation d'une part de "démaîtrise" afin que la personne puisse "échapper" aux captations dont elle peut être l'objet¹. »

Dans des groupes d'adultes, cette question se pose tout particulièrement pour les personnes fragilisées. Dans la relation à l'animateur, les risques (connus du psychanalyste) sont ceux du transfert et du contre-transfert². Les

¹ Dans l'article « Autorisation » de son vocabulaire, Marpeau précise la notion en ces termes : « L'autorisation désigne le processus par lequel une personne accède à la capacité de se situer comme sujet auteur de ses élaborations et de ses actes. Pour que l'individu accède à la capacité de "S'autoriser", il faut qu'il puisse faire l'expérience d'une place d'auteur des choix qui engagent ses actes et qui lui font le devoir d'en répondre. Réussir à S'autoriser requiert que la personne ait été autorisée à s'autoriser par un environnement éducatif capable de "désirer le désir" de l'enfant, du jeune ou de l'adulte accompagné. L'autorisation nécessite ainsi l'acceptation par l'environnement d'une part de "démaîtrise", afin que la personne puisse "échapper", aux captations dont elle peut être l'objet. » Cf. MARPEAU Jacques, *Le processus éducatif, op. cit.*, p. 343-344.

² « Le transfert désigne, en psychanalyse, le processus par lequel les désirs inconscients s'actualisent sur certains objets dans le cadre d'un certain type de relation établi avec eux et éminemment dans le cadre de la relation analytique. Il s'agit d'une répétition de prototypes infantiles vécue avec un sentiment d'actualité marqué. » Le contre-transfert désigne « l'ensemble des réactions inconscientes de l'analyste à la personne de l'analysé et plus

risques d'emprise sur les esprits sont majorés lorsque la figure de l'*animateur-référent* se double de la figure d'Autorité du représentant de l'Institution (pasteur, prêtre, religieuse) et/ou de celle du Fondateur du groupe - avec possiblement dans leur ombre les ambivalences inconscientes de l'ascendant, père ou mère (protecteur/dominateur).

« Elle me comprend, elle me gronde aussi, elle m'aide » ; « je savais qu'avec elle je pouvais retrouver la voie du Seigneur », disait Marianne (Gr7c) : dans le rôle de *tuteur de résilience* que l'animatrice assume parfois auprès de personnes de la précarité (de même en Gr6c) un juste positionnement s'impose. Il évite la prise d'ascendant sur l'autre en conjuguant le ferme appui de confiance et cette part de *démaîtrise* qui permet à l'accompagné d'entendre son propre désir d'être et d'y répondre. En ce cas particulier, son désir de restauration de sa relation à Dieu, avec qui l'accompagnatrice ne se confond pas, mais vers lequel, en tant que *témoin*, elle peut être « signe pour l'autre ». *Éthique du Répondant* (« Me voici ») qui, dans tous les cas, répond à l'appel d'une solitude, d'une détresse, et qui répond *de* l'espace laissé à la personne pour se construire en responsabilité, dans sa vie personnelle, comme au sein des associations qu'elle fréquente - et notamment au sein du groupe biblique.

Que cet environnement « groupe-biblique » soit à la fois individuellement soutenant et propice à une *reliance génératrice* (de développement individuel

particulièrement au transfert de celui-ci. [...] Freud y voit le résultat de "l'influence du malade sur les sentiments inconscients du médecin". » Cf. LAPLANCHE Jean, PONTALIS Jean-Bernard, *Vocabulaire de la psychanalyse, op. cit.*, p. 492 ; et 103.

et collectif) dépend avant tout de la qualité des relations humaines qui s’y instaurent.

Augustin Mutuale, en tant qu’éducateur et philosophe, lie étroitement son concept d’*éco-relationnalité*, qui dit à la fois l’autre-autrui et le monde, le Nous, la Cité que nous construisons avec d’autres, et une *éthique de la sollicitude* qui ajoute à l’éthique du *care* (prendre soin) la dynamique d’un *appel* : « la capacité substantielle de l’être humain est la capacité de répondre ». Répondre à l’autre, répondre de l’autre, répondre du monde reçu en héritage comme ressource pour penser celui que nous bâtissons aujourd’hui pour demain, répondre à et de ce qui fait sens (spirituellement, existentiellement) dans le fait de vivre et d’habiter le monde et ouvre l’horizon (la promesse) du possible¹.

Ce que je nomme *éthique du Répondant* rejoint l’*éthique de la sollicitude* ainsi comprise. Elle s’ancre dans les mêmes principes fondamentaux : le respect de la dignité intrinsèque de la personne humaine, la reconnaissance de son irréductible altérité et de ses ressources propres. Elle relève de la même dynamique d’appel, inscrite au cœur de la relation : « La relation comme

¹ MUTUALE Augustin, « La communauté éducative inclusive : écorelationnalité et sollicitude », *Éducation et bien commun, Cahiers de la chaire du Bien commun*, Paris, Institut catholique, n° 3 (2021), p. 163-175. A. Mutuale décline l’éthique de la sollicitude en trois dimensions : sollicitude de l’attachement affectif, dans la sphère privée ; sollicitude contractuelle, dans la sphère de la *polis*, qui reconnaît l’individu comme sujet de droits et de devoirs (cf. Axel Honneth) et qui engage une responsabilité éthico-politique et juridique ; sollicitude téléologique « que Kierkegaard situe dans le domaine éthico-religieux, que l’on peut dénommer celui du spirituel ou de l’existentiel » et qui engage une responsabilité à l’égard des générations à venir : « L’habitant existentiel, dit ce dernier, porte en lui le rêve fou d’un monde qui se fait la promesse de bâtir et de laisser en héritage. » (*Ibid.*, p. 170-172)

appel de l'autre, c'est répondre à l'injonction qui consiste à prendre un chemin de rencontre¹. »

Au sein d'une micro-organisation conçue comme communauté inclusive, l'éthique du Répondant conjugue l'éthique de la collaboration et de l'entraide où chacun se sent reconnu comme acteur d'un apprentissage mutuel et d'une cocréation ; l'éthique du souci de l'autre (le moins habile à prendre sa place, à s'exprimer) ; l'éthique du don gratuit qui devance la demande - don à l'autre de son écoute, de sa présence, don du temps où chacun chemine à son rythme ; et la reconnaissance-gratitude pour le reçu excédant la somme des apports individuels : une conscience nouvelle, une nouvelle intelligence collective, un être-ensemble nouveau.

L'éthique du Répondant répond collectivement des conditions d'instauration de relations humanisantes et de fructification des esprits : le cadre posé, instituant (qui met debout) le sujet, ses règles de prise de parole engageant le sujet (parler en « je ») et de dialogue (fondé sur l'écoute et le respect réciproque). Elle met l'accent sur la nécessaire *conscience critique* des risques d'aliénation des personnes et leur autonomie de pensée, et sur la part non moins nécessaire de *démaîtrise* laissant place à l'indéterminé qui fait la vitalité du groupe et sa fécondité créative.

L'éthique sous-tend et oriente les attitudes les uns envers les autres, qui s'éduquent et créent le climat relationnel où chacun peut oser sa parole. L'ensemencement mutuel et l'émergence du nouveau (en soi et dans

¹ MUTUALE Augustin, « La communauté éducative inclusive : écorelationnalité et sollicitude », *op. cit.*, p. 173.

l'écosystème du groupe) demandent une disposition intérieure qui elle aussi se travaille, s'auto-éduque.

- *Disposition intérieure pour un chemin de croissance*

Comme pour « éducation », *educare/educere* (nourrir/faire sortir), les jeux de mots étymologiques ont l'intérêt d'enrichir le sens. Le concept de *reliance génératrice* ne cesse de jouer sur *lier (ligare)* et *lire (legere)*, *relier, se sentir relié* et, dans un retour réflexif, *relire* ce qui *relie* : autant d'activités corrélées parties prenantes de la dynamique transformationnelle qu'il désigne - transformation de soi, déploiement du sens, transformation des relations au sein du groupe, élargissement de la conscience de ce qui relie les uns aux autres dans l'espace et le temps, transcende la communauté particulière et fonde l'humanité de l'homme.

Compte tenu du contexte où ce concept s'est élaboré (le groupe de lecture biblique), il est bon de se rappeler la double étymologie attribuée au mot *religion*. *Relegere* (de *legere, rassembler, parcourir, choisir*, et donc au figuré, *lire*) et *religare* (de *ligare, lier*) : Cicéron, citant la première (la religion étant à ses yeux œuvre d'intelligence et de distinction, par opposition à la superstition), Lactance défendant contre lui la seconde, saint Augustin¹, jouant sur l'une et l'autre (ce qui relie à Dieu, relecture de Dieu en soi, choix renouvelé de Dieu).

¹ CICÉRON, *De natura deorum*, 2,28, 71 ; LACTANCE, *Divinae institutiones*, IV, 28, 3-16 ; SAINT AUGUSTIN, notamment *La Cité de Dieu*, X, 3 ; à propos de la Loi « dont la finalité est la charité pure », *Confessions* XXI, xxv, 35, Œuvres I, Gallimard (Pléiade), p. 1084.

Si le religieux *relie* ce n'est pas, avons-nous dit dans les pas de Ricœur, sans la puissance d'*Éros*, facteur de liaison entre mortels et dans la relation Homme-Dieu. Le spirituel déborde les religions instituées qui en sont une expression particulière.

À cet égard, il est bon aussi de se rappeler le sens premier de *religio* en latin classique : *attention, scrupule, délicatesse, conscience*. Autant de manières d'être que requiert une *reliance génératrice* : prêter attention au texte avec délicatesse (le caresser, dit Marc-Alain Ouaknin), être attentif à l'autre en personne attentionnée, ajuster scrupuleusement sa place et sa parole en tant qu'animateur ou autre figure de référence dans le groupe, faire attention avec conscience à nos relations, veiller à laisser place en nous et dans l'*entre* nous à l'Inattendu qui s'invite dans « le murmure d'un fin silence » : comme il est dit au prophète Élie, sur le Mont Horeb, long peut être le chemin de sa rencontre. Sans fin est celui de sa connaissance. Et sans frontières, l'Esprit vibrant qui souffle dans l'*inter-* et le *trans-*subjectif.

Tout ce que nous avons dit précédemment de l'*hospitalité*, dans la réversibilité des rôles d'hôte accueillant/accueilli, est sous le signe de l'ouverture - à l'autre-autrui, à ce qui survient. L'*hospitalité* est en elle-même chemin de *trans-*formation, de croissance et de rencontre, lorsque la disposition intérieure de chacun conjugue *attention* et *lâcher prise*, ouverture et prise de risque en confiance, dans l'*empathie* et l'*écoute en résonance*.

L'attention revisitée :

Question ancienne dans l'histoire de la philosophie, *l'attention* y prit deux formes différentes. Liée (des stoïciens à Descartes et dans la tradition rationaliste) à la volonté, elle-même associée au jugement, elle est comprise comme l'effort renouvelé de concentration de la pensée sur son objet, qu'impose la distraction inhérente à l'homme. L'attention, liée cette fois à l'attente, est comprise (de saint Augustin à Simone Weil) comme une disponibilité réceptive qui consiste « à suspendre sa pensée, à la laisser disponible, vide et pénétrable à l'objet¹ », l'esprit tourné, sans expectative particulière, vers ce qui advient. Dans la veine mystique, l'attention est attente de Dieu.

L'approche phénoménologique de Natalie Depraz tend à dépasser ce clivage en croisant les apports de son enquête sur la « prière de cœur » dans l'Église d'Orient, de sa propre expérience de la méditation bouddhiste et, d'autre part, ceux des sciences modernes, cognitives et neurologiques². Ce faisant, elle discerne une activité attentionnelle en trois mouvements : *suspension ; redirection de l'attention ; lâcher prise, alias réceptivité*. Husserl les avait notés, mais laissés dispersés. Or cette dynamique est constitutive d'un seul et même processus : le *devenir conscient, plus conscient*.

¹ WEIL Simone, *Attente de Dieu* (1942), Paris, Fayard (Les auteurs classiques), 1966, p. 92-103.

² DEPRAZ Natalie, *Le Corps glorieux. Phénoménologie pratique de la Philocalie des Pères du désert et des Pères de l'Église*, Bruxelles, Bibliothèque philosophique de Louvain, 2008 ; *Attention et vigilance. À la croisée de la phénoménologie et des sciences cognitives*, Paris, PUF (Épithémée), 2014.

L'expérience de nos témoins, dans le cadre des rencontres de leur groupe biblique, montre l'imbrication de ces mouvements. Évacuation-suspension des préoccupations extérieures (1) pour se centrer sur ce qui est à vivre là (2), s'y rendre « présent » ; lâcher prise, dans une disponibilité (3) « sans attente particulière » (disait Paule). Décrochage-suspension des préconstruits (1) pour une lecture à nouveaux frais (2), ouverture réceptive (3) à l'autre, à la « surprise » de sa compréhension qui me déplace et me fait voir le texte autrement, au bénéfice d'un « élargissement », « approfondissement » du sens où chacun se retrouve changé.

Le processus du devenir conscient, plus conscients les uns des autres, dit N. Depraz, est une « augmentation d'être ». Il oblige à déployer toutes les dimensions de l'attention : sur le versant cognitif de l'attention redirectionnelle, sa composante temporelle ; sur le versant d'ouverture réceptive, sa composante affective ; sur son versant relationnel impliquant autrui, sa composante éthique¹. Son concept de *vigilance* prend sens dans cette dynamique complexe où se donne à voir la plasticité de l'attention : « Je l'introduis, dit-elle, pour faire droit à cette dynamique attentionnelle inextricablement cognitive et éthique, elle-même soutenue par sa double teneur temporelle et affective². »

¹ Dans un contexte multi-médiatique qui condamnerait notre société à un déficit attentionnel pathologique et à la dissipation permanente, ce sont précisément les enjeux éthiques de l'attention (aux autres et à notre environnement naturel) qu'Yves CITTON s'attache à montrer, parlant d'une *écologie* de l'attention comme d'une *écologie*. Cf. *Pour une écologie de l'attention*, Paris, Points (Essais), 2014.

² DEPRAZ Natalie, *Attention et vigilance*, *op. cit.*, p. 47.

La confiance, l'empathie, l'écoute en résonance :

De la suspension à la réorientation-conversion du regard, du lâcher au laisser venir dans une ouverture réceptive, s'éprouvent des passages par le vide (une perte) et de possibles résistances. Apprendre à discerner ces dernières fait partie du travail intérieur : tentation de combler immédiatement les silences, ou de tenir (et s'en tenir à) ce que l'on sait déjà, de projeter sur le texte ses propres catégories. Il n'est de déplacement possible sans un *lâcher prise en confiance* : lever le pied et avancer, marcher suppose de faire confiance au sol qui me porte, dit Marc Hunyadi. Sa philosophie sociale fait de la confiance le cœur de notre rapport au monde, rapports marchands compris¹. Il n'est de découverte possible sans ouverture à l'inconnu avec le pari de confiance qu'elle suppose (« Quitte... va vers le pays que je te dirai », Gn12,1). Ni sans le deuil du Tout-savoir, Tout-pouvoir, Tout maîtrisable : « lâcher prise et faire confiance aux ressources créatives du groupe » (disait Sophie, en tant qu'animatrice).

Voyage intérieur, voyage transformateur avec d'autres, où les changements s'opèrent au cœur des relations sur les composantes à la fois cognitive, affective et éthique de l'attention. C'est ici que *l'empathie* entre en jeu.

Pour le psychiatre et psychologue Serge Tisseron, *l'empathie* est « au cœur du jeu social² », sachant que l'humain est autant capable de l'éprouver et de

¹ Cf. HUNYADI Marc, *Au commencement est la confiance*, Latresne, Le bord de l'eau, 2020. Marc Hunyadi est professeur de philosophie sociale et morale à l'Université Catholique de Louvain-la-Neuve.

² Cf. TISSERON Serge, *L'empathie au cœur du jeu social*, Malakoff, Armand Colin, 2010.

l'exprimer que d'en priver l'autre. Il la distingue de la *sympathie* où se partagent émotions et valeurs, et de la *compassion*, sensible à la souffrance de la victime et qui porte à la secourir, mais fait peu de place à la réciprocité. Il fait de l'empathie une dynamique à trois niveaux : à la base, l'*identification* qui consiste à comprendre le point de vue de l'autre (*empathie cognitive*) et ce qu'il ressent (*empathie émotionnelle*) ; elle peut s'éprouver pour un personnage de roman (ou biblique) et lorsqu'il s'agit d'une personne, celle-ci peut ne pas s'en apercevoir, l'empathie peut être unilatérale. Le deuxième niveau est celui de la *reconnaissance mutuelle* où chacun reconnaît à l'autre le droit de s'identifier à lui, de comprendre ce qu'il comprend et de ressentir ce qu'il ressent. Tisseron décrit le troisième niveau comme celui de l'*intersubjectivité* : il consiste, dit-il, « à reconnaître à l'autre la possibilité de m'éclairer sur des parties de moi-même que j'ignore¹ ».

Dans le groupe biblique, l'empathie vectrice de la connaissance de soi (via le texte, le récit, ses situations et personnages) et de connaissance de l'autre (à travers ce qu'il dit) est aussi le vecteur d'une reconnaissance mutuelle de 2^{ème} et 3^{ème} degré : la façon dont l'autre à la fois me comprend et m'éclaire sur moi-même fait partie des dons qu'il me fait. Pourvu que j'accepte de recevoir de lui. De l'*ouverture réceptive* (intellectuelle et affective) réciproque émerge cet excédent de sens qui est accroissement d'être : soi plus

¹ TISSERON Serge, BASS Henri-Pierre, « L'empathie au cœur du jeu social », *Le Journal des psychologues*, n° 286 (2011/3), p. 223, § 14, mis en ligne sur cairn.info le 01/05.2011, <https://doi.org/10.3917/jdp.286.0020>.

vaste, conscience élargie des interdépendances, sentiment d'appartenance nouveau.

L'écoute en résonance (partie intégrante de *la relation de résonance* d'Hartmut Rosa) est à la fois un *aller vers* l'autre, une capacité de répondre à l'autre et de répondre *des* liens qui se tissent dans les *résonances* et *dissonances* entre les uns et les autres, c'est-à-dire répondre de ce bien commun : la qualité du monde relationnel que l'on bâtit.

Mais sur le versant relationnel de l'attention-vigilance génératrice d'une augmentation d'être, il faut faire droit à une *autre écoute*. Celle qui, dans la mise en résonance des esprits, entend « vibrer » une énergie spirituelle vitale, liant, aux racines de leur être de chair et d'esprit, les êtres relationnels singuliers en une in-finie *reliance*.

Levain dans la pâte humaine, c'est ce « souffle », cet « oxygène » qui, au sortir de la rencontre du groupe, donne de se sentir à la fois « nourri » et « léger », habité d'une « joie » profonde, animé d'un nouvel élan de vie¹.

« *Petite* » *sagesse de l'incertitude* :

Lire la Bible en groupe est une aventure humaine, intellectuelle, affective et spirituelle, risquée... pour le meilleur, dont nous avons dit les possibles embûches. Elle oblige à naviguer, comme dit E. Morin, « entre des îlots de certitude dans un océan d'incertitude ». Les îlots de certitude qui la soutiennent (la foi, l'*agapè*, le pardon difficile et possible, l'espérance) sont en eux-mêmes un chemin. Elle requiert une *prudentia* alliant l'alerte face aux

¹ Voir *supra*, Fichier 1, Chap. III, 3d, *Un ressourcement, des forces neuves*, p. 337-340.

consensus impensés, la conscience de nos vulnérabilités, la confiance réciproque et la reconnaissance du don unique que me fait l'autre en sa singularité même.

Si, à la manière de Ricœur formulant sa « petite éthique » aristotélicienne, il faut se risquer à esquisser une « petite éthique » pour un chemin de croissance, je placerai cette sagesse sous le signe de l'incertitude, du donné, et de la veille coresponsable :

- S'attendre à l'inattendu, source du possible
- Me réjouir que l'autre me dérouté et que ses questions me désarment
- Savoir que les vraies questions sont inépuisables
- Que tous les savoirs du monde ne valent pas une once d'amour
- Que la bien-veillance est chemin d'in-quiétude mutuelle
- Et qu'il n'est de dons véritables, les uns aux autres, qu'inéchangeables
- Dans leur réception se révèle un don plus grand qui fait croître ensemble
- De cet avènement, la joie est donnée de surcroît.

Je m'arrête, symboliquement, à ces huit items, en mémoire des huit sauvés du déluge (Noé et les siens) ; des anciens baptistères (Latran, VI^e s.) sous le signe d'une nouvelle naissance (7 jours de la création + Jour 1 de la Résurrection) ; et de la *menorah* allumée soir après soir pendant les huit jours de la fête de Hanouka, victoire de la lumière sur les forces de l'ombre¹.

¹ La fête d'Hanouka (inauguration) célèbre la nouvelle consécration à Dieu du second Temple et la résistance de la spiritualité juive face à la volonté d'Antiochos IV (II^e s. avant notre ère) d'éradiquer toute trace du judaïsme (interdiction des rites religieux, destruction des rouleaux de la Torah saisis, profanation du Temple où il plaça une statue de Jupiter). Antiochos IV,

Octogonale pour une *reliance génératrice* d'une plus grande humanité, lorsque, tels des enfants jugés sur les épaules de ceux qui les précèdent, nous devenons ensemble témoins d'un *immémorial* où « L'ombre portée des morts anciens s'allonge loin dans l'avenir. » (Claude Vigée/J'ai vie¹)

Au moment où va s'achever ce parcours de relectures de témoignages d'expérience d'acteurs de groupes de lecture biblique, une ultime relecture s'impose : celui de mon propre parcours, en tant observatrice participante. Une chercheuse, non pas en position de surplomb, mais d'abord impliquée (intellectuellement et affectivement) dans la vie de ces groupes. L'élaboration progressive du concept de *reliance génératrice*, produit-produit d'un espace d'intelligence au croisement d'une pluralité d'approches disciplinaires, s'est certes nourrie de mes rencontres avec des auteurs. Mais l'expérience vécue avec des compagnons de route dans chacun de ces groupes fut souvent à la source des déplacements conceptuels auxquels oblige la compréhension des transformations. Ces dernières sont le fruit d'une *reliance génératrice* impliquant des *personnes* en relation : une histoire de rencontres humaines, une histoire d'événements, par définition imprévus.

incarnation de la violence du pouvoir politique et de l'idolâtrie, aurait inspiré, selon l'hypothèse de la critique historique, la figure de l'« abomination » dans le livre de Daniel.

¹ Selon le nom d'auteur que s'est donné Claude André Strauss, jouant ainsi sur les mots ; citation, extraite de *Un panier de houblon 2, L'arrachement*, Paris, Jean-Claude Lattès, 1995, « Envoi » p. 399 ; texte écrit peu après le saccage, le 28 août 1992, de cent quatre-vingt-treize tombes du cimetière juif de Herrlisheim, près de Colmar, Haute-Alsace (193, selon Claude Vigée, peut-être davantage).

V.3. Une chercheuse chemin faisant.

Le voyage intergroupe d'une observatrice participante et la genèse d'un concept

« Oh... regarde ! », me dit Claudia. Et moi qui n'ai rien vu, et ne vois toujours pas après qu'elle l'a nommée, la perruche émeraude nimbée de feuillages, derrière la fenêtre de son petit appartement de banlieue, j'ai reconnu dans les yeux de Claudia l'éclat d'un pays d'enfance. À cet instant me reviennent en mémoire les figues de Barbarie et autres petits cactus cachés dans la paille des colis envoyés par mon père, alors militaire au Maroc, et que nous plantions dans les creux d'un rocher, au fond du jardin de la grand-mère qui me gardait. L'Ailleurs acquit très tôt pour moi (j'avais quatre ans) une saveur de fruits inconnus, promesse d'éclosions assurément plus vivaces que les rares fleurs autorisées par l'ingrat climat cherbourgeois de mon enfance. J'ai souri à Claudia. Elle s'est sentie comprise dans un exil, son ex-île (la Guadeloupe), en un instant retrouvée. Qu'est-ce que la rencontre ? Un pont jeté entre deux mémoires ; une reconnaissance par-delà un fleuve qui sépare.

- *L'altérité des cultures et la rencontre singulière*

Mon père avait semé en moi les graines d'un désir de voyages qui, après un grand périple de neuf années en différentes latitudes africaines, me conduirait à des voyages dans le temps, enfouie dans les archives de congrégations religieuses. En déchiffrant patiemment les manuscrits, lettres et journaux de religieuses missionnaires, l'apprentie historienne que j'étais découvrait que l'on y rencontre des personnes. Faire entendre leur voix : à leur écoute, pouvait s'élaborer un pan de l'histoire des femmes et des

représentations de l'Autre chez des européennes expatriées, témoins laissés pour compte, auteurs sans qualité d'une histoire qui nous façonne encore. De l'archive à la rencontre en face à face, écouter les récits de soi des témoins de mon enquête, être lecteur-écoutant est du même ordre - la distance historique en moins, le moment d'interaction intersubjective en plus, l'écart entre des mondes intérieurs aussi palpable, les résonances empathiques aussi vibrantes.

Mais l'immersion dans des groupes bibliques fut pour moi sans comparaison. Dans trois des groupes de référence, cette expérience précéda de plusieurs années (cinq à six ans) mon travail de thèse. Elle fut à la source de l'intuition première : la *reliance génératrice*, au départ un simple jeu de mots (relation, alliance, rencontre) dont les potentialités restaient à sonder. Au moment où je relis mon journal de recherche, glanant dans ses circonvolutions les traces de la genèse d'un concept, je note les désarrois, les colères parfois, les émotions délicieuses aussi, où il a pris corps et continue à me questionner.

« Toute relation, dit Augustin Mutuale, est soit reconnaissance du pouvoir de l'autre sur moi [oui, il m'affecte], soit reconnaissance de mon pouvoir sur lui [je l'affecte], soit encore une interaction entre deux pouvoirs [une affectation mutuelle]. Est-ce qu'une relation peut être indépendante de cette interaction¹ ? » Non, en effet. Mais dans la reconnaissance du pouvoir qu'a l'autre de m'affecter, il peut être donné d'éprouver ce qui nous sépare irrémédiablement - parce que l'histoire n'est pas réversible, parce que la

¹ MUTUALE Augustin, *De la relation en éducation*, op. cit., p. 197.

relation interroge un vivre-ensemble et qu'il peut se faire que l'autre aborde cette question depuis une autre rive que la mienne.

Le choc, unilatéral, eut lieu pour moi dans le groupe juif. Nous travaillions l'épisode de Genèse 14 : la guerre des quatre rois (autant dire la guerre mondiale) dont Éliane Amado Levy-Valensi fit la onzième épreuve d'Abraham. Récit où pour la première fois le mot *Hébreu* apparaît dans la Bible : « Ils prirent aussi Lot et ses biens [...]. Un rescapé vint informer Abram l'Hébreu [...]. » (Gn 14, 12.13) Et soudain, je comprends : l'Hébreu n'est pas seulement celui qui traverse les frontières culturelles (*abar*, traverser), mais celui qui se porte au secours de son frère. Faisant le lien avec ce que je crois comprendre de la pensée juive, je dis : « La vérité n'est pas devant comme l'objet d'une quête, elle est dans un faire » (l'action pour l'autre). L'animatrice saisit la balle au bond, et me voici de nouveau déplacée, non seulement par une stratégie de sens dont je n'ai pas encore l'habitude, mais par le point de vue où l'autre se place et qui le concerne de haute et intime mémoire. Rachi, précisa-t-elle, rapproche *nissayôn* (épreuve) de *nes* (étendard, signe) : c'est du *faire signe* qu'il s'agit, *être signe* pour les autres : le peuple élu, s'il demeure fidèle dans l'épreuve, sera un signe pour les nations - « Voici que je lève la main vers les nations/ que je dresse un signal pour les peuples » (Is 49,22) ; « Élevez un signal pour les peuples. » (Is 62,10)

Je mesure à cet instant le « poids » de la responsabilité dont parlait Cathy. Je mesure ce qui nous sépare, irréductiblement, d'un côté, ceux avec qui je chemine, fils et filles de rescapés de la Shoah, parfois eux-mêmes anciens enfants sauvés, et moi de l'autre, seule chrétienne dans ce groupe, placés sur

les deux rives du fleuve de l'histoire qui nous sépare et nous relie dans une conscience comparable d'un devoir de mémoire où nous ne sommes pas interchangeable.

S'il est *une reliance qui fait grandir*, elle passe par cette épreuve de conscience : fils ou fille d'une histoire dont nous ne sommes pas responsables, quel signe voulons-nous être pour autrui, ici, maintenant, et pour demain ? Elle réside avant tout dans l'écoute de l'autre, de l'expérience d'où il parle, insubstituable : si du *commun* peut se déployer (en l'occurrence une éthique partageable), c'est dans cet *écart fécond* de l'écoute en résonance.

François Jullien, conjugué avec Hartmut Rosa, m'a aidée à penser cet *écart* - entre cultures, entre modes de pensée, entre personnes - où une compréhension mutuelle peut s'instaurer, où du commun (un universel évitant le communautarisme) peut se construire sans réduire l'autre au semblable dans un universalisme uniformisant¹, ni en faire l'exception laissée en marge. Ni, dans une vision totalisante et progressiste de l'histoire des manifestations de l'Esprit², faire de sa culture religieuse l'enfance (le judaïsme d'un point de

¹ Voir notamment à ce propos, JULLIEN François, *Il n'y a pas d'identité culturelle*, Paris, L'Herne, 2016. L'ouvrage fut écrit dans le contexte de la proche campagne présidentielle, où les attentats contre Charlie Hebdo et l'Hyper-Kasher alimentaient les débats sur la question de l'identité culturelle de la France et de sa défense contre la menace des communautarismes. Question traversant l'Europe entière, concernant le rapport des cultures entre elles en régime de mondialisation, et dont Jullien déplace les termes : « Or je crois qu'on se trompe ici de concepts : qu'il ne peut être question de *différences* isolant les cultures, mais d'*écarts* maintenant en regard, donc en tension, et promouvant entre eux du commun. Ni non plus d'identité, puisque le propre de la culture est de muter, et de se transformer, mais de fécondités ou ce que j'appellerai des *ressources*. » (p. 5, c'est lui qui souligne)

² Avouerai-je (l'ai-je mal lu ?) ma relative déception à la lecture du dernier livre de Michel SERRES, au demeurant brillant, *Relire le relié* (2019), Paris, Librairie Arthème-Fayard (Pluriel), 2021. J'ai le plus grand respect pour ce Credo posthume d'un penseur partagé entre

vue chrétien) ou le dévoiement (le catholicisme d'un point de vue protestant) d'une Vérité que ma propre religion donnerait *seule* à connaître dans sa plénitude. Accepter que l'autre me décentre de moi-même, accepter que les ressources de sa culture me déplacent et m'invitent à revisiter la mienne. La déstabilisation est bonne, qui fait quitter une posture en surplomb pour entrer dans un chemin de rencontre.

Si *reliance génératrice* il y a, elle procède, s'agissant des cultures religieuses, de la reconnaissance d'une Source *inappropriable* (le mystère divin) qui met en route les cheminants.

Écouter l'autre, sur la rive de l'expérience qui est la sienne, une culture d'expérience d'où il me parle et qui me déporte. Je me rappelle mon indignation muette à l'idée de travailler les Béatitudes (Mt 5,1-12) avec des personnes de la grande précarité. Bienheureux les pauvres ! J'appréhendais un commentaire pieux. Eh bien oui, ils savent ce qu'il en est de la vraie pauvreté (pas en esprit seulement), ils savent ce qu'il en est de la misère. Ils ont souligné en rouge et commenté, exemplifié toutes les « afflictions », « soif, faim », « insultes » et « persécutions ». Ils ont souligné en vert les

la foi et le doute et qui, sentant sa fin venir, tient à rendre au christianisme de son enfance ce que ce dernier lui a donné. Mais « l'axiale » que dessine, à la manière hégélienne, son histoire de l'esprit, faisant de l'Incarnation la *pierre de fûte* de cette vaste histoire, me met mal à l'aise. Aussi originale qu'elle soit, son interprétation de la visite des rois mages (cf. évangile selon Luc) où il fait converger toutes les œuvres de l'esprit à travers les siècles (mathématiques, science, littérature, spiritualités) vers cet accomplissement plénier, peut sans doute rejoindre le théologien chrétien. Mais sur le plan éthique, elle pose à mes yeux la question du statut de l'Autre dans cette vision christiano-centrée. Cette question est au cœur de ma propre réflexion, s'efforçant de puiser continument et sans les confondre aux ressources de lectures juives et chrétiennes de la Bible.

sources de bonheur qui sauvent. Et Marianne a raconté comment elle s'était promis de ne plus boire lors de la naissance de sa petite fille, et comment elle a tenu. Et Josy de raconter comment enfant elle avait volé le petit Jésus de la crèche dans l'église de sa paroisse, où elle n'était jamais allée à la messe (« je savais même pas qui c'était ce bébé ») ; comment elle a réussi à l'emporter et à le cacher quand elle fut placée en institution : « Ne le dites pas, ajoute-t-elle, mais je l'ai toujours ! Il m'a pas quittée. » Elle raconte avec tant de verve et d'humour que le groupe rit de bon cœur - « Soyez dans la joie et l'allégresse [...], c'est bien ainsi qu'on a persécuté les prophètes, vos devanciers. » (Mt, 5,12)

S'il est *une reliance qui fait grandir*, elle fut dans ce rire partagé pulvérisant tout préjugé, où des Maîtres de sagesse insoupçonnés, experts en humanité, se révèlent prophètes de la voie de vie.

- *Le Maître, la mort, la vie*

« Il ne me paraît pas exagéré de soutenir que Fernand Oury fut un maître et que, si nous ne sommes pas ses hommes liges, il nous a aidés à être davantage hommes. C'est à cette altitude que se situe notre hommage¹. »

Le Maître serait celui par qui nous reconnaissons avoir été aidés à être davantage homme ou femme, davantage humain. Je souscris volontiers à cette définition. J'interroge le comment. Il y a de l'intransmissible au cœur même de cette transmission, qui passe par la personne du Maître, par son incarnation singulière, et qui demeure en nous, comme une trace de feu, après qu'elle a disparu. Un intransmissible qui fait la mystérieuse autorité du Maître, témoin de ce qui le dépasse, et qui dans l'unicité de sa personne fait signe pour l'autre.

Quand j'entendis pour la première fois Claire, la conteuse, dire l'Annonce à Marie et sa rencontre, après une longue route solitaire, avec Élisabeth qui la prend dans ses bras (Lc 1), contre toute attente, j'ai senti mes larmes couler - tout un poids de discours marital aboli dans la fraîcheur d'une fontaine soudain désensablée. Le Maître est-il celui à qui l'on doit une libération ? Un éveilleur ? Le mystère est qu'il peut être reconnu comme tel par nombre de personnes à qui chacune doit d'être un peu plus elle-même et un peu plus capable d'embrasser l'humain dans sa profondeur d'ombre et de lumière.

Je dois cela à des auteurs, à de grandes œuvres (pas la Bible seulement) où se dit la *passion* de l'humain (au sens tragique et passionné) : Montaigne (*Essais* et voyages), Sophocle (*Antigone*, *Œdipe à Colonne*), *Les raisins de*

¹ RICOT Jacques, « Fernand Oury, un maître », dans MARTIN Lucien, MEIRIEU Philippe, PAIN Jacques (dir.), *La Pédagogie Institutionnelle de Fernand Oury*, op. cit., p. 33.

la colère de John Steinbeck, *L'Idiot* de Dostoïevski, relus pendant le premier confinement ; *L'éternité n'est pas de trop*, de François Cheng ; *L'homme rouge* de Svetlana Alexievitch ; de grands livres de la littérature yiddish - *Dans les bagnes du tsar* d'H. Leivick, *La charrue de feu* d'Eli Cherkhman - ou hébraïque, comme *Katerina* d'Aharon Appelfeld ; *L'évangile selon Yong Sheng* de Daï Sijie ; ou encore le récent *Là où tout se tait* (2021) de Jean Hatzfeld, consacré aux quelques « justes » chez qui l'amour de l'autre fut plus fort que la violence génocidaire. De ces livres-mondes, tissés au-dessus de l'abîme à qui ils donnent figure humaine. Inlassables compagnons de route.

Mais Maurice Bellet aura été le seul auteur avec qui j'ai cheminé au coude à coude, au fil de sept années, jusqu'à sa mort (le 5 avril 2018), à 95 ans. Je crois pouvoir dire qu'il fut mon Maître, et sans doute davantage par sa personne que par son œuvre dont je reconnais les fulgurances. Nous l'avons accompagné au cimetière du Montparnasse, sous le ciel bleu d'un printemps vif et clair. Vif éclair comme l'éclat de malice dans ses yeux bleus, quand il jouait au concours d'alexandrins improvisés avec Claude, lors du déjeuner prolongeant la rencontre du groupe biblique. J'étais allée le voir à l'hôpital, la veille de sa mort. Lui, tout entubé, moi l'oreille penchée vers sa bouche : « Ah... Chantal... je ne vous ai pas aidée... ». Dans ce souci de l'autre, jusqu'au dernier souffle, il fut mon Maître.

S'il est une *reliance qui fait croître*, elle se nomme (c'est ce à quoi Maurice Bellet m'a initiée) la voie de la tendresse. Rien là de mièvre. C'est de « la haute tendresse créatrice » qu'il s'agit :

« La mesure de la Voie est en l'être l'humain, homme et femme. / La demeure de la Voie est la genèse. / Elle est la grande bonté qui offre à tous un chemin. Non, il n'y a pas d'homme condamné. Au moment même où la hauteur de la tendresse suffoque quiconque l'aperçoit, la Voie de tendresse donne au plus apeuré l'espace ouvert devant lui où il peut vivre¹. »

Relisant le texte sublime, ci-après, je vois Maurice, cloué sur son lit d'hôpital, si fragile, si lumineux, si proche, il me semble, de Celui qui fut pour lui l'incarnation de cette haute tendresse :

« Ce pauvre petit Juif abandonné, perdu aux bords de l'Empire et qui s'éloigne, un peu plus à chaque génération, dans le lointain d'un monde dont les dernières traces s'effacent aujourd'hui... Ce Juif, pris aux querelles de son peuple, dont nous n'avons aucun écrit, aucune parole en sa propre langue.

Lui l'infirme.

Si je le dépouille de tout ce que la vénération, la croyance, le fanatisme, les intérêts, la politique ont bâti autour de son nom, que reste-t-il ?

Il reste : lui-même, identique à tout homme en sa pauvreté, qui ne s'aveugle plus dans la détresse, mais traverse et va vers l'élévation de la divine tendresse. Il reste ce que chacun connaît en lui-même, si son oreille demeure libre et si son regard est lavé de la tristesse ; il reste le souffle, la force de marcher soi-même en la Voie.

Car de lui, ce pauvre petit Juif trahi, vendu et supplicié, j'entends la parole, reprise, ruminée, amplifiée, trahie, méconnue, suppliciée : elle dit les premiers mots de la haute tendresse². »

Nous avons cheminé ensemble, le petit reste, un an encore après la mort de Maurice. Entre temps, Claude s'était éteint dans sa maison de soins palliatifs. Des mois durant, nous eûmes le sentiment que Maurice nous

¹ BELLET MAURICE, *La voie*, Paris Desclée de Brouwer, 2000, successivement, p. 176 ; 178 ; 182.

² *Ibid.*, p. 186-187.

inspirait de loin, jusqu'à ce que nous comprenions que nous ne ferions pas du Maurice Bellet sans Maurice Bellet. Telle fut la puissance, douce et rayonnante de ce Maître, d'ouvrir l'espace, la Voie, où de fortes personnalités pouvaient s'écouter et des sensibilités différentes s'ensemencer mutuellement. Un groupe vit - il naît, il mûrit, éclate et meurt. Des liens d'intense amitié demeurent, par-delà les heurts pardonnés.

S'il est une *reliance génératrice*, elle vibre de cette clarté fragile, étonnamment résistante et qui fait signe, signe de joie, dans la traversée des épreuves.

Autant Maurice était de vif argent, la pensée toujours en mouvement, autant Claire (Gr4c) incarnait la paix intérieure. Un recueillement semblait précéder la moindre de ses paroles. Chloé (fondatrice du groupe) la croisa un jour, marchant péniblement une canne à la main. Le lendemain, 21 mars 2019, le phare des conteurs/ses s'était éteint. Claire avait 76 ans. Moi qui m'étais toujours présentée comme l'hôte de passage, me voici enrôlée pour « éclairer » à mon tour les enjeux théologiques des textes... Je me découvrais plus solidairement engagée que je ne pensais. Peut-être bien que la *reliance génératrice* c'est cela aussi : l'accueil de ce à quoi l'on n'aspire pas, et auquel on répond.

Qu'est-ce qui a permis à ce groupe de rebondir et lui permettra, je pense, avec ou sans moi, de poursuivre son chemin ? Une charte des conteurs/ses avec son protocole de travail des textes, une coanimatrice reconnue qui a pris les choses en mains, les rencontres avec d'autres conteurs de l'association, la

demande extérieure à laquelle elles entendent répondre, la capacité de rire ensemble qui ne fut à aucun moment perdue.

S'il est une *reliance génératrice*, elle fait se lever le grain semé dans les joies et les deuils partagés, dans le pétilllement des intelligences et l'humour complice, clin d'œil d'un impossible qui advient : Isaac (« il a ri ») !

- *La dé-coïncidence d'où vient l'art... d'exister*

« Si dé-coïncider, c'est sortir de l'adéquation d'un "soi", de son adaptation en un monde, et cela par soi-même, c'est là ce que signifie exister. Ou si *ex-ister* c'est littéralement "se tenir hors", cela signifie d'abord hors de l'adéquation qui, se comblant, s'obstrue ; qui, se saturant, ne laisse plus advenir et s'inventer¹. »

J'en tombe d'accord avec François Jullien. Tel est bien le propre de la conscience de procéder d'une dés-adhérence du monde. Tel est bien l'écart de l'étonnement décollant des allant-de-soi qui met en route la pensée. C'est bien une dé-coïncidence, un dé-jointement du temps (dit Romano, en écho à Hamlet) qu'opère l'événement, source de possibles. C'est bien d'une disjonction faisant brèche dans les déterminations qu'émerge une liberté. Telle est la vocation de l'art de décaler pour faire émerger une autre réalité. Tel est le hiatus, opéré par les textes religieux, où l'*extra-ordinaire* surgit dans l'ordinaire (Ricoeur). Toute la force de la pédagogie de Jésus et de son langage parabolique est là. Et c'est bien l'écart d'une altérité radicale qui ouvre la voie d'une rencontre transformatrice entre des singuliers.

¹ JULLIEN François, *Dé-coïncidence d'où viennent l'art et l'existence*, Paris, Le Livre de poche (Biblio essais), 2017, p. 16-17.

Mais pourquoi Œdipe a-t-il les pieds percés ? Je ne dis pas comment (l'histoire le raconte), mais pourquoi, pour quoi ? Pourquoi Jacob/Israël est-il boiteux ? Certes le combat avec l'ange qui lui déboîte la hanche, mais pourquoi, pour quoi ? Pourquoi Moïse (comble pour un prophète) est-il bègue ? Pourquoi Jésus devait-il être transpercé ? Sinon, peut-être (ces récits autorisant à le penser) pour qu'en eux-mêmes, dans la faille éprouvée dans leur chair, ils ouvrent la voie d'une vérité qui ne serait pas (comble de l'illogisme) adéquation à la chose : une vérité dé-coïncidant de l'observable, du mesurable, de l'explicable. Il faut assurément se décaler du prêt-à-penser, du groupal, pour exister *singulièrement*. Exister dans la reconnaissance de nos failles... comme le lieu même de l'indéfini des possibles créateurs.

Dans le compagnonnage des groupes bibliques, tel fut pour moi le lieu d'un enchantement : l'infinie poésie des étranges vivants que nous sommes, les uns au regard des autres. Étonnants voyageurs habités par un Ailleurs qui prend chair et nom en chacun de leurs visages.

Personnes de la grande précarité, dont la non-coïncidence aux normes sociales est si durement éprouvée dans le tremblement des jours glacés qui laisse le passant indifférent à l'homme de la rue. Faille en soi-même où un signe perçu s'est élevé assez haut pour tirer de là, pour en être ressuscité. Simon (Gr7c), le musicien des rues, le poète « oui... mais... » qui voit autre chose, qui nous conduit à voir autre chose dans un texte. Claudia (Gr6c), entonnant, certains soirs dans le groupe, une hymne aux accents de *Negro spiritual*, une main sur le cœur, de l'autre rythmant, nous entraînant, cahin-caha, à reprendre le refrain. Faille au cœur d'une vie, par ailleurs de parfaite

réussite sociale (Agnès, Gr1c, deux enfants sur quatre atteints de maladie incurable). Faille où sourd une joie étonnamment plus profonde que la douleur et qui irradie...

S'il est une voie de haute tendresse qui fait grandir ensemble, c'est celle d'un *athanor* (aussi fort que *Thanatos*) où la chape de plomb et tout le tragique de nos vies se transmue en or le plus précieux : le don fait par chacun à l'autre d'être là, si vivant de sa propre vie, si génialement inventif, si décalé de toute conformité. S'il est une *reliance génératrice*, elle donne de goûter une poétique de la rencontre, dans le ravissement de l'autre si manifestement irremplaçable.

Avoir un lieu où il est possible pour chacun de se sentir *exister* ainsi, pleinement, n'est pas seulement un bonheur. Cela devient vital s'agissant de personnes qui n'ont ni l'accès ni la maîtrise des outils numériques de communication à distance. Le confinement nous aura donné la mesure de ces écarts-là, facteurs de précarisations accrues. Il aura donné la mesure de ce qui est vital pour l'homme : la présence les uns aux autres, la vie spirituelle, les liens humains et des sources culturelles où l'abreuver.

Dans les groupes où elles ont pu être organisées, les rencontres « en distanciel » ont montré que la présence les uns aux autres - voix et visages - était possible dans ce cadre. Qu'il est possible de créer un espace-temps propice au recueillement où s'entre-tenir autour d'une même source et se laisser habiter par un même souffle (où « Respirer au souffle des Écritures », dit Sophie). La limite de ces rencontres est d'évacuer l'informel et la

convivialité où les esprits se débrident, s'ensemencent autrement et, dans la suspension du faire ensemble, se livrent au pur plaisir d'être ensemble. En éprouver le manque, c'est en connaître le prix. Leur limite (qui m'est peut-être personnelle) est la perte des vibrations charnelles entre les uns et les autres, que seule la réelle *présence* donne de percevoir. La perte de cette *énergie spirituelle vitale* qui se reçoit les uns des autres, et que l'écran semble absorber.

Avant d'être un concept et le débordant, la *reliance génératrice* est une expérience à vivre. Une expérience d'*engendrement*, dans toute la dynamique et la densité incarnée du terme. Elle constitue pour chacun, dans le lieu où elle se vit, une expérience unique liant des singuliers au fil du temps. Dans ses dimensions existentielles, l'expérience de *reliance génératrice*, en tant que telle, n'est pas transférable.

D'un contexte à l'autre, si transférabilité il y a, elle concerne ses *conditions favorables*, c'est-à-dire aussi quelques clés d'*intelligibilité* de ce qui se joue dans le groupe institué.

Conclusion

LA RELIANCE GÉNÉRATRICE, UN CONCEPT TRANSFÉRABLE ?

Le concept de *reliance génératrice* articule étroitement l'enjeu d'une humanisation (devenir humain, plus humain) et celui d'une émancipation individuelle comprise comme autonomisation responsable, avec et pour d'autres. Il n'est pas séparable d'une éthique relationnelle. Il ne s'agit pas seulement de faire et se faire, mais de penser le sens de ce que nous faisons : ce que nous voulons *être* les uns envers les autres et ensemble, le monde humain que nous voulons bâtir. En tant que processus de transformation intégrant une nouvelle manière d'être, de penser et d'agir avec d'autres, la portée *paradigmatique* du concept de *reliance génératrice* rejoint le « changement de logique » dont parle le pape François dans son appel « reconstruire le pacte éducatif » pour une humanité plus fraternelle¹. Appel réitéré dans le contexte de la pandémie de la Covid 19, qui a permis de prendre la mesure du chemin à faire :

« La Covid a permis de reconnaître de manière globale que ce qui est en crise, c'est notre façon de percevoir la réalité et d'entrer en relation entre nous. [...] Éduquer est toujours un acte d'espérance qui invite à la coparticipation et à la transformation de la logique stérile et paralysante de l'indifférence en une logique différente, qui soit en mesure d'accueillir notre appartenance commune. Si les espaces éducatifs se conformaient aujourd'hui à la logique de la substitution et de la répétition et étaient incapables de générer et de montrer de nouveaux horizons dans lesquels l'hospitalité, la solidarité intergénérationnelle et la valeur de la transcendance fondent une nouvelle culture, ne serions-nous

¹ Cf. Message du pape François, le 12 septembre 2019, disponible sur <https://www.vatican.va> (« Message video du Saint-Père pour le lancement du Pacte éducatif »)

pas en train de manquer le rendez-vous avec ce moment historique ? [...] Notre avenir ne peut pas être la division, l'appauvrissement des facultés de pensée et d'imagination, d'écoute, de dialogue et de compréhension mutuelle. Notre avenir ne peut pas être cela. [...] Aujourd'hui [...] il nous est plutôt demandé de poursuivre une culture intégrale, participative et aux multiples facettes. Il nous faut avoir le courage de générer des processus qui assument consciemment la fragmentation existante et les contradictions que de fait nous portons en nous ; le courage de recréer le tissu des relations en faveur d'une humanité capable de parler la langue de la fraternité¹. »

Nous changer pour changer le monde en changeant nos manières d'être en relation et d'habiter le monde. La tradition chrétienne ne manque pas de ressources pour penser une éducation « intégrale » ainsi comprise². C'est aussi sur la base d'une culture de la coparticipation que le rapport de l'Unesco sur *Les futurs de l'éducation* (novembre 2021) ouvre l'horizon d'un nouveau contrat social pour l'éducation³.

Dans la perspective interconfessionnelle qui fut la mienne, c'est à partir des témoignages d'expérience d'acteurs de groupes bibliques catholiques, protestants, juif, de milieux sociaux différents, que le concept de *reliance génératrice* s'est élaboré et précisé dans ses processus et dans ses conditions favorables. Cette approche transversale et la pluralité des éclairages

¹ Message du pape François, à l'occasion de la rencontre organisée par la Congrégation pour l'éducation catholique, *Global compact on Education : Together to look beyond*, Université de Latran, le 15/10/2020.

² François MOOG les a rappelées dans son ouvrage, *Éducation intégrale. Les ressources éducatives du christianisme*, Paris, Salvator, 2020.

³ Cf. UNESCO, *Les futurs de l'éducation. Un nouveau contrat social pour l'éducation*, consultable sur le site <https://fr.unesco.org>.

disciplinaires mobilisés autorisent à envisager la transférabilité de ce concept en d'autres contextes.

Sur la base de quels traits communs ? Un groupe sur tâche, compris comme une instance de lien et de parole, instituée dans un but commun et régulée, un compagnonnage collaboratif où donnent à vivre et à penser en les tissant des relations propices à un développement humain individuel et collectif, assumant la complexité de notre monde, ses divisions, et conscient des contradictions qui nous habitent.

Je prends ici deux exemples, qu'en toute fidélité à ma démarche de chercheuse impliquée, je choisis dans deux institutions que je connais de longue date et où je demeure engagée : d'un côté, une institution du travail social, œuvre d'Église reconnue d'utilité publique, la Fondation des Apprentis d'Auteuil ; de l'autre, une institution d'enseignement supérieur, l'Institut catholique de Paris (ICP) et plus précisément sa Faculté d'Éducation et de Formation.

1. « Agir et penser ensemble » : tel est l'intitulé de la dynamique collaborative lancée par la Fondation des Apprentis d'Auteuil depuis 2014. La démarche est en cohérence avec sa vocation institutionnelle déclinée en quatre verbes : *accueillir, éduquer, former, insérer* des jeunes en difficulté et, pour nombre d'entre eux, relevant de la protection de l'enfance. Elle est partie prenante de ses projets stratégiques 2017-2021 (*Réussir ensemble : avec les jeunes et les familles mettre la relation au cœur du projet éducatif*) et 2022-

2026 (*Bâtir ensemble*) : une large enquête sur les préoccupations actuelles des jeunes a permis de prendre la mesure des défis éducatifs et sociaux à relever.

« Agir et penser ensemble » : il s'agit, en l'occurrence, de constituer dans les établissements de la Fondation des groupes de personnes d'âges et d'expériences de vie différents - professionnels, bénévoles, jeunes et familles accompagnés - chargés de concevoir et de mettre en œuvre un projet de leur choix, à vivre ensemble. Alliance pour une action partagée, dont le fruit pourra être livrable, et dont les *conditions* sont d'entrée de jeu posées : « que chacun puisse s'exprimer », « que la parole de chacun soit entendue jusqu'au bout », « que personne ne soit laissé en chemin » (« chacun a un don, et le don de chacun est nécessaire au projet »), que « le projet se comprenne et se vive comme évolutif ». Chaque groupe relit son expérience et élabore des repères dont la synthèse est diffusée dans l'ensemble des établissements. Parmi ces repères, fruit de l'expérience des écueils pouvant surgir, je note : « définir un cadre précis et le gérer de manière souple », concevoir un « pacte du groupe », « créer les conditions pour que chacun soit à l'aise », « ne pas vouloir changer l'autre », ni « penser à sa place », « ménager des temps de réflexion individuelle avant les échanges en groupe, et un temps d'écoute de chacun, avant le débat ». Apprendre en faisant, changer chemin faisant, dans la conversion des regards les uns sur les autres. Alliance génératrice de nouvelles capacités des jeunes à s'exprimer, des adultes à les écouter et des professionnels de l'éducation à parler un langage compréhensible par tous. Alliance génératrice chez les jeunes d'un sentiment d'appartenance à une communauté coresponsable, et du côté des adultes de modalités de travail plus

collégiales aux différents niveaux de la gouvernance institutionnelle. « La confiance peut sauver l'avenir », telle est la devise de la Fondation des Apprentis d'Auteuil. L'inspiration chrétienne animant cette confiance puise aux sources d'un héritage (l'œuvre et la pensée des fondateurs, les évangiles), elle fait fond sur les ressources des jeunes et des équipes. Il resterait à susciter le récit des micro-événements où les uns et les autres se sont sentis transformés et à éclairer davantage les ressorts d'une créativité collective que le festival annuel des meilleures réalisations donne par ailleurs à voir.

2. Soit un séminaire doctoral à la Faculté d'Éducation et de Formation de l'ICP. Alliance inscrite dans la durée, visant ici à former des chercheurs, doctorants d'âges, d'expériences professionnelles, de pays et de cultures différents, dans et par une action partagée : dans la lecture partagée de textes scientifiques et à partir du projet de thèse de chacun, élaborer une réflexion conjointe sur des problématiques éducatives. Cette fois encore, la micro-institution prend sens dans un projet institutionnel plus vaste, le projet facultaire d'une « communauté inclusive », lui-même inscrit dans une tradition historique « qui réinterroge ses fondements » : « l'éducation pour tous, la diversité des besoins éducatifs, la coopération de ses membres » (cf. Lettre du Doyen, 22/12/2020). À cet égard, le séminaire doctoral peut être l'instance de lien et de parole où se met à l'épreuve et s'ajuste la cohérence entre la visée, les valeurs déclarées et la manière d'être en relation, de penser et d'agir ensemble. Faire et se faire et penser le sens de ce que l'on fait : se former, se transformer individuellement et collectivement en bâtissant une

communauté inclusive. Alliance générant une nouvelle intelligence des questions éducatives, une culture commune de la recherche, des savoirs publiables, un sentiment d'appartenance communautaire soutenant les énergies et le pouvoir d'agir individuel et collectif. Reste à voir comment chaque étudiant élabore sa propre expérience d'un tel séminaire, les événements qui auront constitué pour lui des temps forts de son parcours, et dont l'écriture d'un journal de recherche-formation peut garder une trace - à relire et à partager.

Comme pour la Fondation des Apprentis d'Auteuil, la mission institutionnelle qui sous-tend la démarche locale rejoint, au niveau politique, un enjeu de transformation sociale, au nom d'un Bien commun : l'éducation du petit de l'homme, l'éducation tout au long de la vie, la solidarité avec les plus vulnérables, la reconnaissance de chacun comme acteur irremplaçable d'un devenir commun. Si *reliance génératrice* d'humanisation il y a, le microcosme où elle s'instaure est le tremplin pour des engagements d'acteurs dans le monde.

Allons plus loin. Le concept de *reliance génératrice* est-il transférable dans des groupes informels de lecture littéraire ? Certes oui, dans la mesure où s'y donnent à lire et à penser, en regards croisés, les liens entre la littérature et la vie, les styles d'existence que proposent les œuvres¹ ; où s'y réfléchit (relit) la manière d'être en relation les uns avec les autres dans le groupe de réflexion. Sur ce dernier point, il en irait de même dans un « café-philo ».

¹ Cf. MACÉ Marielle, *Façons de lire, manières d'être*, Paris, Gallimard (NRF-Essais), 2011.

Dans un *think tank* ? Sans doute, s'il donne à expérimenter, et pas seulement à imaginer, un rapport au monde et aux autres plus respectueux et plus solidaire. Dans des jeux collaboratifs ? Possiblement, si leurs pratiques favorisent des socialités inclusives, une réflexion critique sur l'imaginaire et les valeurs qu'ils cultivent ; s'ils ouvrent à une aventure humaine qui donne le goût de vivre avec et pour d'autres : la tradition du scoutisme en donne l'exemple, y compris dans le retour critique sur ses pratiques éducatives.

Mais, face aux tentations de fondamentalisme et aux besoins spirituels qui se fourvoient, la question de l'éducation à une lecture partagée des textes fondateurs d'identités religieuses demeure aussi épineuse qu'elle est incontournable.

CONCLUSION

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

« Une compréhension, même partielle, peut être féconde si elle suscite le désir d'écoute, l'effort de dévoilement et, finalement, l'inattendu partage et l'inespérée transmutation¹. »

François Cheng

Pour chacun des témoins, un chemin de sens s'est tracé dans l'effort pour se comprendre en donnant à comprendre à celle qui venait à sa rencontre ce qu'il vit dans son groupe biblique. L'étonnement de découvrir des textes qui lui parlent, lui donnent de se comprendre mieux, qui interpellent sa foi et sa conscience éthique. Les inattendus de la lecture de l'autre, l'effet d'ouverture, de déploiement du sens, le libérant d'interprétations figées, voire d'une représentation aliénante de Dieu, où sa subjectivité croyante s'est reconfigurée. Dans l'action commune, le faire et le penser ensemble, des relations qui se travaillent, des liens qui se tissent, transformant une somme d'individus en une communauté (de foi, de valeurs, de culture partagée). Dans

¹ CHENG François, *Le Dialogue. Une passion pour la langue française*, Paris, Desclée de Brouwer, Presses littéraires et artistiques de Shanghai, 2002, p. 85. Il raconte dans ce petit ouvrage, histoire d'une passion et qui est aussi une réflexion sur le dialogue des cultures, l'itinéraire de l'étudiant qu'il fut, arrivé en France à dix-neuf ans sans parler le français, devenant écrivain de langue française, et un jour académicien ; et la façon dont sa culture chinoise lui permet d'entendre la langue française et d'en jouer dans sa poésie.

l'appropriation d'un patrimoine commun, un sentiment d'appartenance qui s'approfondit, s'élargit dans la plus claire conscience de ce qui relie chacun (et groupe tout entier) à plus vaste que lui, donne sens à sa propre existence et à ses engagements dans le monde. Certains, pas seulement les personnes de la précarité, expriment une nouvelle confiance en soi, en ses capacités de lire, de comprendre et de penser en dialogue avec d'autres. De façon très générale, s'exprime la sensation d'être à la fois « nourri » et plus « léger », de repartir avec une énergie renouvelée et dans ce ressourcement de vivre là, affectivement, spirituellement, existentiellement, ce qui donne de vivre vraiment, dit « essentiel », voire « vital ».

Pour la chercheuse à l'écoute des personnes rencontrées, désireuse de comprendre le sens que chacune donne à sa fidélité à son groupe biblique et interrogeant les convergences entre des expériences singulières, montrer en quoi et comment la lecture biblique partagée peut être vectrice de transformations individuelles et collectives rejoint la question des processus de développement humain et spirituel et de leurs conditions.

C'est alors que l'analyse des témoignages (Chap. I, II, III), relus sous différents éclairages disciplinaires (Chap. IV, V), autorise une transmutation : les groupes bibliques retenus deviennent un exemple, parmi d'autres possibles, d'instance de lien et de parole, instituée, ritualisée, où penser en la vivant l'aventure d'une *reliance génératrice* d'humanisation.

Un partage devient possible. Il n'invite pas seulement des animateurs bibliques à croiser leurs expériences. Au-delà d'une affaire de spécialistes, c'est du sens de l'homme, du devenir humain, plus humain, et du vivre

ensemble qu'il s'agit. Dans une époque, « la nôtre, caractérisée par un développement sans précédent du savoir allant de pair avec l'effondrement de la culture¹ », créer des lieux où penser en le vivant ce qui nous institue en commune humanité et permet à chacun de s'accomplir dans sa singularité, c'est répondre en acte à la « montée de l'insignifiance² » et à la violence autodestructrice. C'est gagner une longueur de sens sur les œuvres de mort : retrouver le sens de la voie de vie et d'une immémoriale espérance : celle qui dans la transmission intergénérationnelle fait fond sur la promesse de devenir dont tout homme et chaque nouvel arrivant en ce monde est porteur, et en répond.

¹ HENRY Michel, *La barbarie* (1987), Paris, PUF (Quadrige), 2001, p. 1 ; « La barbarie n'est pas un commencement, elle est toujours seconde à un état de culture qui la précède nécessairement et c'est seulement par rapport à celui-ci qu'elle peut apparaître comme un appauvrissement et une dégénérescence. » (p. 13) À propos d'appauvrissement, et dans le contexte des attentats de 2015, Alain Bentolila proposait de refonder l'école comme « un lieu de tolérance, de diversité culturelle, de résistance et d'humanisme », réconciliant laïcité et spiritualité. Cf. BENTOLILA Alain, *L'école contre la barbarie*, Paris, First, 2017.

² CASTORIADIS Cornelius, *La montée de l'insignifiance*, Paris, Seuil, 1996 : « La décomposition se voit surtout dans la disparition des significations, l'évanescence presque complète des valeurs. Et celle-ci est, à terme, menaçante pour la survie du système lui-même. Lorsque, comme c'est le cas dans toutes les sociétés occidentales, on proclame ouvertement [...] que la seule valeur est l'argent, le profit, que l'idéal sublime de la vie sociale est le "enrichissez-vous", peut-on concevoir qu'une société peut continuer à fonctionner et à se reproduire sur cette unique base ? » (p. 90-91) Vingt-cinq ans plus tard, Éric SADIN, par ailleurs auteur d'un virulent réquisitoire, en mode d'alerte, contre les *gafam* (cf. *La silicolonisation du monde. L'irrésistible expansion du libéralisme numérique*, Paris, Éditions L'échappée, 2016), dénonce « l'ère de l'individu tyran », ultra-connecté et replié sur sa subjectivité, où il voit « l'effondrement d'un monde commun ». Cf. *L'individu tyran/La fin d'un monde commun*, Paris, Grasset et Fasquelle, 2020. Bernard CHARLOT pose l'alternative : *Éducation ou barbarie. Pour une anthropo-pédagogie contemporaine*, Paris, Economica, Anthropos (Éducation), 2020.

Dans cet élargissement de l'horizon de sens, il ne s'agit cependant pas de dissoudre l'expérience de la lecture biblique partagée dans une vaste problématique éducative et sociétale. C'est précisément dans sa *spécificité* que cette expérience est instructive : par les questions qu'elles posent, ses défis et ses possibles écueils. À ce titre, le groupe biblique constitue un *laboratoire*, le laboratoire par excellence, d'une communauté de sens ouverte où tisser et penser les liens qui font croître en humanité : un lieu où se travaille, intérieurement et collectivement, la relation à soi-même, à son histoire, à ses héritages, la relation à l'autre et au monde et, pour le croyant, la relation à Dieu, l'autonomie et les liens d'appartenance. Si le concept de *reliance génératrice* est transférable, c'est en tant qu'outil d'intelligibilité des dynamiques de transformation potentiellement à l'œuvre dans un collectif, fondé sur un compagnonnage coopératif. Sa transférabilité tient à sa teneur profondément anthropologique, herméneutique et éthique. Il n'est pas dissociable d'une vision du développement humain. Cette dernière s'est précisée au fil d'une relecture plurielle des témoignages recueillis et de ma propre expérience d'observatrice participante. La connaissance qui s'élabore implique le sujet connaissant (E. Morin).

Lire, relier, se relier, se sentir relié, relire ce que relie. Au terme de ce parcours, il est possible de dessiner, en mode de synthèse, l'espace d'intelligence (d'*inter-ligence*) que les démarches de lecture (participative/collaborative) des groupes bibliques étudiés et la relecture interdisciplinaire des témoignages d'expérience de leurs acteurs, permettent de construire.

Cet espace d'intelligence plurielle peut se définir par quatre dimensions, solidairement placées sous le signe de l'ouverture à ce qui, au bout du compte, échappe à tout système explicatif et fait l'étrangeté des *êtres relationnels singuliers* que nous sommes, parmi les vivants.

Des chemins de sens à l'écoute du texte et de l'autre. Une pensée compréhensive, une pensée en et des résonances :

Qu'est-ce qui rassemble le groupe biblique ? Le premier point commun est une convergence de désirs : comprendre ce qu'on ne comprendrait pas seul, des Écritures qui attirent et rebutent et que des quêteurs de sens interrogent en se laissant interroger par les textes. Un espace de compréhension se déploie à l'écoute du texte et de l'autre : dans l'effort pour se comprendre soi-même en comprenant le texte et pour se comprendre entre lecteurs. Le texte me parle et parle à chacun différemment - selon sa sensibilité, son imagination, sa culture, livresque et expérientielle. Autant que la lecture de l'autre, le texte *résonne* en moi, il me touche, m'*é-meut*, il me déroute par ses inattendus. La question n'est pas de dévoiler *le* sens ultime, *la* vérité du texte, ni même de faire consensus autour d'*une* vérité mise à jour. Le sens est chemin, le texte est le guide. Le sens s'élabore et se reconfigure pour chacun dans l'élargissement des perspectives ouvertes par la pluralité des réceptions, des voies d'intelligence et des voix singulières. Dans cet espace d'interlocution ouvrant de nouveaux horizons de sens, chacun se déplace et évolue à son rythme dans son rapport au texte, à lui-même et à son histoire et possiblement dans ses représentations de Dieu. Se *délier* pour se *relier* autrement : l'autre

m'affecte, et en ce sens m'*altère*, précisément parce qu'il n'est pas mon *alter ego* - il m'étonne, me surprend, me déloge de mes fausses évidences et de mes a priori sur lui-même. La modification des relations passe par ces affects. Elle se tisse dans la chair du lien. Elle évolue dans l'écart et dans les *consonances* et *dissonances* (H. Rosa) entre des singuliers.

À cet égard, il n'est de rencontre vraie que dans la reconnaissance de l'irréductible altérité de l'autre, où s'ouvre un chemin de connaissance mutuelle s'approfondissant ; où, ce faisant, les liens dans le groupe se tissent et soutiennent à leur tour l'autonomisation de chacun.

Comprendre ces processus de transformation oblige à rompre avec un monolingisme disciplinaire. À ouvrir un espace d'intelligence plurielle, croisant des approches philosophiques (phénoménologique, herméneutique et éthique), sociologiques, psychanalytiques et éducatives. Une pluralité de voies d'intelligence, donc. Une pluralité de voix : des auteurs, des textes inscrits dans l'histoire d'une pensée, d'une culture souvent elle-même au croisement de différentes disciplines - historien ou théologien ou philosophe *et* bibliste, sociologue *et* philosophe, théologien *et* psychanalyste, psychanalyste *et* philosophe, philosophe (tel Ricœur) à l'écoute de toutes les sciences humaines de son temps. Autant d'approches éclairant chacune une facette de l'objet (les processus de transformation), montrant chacune ses limites et appelant une autre approche, sous un autre angle. Un espace d'intelligence se crée dans les écarts, les échos et les complémentarités entre elles ; dans l'écart et les échos avec les témoignages mis en dialogue avec elles ; dans les *résonances* entre tous ces textes, tous ces idiomes, c'est-à-dire

aussi dans *ce qui fait sens* pour la lectrice qui est leur truchement. À cet égard, toute traduction est interprétation ; toute lecture engage la responsabilité du lecteur.

Le choix de groupes bibliques de confessions différentes (juif, chrétiens), l'objet Bible lui-même en ses deux Testaments appelaient un aller vers... à la rencontre, en particulier, de celui qui dans la tradition chrétienne est l'Autre par excellence : le juif. Placer la question de l'Autre - l'autre-autrui en son irréductible singularité, l'autre de culture différente - au cœur de la relation, oblige à ce déplacement. En l'opérant lui-même, Ricœur (tout comme Catherine Chalier) mesure le poids multiséculaire d'occultation d'une tradition de pensée, tout autre que la pensée grecque à la source de la tradition philosophique occidentale. Oubli de l'Autre... La question n'est pas de rejouer, mais bien de dépasser les antagonismes historiques (juif/chrétien, protestant/catholique) où la pensée s'est enfermée - maints témoins sont conscients de cet enjeu. Du commun se déploie dans les écarts et les complémentarités, dans les ressources de pensée que l'autre m'apporte - et ceci d'abord, au sein même du groupe biblique.

Qu'est-ce que l'autre a à me dire ? De quelle expérience différente de la mienne, me parle-t-il ? Le Nous qui se tisse, dans le dialogue entre lecteurs en dialogue avec le texte, est un pluriel de *singuliers* et un *singulier* pluriel : chaque groupe a sa tonalité propre, liée à son mode d'approche des textes, à la personnalité de l'animateur et celles des participants, au climat relationnel qui s'instaure entre eux. Le Nous qui émerge est lui-même chemin, dans l'ensemencement réciproque des intelligences et la reconnaissance mutuelle

du reçu. Une condition demeure : l'*hospitalité* où l'Autre s'envisage comme un don. Don de ce qui le fait irremplaçable ; don d'un chemin d'apprentissage à faire ensemble - des savoirs sur l'objet (Bible), des savoir-faire méthodologiques (exégétiques) à construire ; don d'un chemin de questionnement où s'approfondit une foi, où se creuse le sens de textes qui nous parlent de nous, de l'homme de toujours, du sens de son existence en ce monde. À cet égard, il n'est de vraie lecture que celle d'un interprétant-interprété (Ricœur) : une lecture subjectivement impliquée et par là même transformatrice du sens et du sujet lecteur.

Ce qui vaut pour l'acte de lecture vaut pour le témoin dans le rapport à son vécu. Son expérience s'élabore dans un mouvement de relecture interprétative qui lui donne sens en la configurant dans un dire adressé, dans un *texte* (au sens large où l'emploie Ricœur) : ces énoncés transcrits ont constitué la source primaire de ma recherche.

Dans l'espace d'intelligence ouvert par le questionnement réciproque des témoignages recueillis et de penseurs patentés, une pensée des transformations s'élabore selon une démarche en *spirale* repassant continument par ces trois pôles : des *expériences* de lecture et de vie - des *médiations textuelles* où elles se configurent - des *herméneutiques croisées* réinterrogeant les premières à partir des textes qui en donnent à connaître. Au travers même de la diversité des témoignages recueillis et de leur singularité respective, le chercheur/la chercheuse herméneute quête les *convergences* qui font la spécificité d'une expérience commune : la lecture biblique partagée et ses effets transformateurs.

Des chemins de sens entre « parlêtres » dans l'espace et le temps. Une pensée en et du récit :

Que faisons-nous d'autre, toute notre vie, sinon de nous construire en construisant une culture qui nous façonne ? Une culture d'expérience construite à l'école de la vie et qui est partageable ; une culture nourrie par des œuvres qui nous parlent, qui font sens pour nous, à travers lesquelles nous construisons nos filiations intellectuelles et spirituelles en nous situant dans une histoire collective.

S'il est une donnée fondamentale de l'humain, elle réside dans une filiation (fils/fille de) qui situe et permet de se situer dans une *antécédence*. Les parcours de vie qui ont conduit nos témoins à s'affilier à leur groupe biblique corroborent l'observation du sociologue, cette « soif » chez les chercheurs spirituels d'aujourd'hui de retrouver des racines (Barbier-Bouvet). Cette observation rejoint le constat a contrario du psychanalyste : le caractère problématique des ruptures de transmission dans la genèse du sujet (Arènes). La subjectivité relève du partage et du lien. Elle s'éveille dans une parole adressée. Elle se forge et se développe dans la trame d'une culture qui relie les *parlêtres* (Lacan), les *vivants parlant* (P. Legendre), êtres de parole et de sens que nous sommes, dans l'espace et le temps.

Oubli du tissu vivant des liens, oubli des récits transmis, tisseurs de liens : des récits qui permettent d'inscrire son histoire dans une histoire familiale et collective, des récits qui donnent sens au temps (Arènes). Dans l'appropriation d'un patrimoine littéraire partagé, c'est cette *nourriture*

substantielle que des cheminants des Écritures viennent chercher : dans la saveur retrouvée de textes venus du fond des âges, dans le plaisir de les mémoriser, de les conter, et pour tous, de les étudier.

Au sein du groupe, la communauté se construit en interprétant les textes d'une tradition qu'elle reconnaît partie intégrante de son identité. S'y aiguisent un sentiment d'appartenance où une filiation se questionne : ce qui fait frères dans le relai de communautés historiques ; ce qui fait frères en humanité, dans notre finitude, dans nos capacités de violence mortifère et aussi de résistance et de bonté (les accoucheuses des Hébreux refusant de tuer les garçons nouveau-nés, une fille de pharaon sauvant un certain petit Moïse).

Cette réflexion s'ancre dans une pensée biblique qui se déploie dans la polyphonie de ses genres littéraires, et qui est largement une pensée en récits. Laboratoire, comme en toute grande littérature qui passe le temps, où s'essaiment des jeux d'identité, laboratoire éthique où s'orienter (Ricoeur). Réservoir de symboles qui donnent à penser, de schèmes narratifs et de figures emblématiques qui ont imprimé la mémoire des témoins, qui les habitent et orientent leur manière d'être en relation avec les autres dans la vie, de vivre leur foi dans un monde sécularisé. Des schèmes, des symboles et des récits bibliques qui s'approprient dans des *récits de soi*, où ils contribuent à donner sens à des itinéraires de vie sinueux et parfois chaotiques.

Pensée *en* récit, pensée *du* récit. Le chercheur analyse ces *récits de soi* ; il peut les disséquer. Les écoutant-relisant, il ne les comprend (à la manière midrashique) qu'en les racontant-interprétant à son tour dans un récit en réponse où, en l'occurrence, il s'efforce de capter ce qui en fait la vitalité, à

la fois l'unité et la flèche de sens : un *Bien constitutif* du sujet, qui fait la vie bonne et sensée (Charles Taylor) et auquel la Bible en sa lecture partagée relie chacun comme à la source nourricière orientant sa vie.

Des chemins de sens entre conditionné et inconditionné. Une pensée de l'événement et de l'émergence :

La compréhension des processus de développement humain n'est pas séparable d'une *pensée de la temporalité* : de la durée et des *événements* scandant la chrono-genèse du sujet dans une histoire de vie (ses aléas, ses deuils, ses rencontres) ; des effets structurants de la *ritualisation* des rendez-vous du groupe et de leur scénario (avec ses espace-temps informels/formels) ; des progressifs *déplacements* individuels, des *évolutions* dans le groupe, et des *événements* dans les interactions entre texte et lecteur et lecteurs entre eux, où du *nouveau* émerge : nouvelle compréhension, nouvelle conscience de soi, nouvelle intelligence collective, surgissement de l'émotion où s'éprouve la temporalité *in-extatique* et *pathétique* de la vie (Henry).

La pensée morinienne de la complexité met en exergue des processus qui ne relèvent pas de la causalité linéaire : la récursivité de produits-producteurs, où du nouveau survient à l'échelle d'un tout systémique irréductible à la somme de ses parties et rétroagit sur les parties. Elle rompt avec la logique classique fondée sur le principe d'opposition exclusive et ouvre l'espace d'une dialogique des contraires qui les embrasse et les pense ensemble. Ce qui peut s'observer dans un système écologique n'est pas sans analogie avec ce qui s'opère dans un groupe humain en interaction. Mais qui dit analogie ne

dit pas similitude. Edgar Morin ne s'y trompe pas, lui qui fait de la responsabilité l'un des traits distinctifs majeurs de l'humain.

La psychanalyse postfreudienne relance de son côté la question de la spécificité humaine, qui ne relève pas de la rationalité des sciences de la nature. Tout ce qui fait le propre de l'homme (le langage, la conscience, l'éthique, le symbolique, l'expérience religieuse, l'art) ne peut s'exprimer qu'en termes de brèche dans les déterminations. Tel est le paradoxe : la vie de l'esprit à la fois s'enracine dans la vie du corps et ses émotions et relève d'un saut qualitatif.

Ainsi en alla-t-il de l'émergence du langage et de la culture dans l'évolution du vivant. Ainsi en va-t-il de l'avènement du sujet à sa parole, à une conscience responsable, une liberté. Cette advenue n'est pas programmable. Il est seulement possible d'en dire les *conditions* favorables.

Ainsi en va-t-il des événements dans un groupe de lecture biblique partagée : la manière dont tel mot, telle situation dans le texte, dont la parole de l'autre vient toucher une personne, dont elle peut se sentir effleurée par le divin, aucun de ces affects qui peuvent bouleverser en profondeur le paysage intérieur, aucun de ces événements n'est prédictible, ni réversible.

Des événements surviennent dans nos vies (la mort d'un être cher, une conversion, une rencontre salvatrice) qui nous transforment en ouvrant un tout autre horizon de sens. La phénoménologie de l'événement, en sa radicale nouveauté, qui fait du sujet un perpétuel *advenant* (Romano) ; l'hypothèse psychanalytique (Arènes, Amado Levy-Valensi) d'un inconscient antidestin capable de briser le cercle des répétitions dans un jaillissement créateur ; la

phénoménologie d'Henry, soulignant la puissance auto-génératrice de la vie qui ne cesse d'engendrer des singuliers dans une naissance nouvelle, ces approches ne sont pas du même ordre. Elles éclairent différemment les possibles ressorts d'expériences éprouvées au vif de l'être de chair et d'esprit dans des histoires de vie, leurs ruptures, leurs en-bas et rebonds, et dans l'aventure de la lecture biblique en groupe. Elles laissent une part de mystère aux forces spirituelles à l'œuvre, et à ce que fait l'unicité de chaque singulier (« vrai self », « ipséité »), en constant devenir.

Les herméneutiques philosophiques et bibliques (Ricœur, Levinas) éclairent le procès proprement *méta-phorique* de la littérature et du langage religieux dans leur rapport au réel. L'expérience de fins lettrés (de Certeau, Barthes, Manguel, Blanchot) éclaire les processus d'élaboration du sens et de transformation du sujet lecteur dans l'acte de lecture. Elles n'épuisent pas l'étrangeté de phénomènes comparables à celui de la création artistique qui fait advenir une œuvre inédite dans le monde. Dans la trame d'un même texte partition, avec ses contraintes et ses indéterminations, par la voix singulière de la conteuse biblique, l'œuvre unique d'une « racontée » vibrante de spiritualité incarnée et qui fait événement pour d'autres. Dans la pluralité des réceptions au sein du groupe, l'émergence d'une œuvre de lecture collective, non reproductible. Dans la mise en résonance des esprits, l'événement de ce moment de communion où chacun se sent relié au plus profond de lui-même par ce qui traverse, relie et transcende les individualités : la joie éprouvée dans la dilatation de son être propre en est le signe. Œuvre de l'Esprit ?

Chemins de sens : une *signification* religieuse peut être donnée à de telles expériences. Dans leur caractère holiste, elles mobilisent tous les *sens* du corps émotionnel et un sixième qui relie à l'invisible ; dans le *désir d'être* et de comprendre qui anime le sujet, dans leur *direction*, elles s'éprouvent comme un aller vers... un accomplissement de soi et de la vocation humaine. Faut-il parler de chemin de création continuée dans une *Voie de vie* où la vie, en son auto-affection, se donne à éprouver en plénitude ? L'intentionnalité (le dessein) que « semble traduire » ce mouvement relève d'un acte de foi-confiance, partie prenante d'une dynamique vitale où s'éprouve ce qui donne sens à nos existences singulières et reliées :

« Entre ciel et terre, l'homme éprouve par tous ses sens le monde qui s'offre. Attiré par ce qui se manifeste de plus éclatant, il avance. C'est le début de sa prise de conscience de la Voie. Dans celle-ci, toutes les choses vivantes qui poussent irrésistiblement dans un sens, depuis les racines vers la forme du plus grand épanouissement, semblent traduire une intentionnalité, celle même de la Création. D'où le lancinant attrait de l'homme pour la signification qui est le sens de sa propre création, qui est de fait la vraie "jouissance"¹. »

¹ CHENG François, *Le Dialogue*, op. cit., « Dédicace ». Le mot *Tao*, précise Cheng, signifie *chemin* et *parler*, et se prête au même jeu de mot homophonique que *voie* et *voix* en français. La pensée chinoise, en ses versants confucéen et taoïste, « affirme une confiance en l'ordre universel de la Vie, fondé non sur la séparation étanche entre les unités constituées mais sur la *reliance* qui permet la circulation et l'interaction » (p. 17, c'est moi qui souligne). Edgar MORIN, faisant retour sur ce qui l'a poussé à entreprendre sa *méthode* (au sens de *cheminement*) exprime ainsi sa sensation de *reliance* : « Je me suis senti possédé par la même nécessité évidente de transsubstantiation que celle par laquelle l'araignée secrète son fil et tisse sa toile. Je me suis senti branché sur le patrimoine planétaire, animé par la religion de ce qui relie, le rejet de ce qui rejette, une solidarité infinie ; ce que le *Tao* appelle l'Esprit de la vallée "reçoit toutes les eaux qui se déversent en elle". » Cf. MORIN Edgar, *La Méthode*, Paris, Seuil, 2008, p. 48.

Des chemins de responsabilité. Une éthique du Répondant :

À quoi tient l'effet de ressourcement des rencontres du groupe biblique où les témoins disent puiser une énergie spirituelle renouvelée ? Dans la logique d'une pensée de la complexité, la *reliance génératrice* s'attache aux dynamiques liant les parties et le tout dans leurs dimensions spatio-temporelles et existentielles. Elle pousse la sonde compréhensive vers les dimensions conscientes et *inconscientes* de la vie intrapsychique, intersubjective et métapsychique (le symbolique, l'institué, l'imaginaire). Elle ouvre aux différentes dimensions du spirituel : ce *spiritus*, fait d'intellect, d'affects et de souffle, de relation fraternelle, de foi-confiance partagée et d'effraction événementielle.

Autant et plus que les connaissances acquises, c'est ce qui est *donné à vivre* qui transforme. Ce qui *passé par* et *se passe dans* le tissu des liens et les interactions au sein du groupe adonné à une tâche commune (lire ensemble) est de l'ordre de l'invisible. Cela peut s'exprimer métaphoriquement en termes de *flux*, de *circulation* de la parole (et pour le croyant, de « la Parole », l'Esprit Saint) ; de *résonances* empathiques, d'*irrigation* collective, et pour chacun de *source vitale* libérée, de conscience *élargie*, génératrice d'une plus grande capacité de penser par lui-même et d'être acteur de sa vie, responsable avec et pour d'autres. De l'« entre », du jeu, du mouvement, de l'émergence ; de l'ouverture en confiance au devenir, à un monde possible à bâtir ensemble, au cœur même de nos vulnérabilités.

À cet égard, l'incertitude ne tient pas seulement à la complexité de notre monde mouvant. Elle est la condition même de la pensée chez le sujet humain, mû par le désir de comprendre et le besoin d'orienter sa vie.

Mais l'horizon de Bien commun pour un vivre-ensemble relève d'un choix éthique, d'un acte de liberté, ancré dans ce qui nous *institue* en commune humanité et qui doit aussi être pensé.

Pour qui interroge les processus d'instauration et de développement de l'humain en l'homme, d'accomplissement de la personne comme sujet responsable, il est possible de construire, au croisement de différentes approches disciplinaires, une *épistémologie de l'indéterminé* : elle cerne les limites des sciences humaines pour rendre compte d'une « sublimation heureuse » ; elle n'est pas dissociable d'une *pensée des conditions* favorables à des éclosions indécidables.

S'il est une autre donnée fondamentale de l'humain, et qui vaut pour toute civilisation, elle réside dans le fait que les hommes nouent entre eux des alliances dans un but commun. De l'*entre*, de l'Autre, de l'inter-dit. Il n'est d'alliance *instituyente* de l'humain (Kaës, Legendre) que structurée par une Loi symbolique fondatrice, posant un sacré : « Tu ne tueras pas » (Ex 20,13 ; Dt 5,17), ni physiquement, ni psychiquement ; « N'étends pas la main contre l'enfant ! » (Gn 22,12, trad. Bible de Jérusalem)

La Loi et des règles. Dans un groupe institué, quel qu'il soit, l'alliance dans un but commun n'est *instituyente* et dynamique, génératrice de nouvelles capacités individuelles, de compréhension mutuelle, d'intelligence collective et de création, que lorsque, sur le fond des interdits fondamentaux, elle pose

des règles explicites : la liberté de parole et des règles de prise de parole, ménageant à l'autre l'espace de sa propre parole ; la pluralité des voix et des voies - des points de vue *sur* et des intelligences *de* l'objet qui rassemble. Dans le cas qui nous occupe, la liberté interprétative dans le respect du texte (s'appuyant sur ses repères formels) ; la liberté de conscience (liberté de croire ou de ne pas croire) et le questionnement critique des convictions/des croyances possiblement aliénantes ; la distanciation qui décolle d'une lecture littéraliste.

Le principe d'*hospitalité inconditionnelle et conditionnée*, qui fait du groupe une communauté vivante, intègre ce « pacte de lecture partagée » (intersubjectif et herméneutique) dans un rapport de fidélité créative à une tradition de référence relisant ses fondements. Cette hospitalité liant des hôtes accueillis/accueillant, où chacun peut s'accueillir lui-même, suppose une disposition de *réceptivité*, faite d'écoute et d'ouverture à l'imprévisible, qui elle aussi s'éduque.

De l'*entre*, du jeu, c'est-à-dire un *vide* ménagé qui est de l'ordre de la perte, du renoncement au tout-savoir, tout-pouvoir, et de l'inappropriable : la personne de l'autre, l'horizon de sens ultime qui met en route ensemble, le chemin où chacun se construit et qui n'est pas programmable, un originaire (que l'on peut appeler Dieu, ou l'Aleph d'avant le commencement) qui échappe à toute prise, et ne laisse pas de s'éprouver comme source de vie et comme appel singulièrement adressé.

L'éthique et la veille. Parce que tout système humain génère son propre inconscient ; parce que de l'imprévu surgit, qui peut prendre le visage de la

haine ; parce qu'aucun groupe institué n'est à l'abri des abus de pouvoir et que des alliances perverses peuvent se nouer dans des jeux d'emprise /soumission, garder le cap sur la voie de vie exige une veille coresponsable.

Une éthique du Répondant. Il y a chez l'homme une capacité de répondre à la parole adressée par un autre, éveilleuse de la conscience de soi. Une capacité de répondre à un Appel que la Bible met en scène dans les récits de vocation : « *Hinnenî* » (« Me voici », « je suis là »). Elle laisse supposer, ontologiquement, « une structure d'ouverture et d'accueil, de discernement et de reconnaissance de la voix qui enjoint » (Ricœur) : voix de la conscience éthique, mais quelle en est la source ? Voix des ancêtres posant les interdits civilisateurs (Freud) ? Voix de Dieu en nous, dont des Écritures de main d'hommes portent la trace de l'autorévélation ? Voix de l'amour qui avant toute délibération est déjà réponse à l'autre en détresse (Levinas) ?

L'éthique du Répondant s'exerce dans le rapport du sujet à sa propre foi/conviction : un Je crois, qui se questionne. Sur qui/sur quoi (quelles valeurs) fais-je fond pour ajuster ma vie ? À quel dieu je réponds ? Un dieu pervers qui exige le sacrifice du meilleur de moi-même ? Un dieu qu'une idéologie ou mes propres peurs et humiliations défigurent en dieu de haine et de mort ? Ou, un dieu d'amour et de compassion ?

L'éthique du Répondant s'exerce dans l'acte de lecture : quel monde, projeté par le texte, m'est-il proposé d'habiter ? Vais-je suivre, ou non, la flèche de sens que sa structure, son intentionnalité laisse percevoir ? Au nom de quoi vais-je résister à sa stratégie de séduction ?

L'éthique du Répondant s'exerce dans le groupe de pairs : éthique de l'entraide et de la collaboration ; éthique de la sollicitude, de l'attention à l'autre (le moins habile à prendre sa place, à s'exprimer) ; éthique du don qui devance la demande : don de l'écoute, de sa propre présence à l'autre, don du temps (Derrida) donné à chacun pour cheminer, du temps où du semé germe en silence et écloit à son heure ; éthique de la reconnaissance-gratitude pour un donné qui fait croître et qui dans le groupe est plus grand que la somme des quotes-parts (Marion).

L'éthique du Répondant ne sépare pas la Loi et l'amour, l'amour qui est l'esprit de la Loi. En cela, l'éthique du Répondant s'ancre dans une éthique du Serviteur que l'amour oblige. Elle ne sépare pas le don qui n'attend pas de retour, de la responsabilité à l'égard de l'autre, où le don fondamental est l'appui de confiance qui lui donne confiance en ses propres capacités de se saisir de sa vie et de donner à son tour. Les liens de confiance tissés dans le groupe jouent ce rôle tremplin - non sans être irrigués par le *spiritus* qui passent par eux et par une culture vivante, en prise avec la vie de l'esprit.

Chez les témoins rencontrés, l'éthique du Répondant s'exprime en acte, dans leur manière d'être en relation avec l'autre, le plus déshérité, dans l'action sociale ; dans leur vision d'une Église ouverte qu'ils veulent contribuer à bâtir ; dans leur souci de répondre dans une transmission intergénérationnelle à des besoins spirituels qui s'ignorent.

De quel mal souffre notre civilisation devenue mondiale et dont nous mesurons les effets dévastateurs ? Peut-être bien d'un dessèchement de

l'esprit... Car « l'homme ne vivra pas de pain seulement » (Dt 8,3 ; Mt 4,4/Lc 4,4), de consommation ; ni son esprit seulement d'intelligence technico-numérique et de valeurs marchandes. En mesurant la difficulté à employer le mot « esprit » dans un contexte à la fois hypermoderne et postmoderne qui le charge d'ambiguïtés, Jean-Luc Nancy avoue n'en pas trouver d'autre « pour parler de ce qui donne souffle à une civilisation, à une société » :

« L'esprit pour moi ne désigne pas une substance éthérée, à caractère plus ou moins divin. Il désigne la possibilité de se rapporter à une réalité qui échappe. On est dans l'esprit quand on reconnaît, pas seulement intellectuellement mais aussi existentiellement et affectivement, qu'on est dépassé par quelque chose qui ne demande pas simplement à être maîtrisé. Une culture ne peut être vivante que si elle est prise dans une vie de l'esprit. [...] Je pense souvent à la phrase de Jean-Christophe Bailly, qui écrit dans *Adieu* : "L'athéisme n'a pas été capable d'irriguer son propre désert." La civilisation moderne n'a rien proposé en remplacement de la figure de Dieu qui s'est effacée. [...] Nous cherchons à faire du commun mais comment le faire sans un minimum d'affects, d'amour¹ ? »

Les groupes bibliques alliant la raison critique et le spirituel qui échappe à la raison, trouvent là leur raison d'être. Dans le monde complexe où nous sommes plongés, ils font partie, comme d'autres lieux de même esprit (dans tous les sens du terme), de ces foyers de construction de sens et de lien social,

¹ NANCY Jean-Luc, « L'infinité du progrès est un mauvais infini », propos recueilli par Élodie Maurot, *La Croix L'Hebdo*, 17-18/10/2020, p. 15-20 (17 ; 20). Nancy fait référence à BAILLY Jean-Christophe, *Adieu. Essai sur la mort des dieux* (1993), Paris, Cécile Defaut Nouvelles éditions, 2014.

répondant *aux* besoins fondamentaux de l'homme contemporain, dont celui d'un engagement d'acteur répondant *du* devenir commun.

Où conduisent les chemins de sens tracés dans le partage biblique ? Pour chaque participant selon son propre cheminement, possiblement à une plus grande conscience de ce qui fait l'humanité de l'homme, en sa précieuse fragilité ; et pour le croyant, à une connaissance plus profonde du mystère de Dieu.

Où conduisent les chemins d'intelligibilité de l'expérience de lecture biblique partagée ? Peut-être bien à cet ultime mot-clé, qui fut aussi le premier : *témoignage*. Le propre du témoignage (personnel ou scripturaire) n'est pas d'être un signe, mais de *faire signe* (E. Levinas, C. Chalier). Il fait signe vers ce qui fait brèche dans les déterminations et ne relève pas de l'objectivable.

Le concept de *reliance génératrice* ne destitue pas la raison scientifique, ni la tradition philosophique qui en fut le tremplin. Il appelle la raison philosophique et celle des sciences humaines à une intelligence plurielle, à la fois plus large et plus humble : à l'écoute des expériences spirituelles, ouverte à l'incertitude qui l'active, et placée sous le signe de la veille. Car le risque, en toute démarche de pensée, est celui de se transformer en un système absolutisant ses concepts.

Maintenir au cœur de la *reliance génératrice* une irréductible Altérité est la condition de sa fécondité. Maintenir ouvert le jeu de regards disciplinaires croisés sur les possibles effets transformateurs de la lecture biblique en groupe, c'est ménager la voie d'autres interprétations possibles, notamment

théologiques, de ces transformations. Choisir, comme je l'ai fait, de m'en tenir à des approches philosophiques et/ou relevant des sciences humaines, fut une manière d'en montrer les limites. Qui dit limite dit responsabilité : demeure dans tous les cas celle d'assurer les conditions, humainement favorables, d'une *reliance génératrice* (de développement humain et spirituel, individuel et collectif).

Un concept transférable ?

La situation particulière où s'est élaboré le concept de *reliance génératrice* pose la question de sa transférabilité dans d'autres groupes sur tâche fondés sur un compagnonnage collaboratif.

Il y a de l'intransférable : la Bible. Œuvre unique dans la civilisation occidentale, dont la production s'est étalée sur des siècles, qui dans sa polyphonie constitue en elle-même une école de la lecture interprétative relisant ses propres textes. Un langage symbolique qui parle à l'homme de tous les temps. Des textes qui aiguillent des questions existentielles fondamentales, mettant en jeu la conscience de soi et de ses désirs, la relation à l'autre, proche ou étranger, et à la transcendance. Et il y a du transférable.

Transférable, la visée éducative en sa portée sociopolitique. Permettre au non spécialiste d'entrer dans le monde de la Bible, c'est ouvrir les portes d'une chasse gardée - celle du bibliste, du prêtre ou pasteur, seuls passeurs habilités à dire *le sens*. Donner à celui qui n'a pas fait d'études, à des personnes de la précarité, de découvrir qu'elles sont capables de comprendre

et d'instruire le théologien lui-même, c'est remettre bibliquement les exclus à leur juste place, car « ce qui a été caché aux sages et aux savants a été révélé aux tout-petits » (Mt 11, 25). Se sentir soi-même, qui que l'on soit, autorisé à entrer dans les textes, à les explorer avec d'autres, c'est d'une manière ou d'une autre, se libérer de figures d'autorité pour se réapproprier ses propres pouvoirs. C'est bousculer les lignes de partage, redistribuer les valeurs symboliques (Y. Citton). Cela vaut pour une autre littérature canonique, la « grande » littérature classique. Dans un groupe d'adultes, dont par ailleurs la plupart revendiquent des valeurs modernes d'autonomie de pensée et de liberté de conscience, cela interroge la cohérence entre la visée, la posture de l'animateur, sa pratique pédagogique, son propre rapport à l'autorité.

Transférables, les conditions d'une dynamique créative. Le sens se renouvelle à chaque génération et individuellement à chaque lecture, cela vaut pour Homère ou Shakespeare. Le texte lui-même sollicite la réflexion, l'imagination, la créativité de son lecteur. Le texte littéraire (et particulièrement la puissance symbolique du langage biblique) invite à libérer la pluralité des voies d'intelligence - y compris celles du corps et des émotions - et la pluralité des voix (des réceptions singulières) dans le groupe de lecture.

Quand il ne s'agit pas, ou jamais seulement, de transmettre un savoir sur le texte, mais bien d'ouvrir avec d'autres des voies d'élaboration du sens et pour chacun celle d'une possible rencontre avec ce qui donne sens à sa vie, assurer une « conversation » avec le texte et entre lecteurs interprètes (dit un animateur), une « co-lectio » (dit une animatrice) est une aventure au risque du meilleur : une plus large intelligence, une plus grande fécondité créative,

l'émergence du nouveau : sens nouveau, être nouveau en soi, être-ensemble nouveau, dans une conscience nouvelle de ce qui nous relie et, en nous, nous dépasse.

À cet égard, les groupes bibliques étudiés et les témoignages d'expérience de leurs acteurs montrent les difficultés qui surgissent, l'importance du Tiers médiateur, à tenir collectivement (le cadre instituant, le Pacte et ses règles) et le rôle du travail sur soi : les déstabilisations, relues et comprises après coup, font partie du processus de transformation.

Transférable, une leçon d'humanité et de vie. Plus qu'un concept, la *reliance génératrice* est une expérience à vivre. De quoi s'agit-il, fondamentalement ? Sinon de devenir plus humain tout au long de la vie, de « devenir meilleur » (dit une participante). De quoi s'agit-il dans les rencontres du groupe au fil du temps ? Sinon de donner à vivre et à penser en le construisant un monde solidaire et sensé où, selon l'expression d'A. Mutuale, « semer des graines d'humanité » et, dans le même geste, semer ce que j'appellerais des *graines d'espérance*, c'est-à-dire donner une boussole au *possible*. Il s'agit de tisser un tissu de liens suffisamment porteur pour soutenir les fragilités, suffisamment souple pour que chacun puisse y exister tel qu'en lui-même. De ménager, hors espace-temps mondain, des lieux de confiance où se poser, se recentrer sur l'essentiel, où approfondir l'intériorité, où donner du souffle à l'esprit. L'expérience la plus largement vécue est celle d'une « Torah vivante/Bible vivante », une Bible « en 3 D », en prise avec la vie, et qui met en route des lecteurs-chercheurs dans une communauté d'intelligences et de fraternité d'âmes, qui les fait grandir. Notre modernité

avancée est allée au bout d'une logique d'individuation, jusqu'à « la fatigue d'être soi » (Alain Ehrenberg), jusqu'au *burnout*. Aujourd'hui plus que jamais l'enjeu n'est pas seulement l'émancipation individuelle mais le développement d'une conscience coresponsable de nos existences reliées.

Face à toutes les forces de *dé-liance* destructrice, un certain Edgar Nahoum, dit Morin, de son nom de résistant, par ailleurs incroyant, parie sur la force des forces faibles, l'empathie, l'amitié, l'amour : *Éros* tenant tête à *Thanatos*. La *reliance génératrice* est une éthique relationnelle éminemment consciente des contradictions qui nous habitent, pour une aventure à poursuivre : celle d'un *homo viator* inachevé, qui sait que l'*incertitude* est le moteur de la pensée, et qu'en lui une Altérité plus grande que lui-même l'appelle, lui donne de croire à son devenir et lui permet de résister à l'inhumain.

L'aventure en question fut aussi celle de la chercheuse impliquée que je fus, hôte au long cours des groupes qui m'ont accueillie dans leur monde. Un voyage transfrontière, intellectuellement, spirituellement et humainement bousculant. Cette expérience a nourri de bout en bout ma réflexion, en donnant de la chair au concept de *reliance génératrice*. S'immerger dans un groupe d'exégèse juive traditionnelle (où je fus la seule chrétienne), lire la Bible avec des personnes ayant l'expérience de la précarité (que je n'ai pas) est une école de la reconnaissance de l'Autre comme celui qui m'apprend à lire (le texte et le monde) depuis une autre rive que la mienne. Il en va de même au sein de tout groupe, en son hétérogénéité foncière. C'est dans l'écart entre des cultures, des expériences de vie insubstituables, dans l'irréductible

écart entre des singuliers, que s'ouvre la voie de reconnaissance de ce qui nous lie et de rencontres transformatrices. Pourvu que l'on se tienne à l'écoute de l'Autre, la *reliance génératrice* est chemin de co(n)naissance.

Au cœur de la *reliance génératrice*, et son moteur même, est une fervente passion. Elle anime les participants des groupes bibliques rencontrés : passion des textes, passion de Dieu/du Christ/ de la « Parole » ; désir de comprendre, plaisir de chercher, de penser et de créer ensemble ; bonheur de vivre avec d'autres ce qui fait vivre ; joie profonde de se sentir reliés à ce qui passe par nos liens humains, nous dépasse et fait grandir.

« La mesure de la Voie est en l'être humain, homme et femme. »

« La demeure de la Voie est la genèse. »

Maurice Bellet¹

¹ BELLET Maurice, *La Voie*, Paris, Desclée de Brouwer, 2000, p. 175 et 178.

SOURCES PRIMAIRES

Profils des témoins, dates des entretiens

(Pseudonymes, sauf auteurs, âges au moment de l'entretien)

- Agnès*, catholique, 82 ans, artiste peintre, E4.Gr1c (participante), 22/09/2017
- Annick*, catholique, 70 ans, ancienne libraire, E23.Gr4c (participante), 19/03/2018
- Armand*, protestant, 72 ans, ESSEC, métiers de l'édition, bénévole dans un centre social, E45.Gr8p (participant), 8/06/2018
- Benoît*, protestant, d'origine catholique, 69 ans, ingénieur, bénévole dans un centre social, E43.Gr8p (participant), 28/05/2018
- Bernadette*, protestante, d'origine catholique, 61 ans, enseignante à la retraite, E25.Gr5p (participante), 6/04/2018
- Bertrand*, juif, 67 ans, gestionnaire de biens, président d'une association à but social, E16.Gr3j (participant), 30/11/2017
- Carmen*, protestante, 67 ans, marketing entreprise, retraitée, accompagnatrice spirituelle, E30.Gr5p (participante), 10/05/2018
- Catherine*, catholique, d'origine protestante, 65 ans, ancien professeur histoire-géographie, laïque en mission ecclésiale, E10.Gr2c (animatrice), 14/10/2017
- Cathy*, juive, 52 ans, gestionnaire de biens, E14.Gr3j (participante), 28/11/2017
- Céline*, catholique, 65 ans, ancienne salariée de Taizé, animatrice de groupe biblique en paroisse, E9.Gr2 (participante et animatrice suppléante), 11/10/2017
- Chloé*, catholique, 57 ans, infirmière, E18.Gr4c (fondatrice, participante), 19/12/2017
- Christelle*, catholique, 71 ans, ancienne enseignante, catéchiste, animatrice groupe *Alpha*, E7.Gr2c (participante), 10/10/2017
- Christian*, pasteur, 63 ans, E42.Gr8p (participant), 25/05/2018
- Claire*, catholique, 75 ans, ancien professeur de Lettres, animatrice de groupes bibliques paroissiaux, E20.Gr4c (participante), 30/01/2018
- Claude*, catholique, 96 ans, ancien producteur radio-télévision, psychanalyste, E1.Gr1c (participant), 7/09/2017
- Claudia*, catholique, Guadeloupéenne, 65 ans, ancienne serveuse de cantine, membre d'ATD Quart monde, E34.Gr6c (participante), 15/05/2018
- Do*, sœur, 60 ans env., E38.Gr7 (fondatrice, animatrice), 16/02/2018

- Élise*, catholique, 63 ans, ancienne directrice d'école maternelle, E19.Gr4c (animatrice), 9/01/2018
- Étienne* (Grieu, s.j.), théologien catholique, professeur dans l'enseignement supérieur, env. 55 ans, E32.Gr6c (participant), 2/02/2018
- Éva*, juive, 52 ans, agent comptable, E15.Gr3j (participante), 30/11/2017
- France*, catholique, 68 ans, ancienne kinésithérapeute, bénévole dans un centre social, E21.Gr4c (participante), 13/02/2018
- Franck*, catholique, 92 ans, président-fondateur d'une société de conseil aux entreprises, E3.Gr1c (participant), 22/09/2017
- Françoise*, catholique, 52 ans, ancienne assistante dentaire, E11.Gr2c (participante), 19/10/2017
- Georges*, protestant, Camerounais, 31 ans, informaticien, E26.Gr5p (participant), 6/04/2018
- Grégoire*, catholique, 47 ans, HEC, gérant de portes-feuilles financiers, permanent ATD Quart Monde, E35.Gr6c (participant), 31/05/2018
- Helma* et *Charles*, juifs, 58 ans et 65 ans ; elle, consultante, lui, ingénieur, E13.Gr3 (participants), 24/11/2017
- Jean*, d'origine catholique, 58 ans, superviseur financier, activités associatives, E31.Gr5p (participant), 10/05/2018
- Julien*, catholique, 78 ans, ancien journaliste, bénévole dans un centre social, E5.Gr1c (participant), 2/09/2017
- Marguerite*, protestante, 79 ans, ancien chef d'établissement scolaire, bénévole dans un centre social, E44.Gr8p (participante), 5/06/2018
- Marie*, catholique, 72 ans, psychiatre à la retraite, E22.Gr4c (participante), 5/03/2018
- Marianne*, catholique, 61 ans, aide-ménagère, membre d'ATD Quart monde, E40.Gr7c (participante), 11/05/2018
- Marthe*, 76 ans, ancien professeur d'allemand, 25/05/2018 (participante, Gr confidentiel)
- Maurice* (Bellet), 93 ans, prêtre, philosophe, théologien, psychanalyste, essayiste et romancier, E2.Gr1c (fondateur, animateur), 12/09/2017
- Maryvonne* (Caillaux), catholique, 70 ans env., permanente ATD Quart Monde, cofondatrice de l'association La Pierre d'Angle, E33.Gr6c (fondatrice, animatrice), 7/02/2018
- Mylène*, catholique, 38 ans, animatrice pastorale en établissement scolaire, E28.Gr5p (participante), 18/04/2018
- Pascal*, protestant, 62 ans, ancien comptable, chargé de suppléance pastorale, E29.Gr5p (participant), 18/04/2018
- Paul*, pasteur, 61 ans, E41.Gr8p (animateur), 27/04/2018

- Paule*, catholique, 65 ans, psychologue, animatrice d'un groupe biblique local, E8.Gr2c (participante), 11/10/2017
- Séraphine*, catholique, Haïtienne, 46 ans, aide à domicile aux personnes âgées, E36.Gr6c (participante), 29/06/2018
- Simon*, catholique, 47 ans, activités associatives, E39.Gr7c (participant), 8/05/2018
- Sophie* (Schlumberger), pasteure bibliste, 56 ans, E24.Gr5p (fondatrice, animatrice), 6/02/2018
- Stéphane*, protestant, 37 ans, professeur de guitare, surveillant en collège, E27.Gr5p (participant), 13/04/2018
- Suzanna*, catholique, 38 ans, documentariste, E12.Gr2c (participante), 13/11/2017
- Sybil*, catholique, 66 ans, Sciences-Po, ancienne journaliste, bénévole dans un centre social, E6.Gr1c (participante), 4/09/2017

INDEX DES AUTEURS CITÉS FICHER 3

- ALAIN, 157
ALEXANDER S., 98, 101
AMADO LEVY-VALENSI É, 7,
49, 83, 87, 91-98, 100, 101,
108, 156, 160, 209, 240
ANZIEU D., 137
ARÈNES J., 7, 10-23, 25-32, 34,
36-39, 41-44, 50, 55, 57, 62,
65, 69, 75, 76, 79, 81-91, 94,
97-102, 107, 108, 110, 121,
127, 142, 237, 240
AUGUSTIN saint, 198
AULAGNIER P., 132
BACHELARD G. , 157
BAILLY J.-Chr., 248
BALMARY M., 47-50, 52, 73
BANON D., 43
BARBIER J.-M., 8, 117, 118,
124, 126, 138, 263, 268
BARBIER J.-M., DURAND M.,
117
BARBIER J.-M., VITALI M.-L.,
DUTOIT M., 117
BARBIER-BOUVET, J.-Fr., 237
BARTHES R., 241
BASSET L., 47, 60, 61, 65, 66,
67, 73, 74, 85, 105, 108
BAUDIQUÉY P., 62, 67
BEIRNAERT L., 64, 68, 70, 87
BELLET M., 50, 62, 68, 73, 74,
110, 172, 214, 215, 216, 254
BENTOLILA A., 123, 231, 269
BERGER G., 113, 152, 286
BERGER G., MUTUALE A.,
SERINA-KARSKY F.,
PARAYRE S., 152
BERGSON H., 38, 39, 93, 98, 99,
101, 107, 120
BETHELEIM B., 58
BION W. R., 53, 55
BLANCHON L., 35
BLANCHOT M., 241
BOLLAS Chr., 53-58, 60, 61, 85,
90, 105, 154
BONNET G., 85
BRUNER J. S., 119-120, 124, 125
BUTLER J., 38
CAILLÉ A., 161, 162
CASTORIADIS C., 157, 158, 231
CASTORIADIS C., RICŒUR P.,
158
CAUSSE J.-D., 29
CERTEAU M. de, 22, 93, 241
CHALIER C., 187, 191-193, 235,
249
CHARLOT B., 112, 231
CHENG Fr., 84, 229, 242
CICÉRON, 198
CITTON Y., 115, 201, 251

- DEPRAZ N., 200, 201
 DERRIDA J., 247
 DESCARTES R., 96, 99, 149,
 199, 270, 273
 DEWEY J., 119, 123
 DILTHEY, 80
 DOCUMENTS ÉPISCOPAT, 75
 DOLTO Fr., 47, 48, 51, 57, 58,
 60, 64, 68, 73, 76, 88
 DRAÏ R., 42, 53
 DREWERMANN E., 76
 DROUIN G., 75
 EHRENBERG A., 253
 FELLOUS M., 42
 FERENCZI S., 58
 FOUCAULT M., 23, 24, 38
 FOYER D., 41
 FRANÇOIS pape, 221
 FREINET C., 146
 FREUD S., 7, 13, 22, 25, 27, 30,
 34, 51, 59, 61, 64, 69, 73, 80,
 83, 84, 86, 87, 88, 91, 93, 94,
 97, 98, 99, 100-103, 111, 131,
 136, 246, 267, 280, 286, 289
 GREEN A., 87
 GRIEU É., 105, 106, 110, 277,
 278
 GRIEU É., RIMBAUT Gw.,
 BLANCHON L., 35, 105
 GRÜN A., 58
 GUOYTAT J., 11, 43
 HALEY J., 50
 HARAWAY D., 23, 38
 HARTOG Fr., 155, 165
 HEGEL G. W., 59
 HEIDEGGER M., 34
 HENRY M., 7, 16, 83, 99, 100,
 104, 169, 239, 231, 241
 HONNETH A., 196
 HORVILLEUR D., 41, 45, 279,
 288
 HUNYADI M., 202
 IMBERT Fr., 148
 ISEO, INSTITUT SUPÉRIEUR
 DE LITURGIE, 75
 JABÉS E., 84
 JAMES W., 75, 101, 280
 JASPERS K., 143
 JULLIEN Fr., 190, 210, 217, 270,
 283
 JUNG C. G., 58, 76, 127, 157
 KAËS R., 7, 8, 18, 30, 43, 113,
 127-137, 139, 142, 143, 181,
 183, 244
 KANT E., 92, 93
 KATZ-GILBERT M., 42-46
 KIERKEGAARD S., 66, 95, 187-
 189, 196
 KLEIN M., 58
 KOHUT H., 103, 111
 LACTANCE, 198
 LAPLANCHE J., PONTALIS J.-
 B., 127, 195
 LECUIT J.-B., 81
 LEGENDRE P., 7, 14, 15, 16,
 237, 244
 LEVINAS E., 66, 83, 87, 103,
 108, 192, 241, 249
 MACÉ M., 226
 MALDINEY H., 63, 74, 169, 268
 MANGUEL A., 241
 MARION J.-L., 63, 83, 247

- MARPEAU J., 113, 114, 194
 MARTIN L., MEIRIEU Ph.,
 PAIN J., 147, 213, 284
 MEISSNER W., 7, 75-79, 92
 MERLEAU-PONTY M., 16
 MICHEL J., 158
 MIJOLLA-MELLOR S., 134
 MINKOWSKI E., 98
 MONTAIGNE M. de, 61, 111,
 151, 213
 MONTBOURQUETTE J., 76
 MOOG Fr., 222
 MORIN E., 8, 113, 149, 150, 151,
 152, 159, 160, 173, 204, 232,
 239, 240, 242, 253
 MUTUALE A., 152, 196, 197,
 208, 252
 NABERT J., 61
 NANCY J.-L., 248
 NATANSON J., 157
 NIETZSCHE Fr., 61
 OUAKNIN M.-A., 199
 OURY F., 139, 146, 147, 213
 OZ A., OZ-SALZBERGER F., 45
 PACOT S., 75
 PAIN J., 147
 PARSONS T., 149
 PASCAL B., 157
 QUINODOZ J.-M., 30
 RABELAIS Fr., 151
 RACHI, 52, 209
 REVOL F., 96
 RICÉUR P., 7, 19, 20, 34, 35, 40,
 48, 57, 59, 61, 64, 69, 74, 77,
 79, 80, 83, 87-88, 102-105, 108
 111, 112, 122-124, 143, 144,
 158,159, 173, 199, 205, 217,
 234, 235, 236, 238, 241, 246
 RICOT J., 213
 RIMBAUT Gw., 35, 36, 106
 ROGERS C., 119
 ROMANO Cl., 58, 63, 83, 108,
 112, 154, 217, 240
 ROSA H., 8, 160-165, 203, 210,
 234
 ROSNY É. de, 40
 SADIN É., 231
 SARTRE J.-P., 157
 SERRES M., 211
 SKINNER B., 118
 SOPHOCLE, 13
 STEIN D., 47, 60, 64, 68-73, 87
 TAYLOR Ch., 239
 TEILHARD DE CHARDIN, 93
 THIEVENAZ J., 124
 TIMMERMAN N. de., 28
 TISSERON S., 202-203
 TISSERON S., BASS H.-P., 203
 TOSQUELLES Fr., 147
 TOURAINE A., 129
 UNESCO, 222
 VASQUEZ A., 147
 VERGOTE A., 7, 75, 76, 79, 80,
 82, 83, 90, 103, 282
 VIGÉE Cl., 206
 VINCENT G., 171
 VYGOTSKI L., 119, 120
 WAELHENS A., 77
 WEIL S., 200
 WIENER N., 149
 WINNICOTT D., 8, 18, 53, 58,
 61, 62, 85, 90, 139-142

BIBLIOGRAPHIE

BIBLES

- Ancien testament interlinéaire, hébreu-français*, édition revue et mise à jour, Alliance biblique universelle, 2007 (intégrant la trad. TOB).
- Novum testamentum graece*, Nestle-Aland, 28^e édition revisitée, Deutsche Bibelgesellschaft, 2012.
- La nouvelle Bible Segond*, édition d'étude, Alliance biblique universelle, 2015.
- La Bible de Jérusalem*, ÉCOLE BIBLIQUE DE JERUSALEM (dir.), Paris, Desclée de Brouwer, 1999.

DICTIONNAIRES, ENCYCLOPÉDIES, VOCABULAIRES

- Dictionnaire critique de théologie*, LACOSTE Jean-Yves (dir.), Paris, PUF (Quadrige), 1998.
- Dictionnaire hébreu-français*, SANDER et TRENEL (1859), Genève, Slaktine Reprints, 2012
- Dictionnaire encyclopédique du Judaïsme*, WIGODER Jeoffroy (dir.), Paris, Cerf, Robert Laffont (Bouquins), 1989.
- Dictionnaire de psychologie et de psychopathologie des religions*, GUMPPER Stéphane, RAUSKY Franklin (dir.), Montrouge, Bayard 2013.
- Dictionnaire de la vie spirituelle*, DE FIORES Stefano, GOFFI Tullo (dir.), Paris, Cerf, 1987.
- Encyclopédie du protestantisme*, GISEL Pierre (dir.), Paris/Genève, Cerf, Labor et Fides, 1995.
- Encyclopédie d'analyse des activités*, BARBIER Jean-Marie, DURAND Marc (dir.) Paris, PUF, 2017.
- Vocabulaire d'analyse des activités. Penser les conceptualisations ordinaires*, BARBIER Jean-Marie (2011), Paris, PUF (Formation et pratique professionnelle), 2017.
- Vocabulaire de la complexité. Post-scriptum à la Méthode d'Edgar Morin*, MUKUNGO KAKANGU Marius, Paris, L'Harmattan, 2009.

- Vocabulaire de la psychanalyse*, LAPLANCHE Jean, PONTALIS Jean-Bernard, Paris, PUF, 1967.
- Vocabulaire de théologie biblique*, LEON DUFOUR Xavier (dir.), 5^e éd., Paris, Cerf, 1981.
- Vocabulaire des histoires de vie et de la recherche biographique*, DELORY-MONBERGER Christine (dir.), Paris, Érès, 2019.
- Vocabulaire raisonné de l'Exégèse biblique. Les mots, les approches, les auteurs*, ALETTI Jean-Noël, GILBERT Maurice, SKA Jean-Louis, VULPILLIÈRES Sylvie de, Paris, Cerf, 2008.

ÉGLISE CATHOLIQUE. DOCUMENTS DU MAGISTÈRE

Documents du Concile Vatican II. *Concile Œcuménique Vatican II, Constitutions, Décrets, Déclarations, Messages*, Paris, Le Centurion, 1967 :

- Lumen Gentium*, Constitution dogmatique sur l'Église, 21 novembre 1964 ;
- Gaudium et Spes*, Constitution pastorale, *de Ecclesia in mundo*, 7 décembre 1965 ;
- Dei Verbum*, Constitution dogmatique *de Divina Revelatione*, 18 novembre 1965 ;
- Apostolicam Actuositatem*, Décret sur l'apostolat des laïcs, 18 novembre 1965.

Encycliques, exhortations apostoliques, discours :

- LÉON XIII, Encyclique *Rerum novarum*, 15 mai 1891 ;
- Encyclique *Providentissimus Deus*, 18 novembre 1893.
- BENOÎT XV, Encyclique *Spiritus Paraclitus*, 15 septembre 1920.
- PIE XII, Encyclique *Divino Afflante Spiritu*, 30 septembre 1943.
- PAUL VI, *Evangelii Nuntiandi*, Exhortation apostolique sur l'évangélisation dans le monde moderne, 8 décembre 1975.
- JEAN-PAUL II, *Christifideles Laïci*, Exhortation apostolique post-synodale sur la vocation et la mission des fidèles laïcs dans l'Église et dans le monde, 30 décembre 1988 ;
- Lettre apostolique, *Novo Millennio Ineunte*, 6 janvier 2001 ;
- Discours du 23 avril 1993, à l'occasion du centenaire de l'encyclique *Providentissimus Deus* de Léon XIII et du cinquantenaire de l'encyclique *Divino afflante Spiritu* de Pie XII.
- BENOÎT XVI, Encyclique *Deus Caritas est*, 27 janvier 2006 ;

Allocution au Congrès international pour le 40^e anniversaire de la Constitution dogmatique sur la Révélation divine, *Dei Verbum*, 16 septembre 2005 ;

Synode sur « La parole de Dieu dans la vie et la mission de l'Église », octobre 2008 ;

Exhortation apostolique sur la Parole de Dieu, *Verbum Domini*, 30 septembre 2010.

Pape FRANÇOIS, Encyclique *Lumen Fidei*, 5 juillet 2013 ;

Encyclique *Laudate si'*, 18 juin 2015 ;

Message du Saint-Père pour le lancement du pacte éducatif, 12 septembre 2019 ;

Motu proprio, *Aperuit Illis* (Jésus ouvrit leur intelligence à l'Écriture), 30 septembre 2019 ;

Encyclique, *Fratelli tutti*, 10 octobre 2020.

COMMISSION BIBLIQUE PONTIFICALE :

Unité et diversité dans l'Église, 11 avril 1988 ;

L'interprétation de la Bible dans l'Église, 15 avril 1993 ;

Le peuple juif et ses Écritures saintes dans la Bible chrétienne, 24 mai 2001 ;

Bible et morale. Les racines bibliques de l'agir humain, 11 mai 2008 ;

Inspiration et Vérité de l'Écriture sainte, 22 février 2014.

COMMISSION THÉOLOGIQUE INTERNATIONALE :

L'unique Église du Christ. Thèmes choisis d'ecclésiologie, Paris, Le Centurion, 1985 ;

« 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.

CONFÉRENCE DES ÉVÊQUES DE FRANCE

Proposer la foi dans la société actuelle, Lettre des évêques de France, Paris, Cerf, 1994 ;

« 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 ;

Documents Épiscopat :

Spirituel et psychologie, 2013/8 ;

Les chercheurs spirituels aujourd'hui, 2016/4.

ÉGLISE PROTESTANTE UNIE DE FRANCE

Constitution, 2014.

AUTEURS

AMHERDT François-Xavier, *L'herméneutique philosophique de Paul Ricœur et son importance pour l'exégèse biblique*. En débat avec la New Yale Theology School, Paris, Cerf, 2004 ;

L'animation biblique de la pastorale, 120 propositions pratiques, Namur, Lumen Vitae, 2017.

AMADO LEVY-VALENSI Éliane, *La racine et la source. Essais sur le judaïsme*, Paris, Zikarone, 1968 ;

Isaac, gardien de son frère ? Toulouse, Privat, 1969 ;

La nature de la pensée inconsciente, Paris, Jean-Pierre Delarge (Encyclopédie universitaire), 1978 ;

La onzième épreuve d'Abraham ou de la fraternité, Paris, Lattès, 1981.

AMADO LEVY-VALENSI Éliane, HALPERIN Jean (dir.), *Face à l'histoire : le pardon*, préface d'André NEHER, Paris, PUF, 1965.

ANZIEU Didier, *Le penser. Du Moi-peau au Moi-pensant*, Paris, Dunod, 1994.

ARENDT Hannah, *La condition de l'homme moderne* (1958), préface de Paul Ricœur, Paris, Calmann-Lévy (Pocket Agora), 1983 ;

La crise de la culture. Huit exercices de pensée politique (1961), Paris, Gallimard (Folio Essais), 1978 ;

L'humaine condition (1972), Paris, Gallimard, 2012 (rassemble *La condition de l'homme moderne* et *Du mensonge à la violence*).

ARÈNES Jacques, « Vie psychique et vie spirituelle », *La vie spirituelle*, n° 752 (2004), p. 251-264 ;

La quête spirituelle hier et aujourd'hui. Un point de vue psychanalytique, Paris, Cerf, 2011 ;

Croire au temps du Dieu fragile. Psychanalyse du deuil de Dieu, Paris, Cerf, 2012 ;

« Entretien avec Jacques Arènes – Le temps du Dieu fragile », *Nunc*, n° 29 (2013), p. 83-92 ;

Nos vies à créer. Le sujet contemporain et ses croyances, Paris, Cerf, 2014 ;

Les assises du monde. L'autorité de la chair et du social, Paris, Parole et silence,

- 2014 ;
 « Quand la transmission se refuse », *Revue française de psychanalyse*, t. 78 (2014), p. 465-477 ;
 « Condition contemporaine de la filiation et lien intersubjectif », *Le Divan familial*, n° 36 (2016), p. 63-75 ;
 « Filiation et transhumanisme », *Adolescence*, n° 35 (2017), p. 289-301 ;
Instituer la filiation. Être fils aujourd'hui (dir.), Paris, Cerf (Patrimoines), 2018 ;
L'art secret de faire des enfants. Essai sur les tourments du temps et de la filiation, Paris, Cerf, 2021.
- ARÈNES Jacques, GIBERT Pierre, *Le psychanalyste et le bibliste. La solitude, Dieu et nous*, Paris, Bayard, 2007.
- AUDI Paul, « Michel Henry aujourd'hui », *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, t. 126 (2001/3), p. 291-316.
- AULENBACHER Christine, *Des adultes catholiques en recherche de sens : processus de changement culturel, de maturation humaine et de conversion spirituelle*, 2 tomes, Lille, ANRT, 2006.
- AULENBACHER Christine, MOLDO Robert, *Ni coach, ni thérapeute, ni gourou ! L'accompagnateur spirituel, un guide fraternel...*, Paris, Médiaspaul, 2010.
- BACQ Philippe, THEOBALD Christoph (dir.), *Une chance pour l'Évangile. Vers une pastorale de l'engendrement*, Bruxelles, Montréal, Lumen Vitae, Novalis, 2004.
- BACQUÉ Marie-Hélène, BIEWENER Carole, *L'empowerment, une pratique émancipatrice ?* Paris, La Découverte (Sciences humaines et sociales), 2015.
- BALMARY Marie, *Le sacrifice interdit. Freud et la Bible* (1986), Paris, Le Livre de poche (biblio essais), 2011. Prix Nicolas Missarel de l'Académie française en 2001 ;
La divine origine. Dieu n'a pas créé l'homme, Paris, Grasset et Fasquelle, 1993 ;
Abel ou la traversée de l'Éden, Paris, Grasset, 1999 ;
Freud jusqu'à Dieu, Paris, Actes Sud, 2010.
- BALMARY Marie, LEGASTELOIS Sophie, *Ouvrir le livre. Une lecture étonnée de la Bible*, Paris, Albin Michel, 2016.
- BANON David, *La lecture infinie. Les voies de l'interprétation midrachique*, Paris, Seuil, 1987 ;
L'école de pensée juive de Paris. Le judaïsme revisité sur les bords de la Seine,

- Strasbourg, Presses universitaires de Strasbourg, 2017 ;
L'oubli de la lettre, Paris, Albin Michel, 2017 ;
Judaïsme et modernité, Paris, Hermann (Le bel aujourd'hui), 2019.
- BARBARAS Renaud, BENOIST Jocelyn *et alii*, *Maldiney, une singulière présence*, Paris, Encre marine, 2014.
- BARBIER Jean-Marie, *Savoirs théoriques et savoirs d'action*, Paris, PUF, 2011.
- BARBIER Jean-Marie, GALATANU Olga, *Action, affects et transformation de soi*, Paris, PUF, 1998.
- BARBIER Jean-Marie, THIÉVENAZ Joris (dir.), *Le travail de l'expérience*, Paris, L'Harmattan (Action et Savoir, Série Recherche), 2013.
- BARBIER Jean-Marie, ITALI Marie-Laure, DUTOIT Martine, *La création comme expérience*, L'Harmattan (Collectif de recherche), 2020.
- BARBIER-BOUVET Jean-François, *Les nouveaux aventuriers de la spiritualité. Enquête sur une soif d'aujourd'hui*, Paris, Montréal, Médiaspaul, 2015.
- BARTH Britt-Mari, *Le savoir en construction* (1993), Paris, Retz, 2015 ;
 « Jerome Seymour Brūner et l'orientation culturelle de la psychologie cognitive », dans CARRÉ Philippe et MAYEN Patrick (dir.), *Psychologies pour la formation*, Paris, Dunod, 2019, p. 139-156.
- BARTHES, Roland, *Le plaisir du texte*, Paris, Seuil (Tel Quel), 1973.
- BASSET Lytta, *Le pardon originel. De l'abîme du mal au pouvoir de pardonner*, Genève, Labor et Fides, 1994 ; décliné en deux volumes : *Guérir du malheur et Le pouvoir de pardonner*, Paris, Albin Michel, 1999 ; *La joie imprenable* (1996), Paris, Albin Michel, 2004 ;
La source que je cherche, Paris, Albin Michel, 2017.
- BEAUCHAMP PAUL, *Création et séparation. Étude exégétique du chapitre premier de la Genèse* (1969), Paris, PUF, 2005 ;
L'un et l'autre Testament. Essais de lecture, Paris, Cerf, 1976 ;
L'un et l'autre Testament. Accomplir les Écritures, Paris, Cerf, 1990 ;
Le récit, la lettre, le corps. Essais bibliques, 2^e éd., Paris, Cerf, 1992.
- BEAUCHAMP Paul, VASSE Denis, *La violence dans la Bible, Cahiers Évangile 76* (1991).
- BEAUDE Pierre-Marie, « Sens de l'Écriture IV. De *Divino Afflante Spiritu* à nos jours », *Dictionnaire de la Bible. Supplément XII*, 68, 1993, col. 514-536 ;
 « Exégètes et théologiens : du conflit à la responsabilité de sujets lecteurs »,

- Recherches en Sciences religieuses*, t. 95 (2007/3), p. 337-354.
- BELLETT Maurice, *Foi et psychanalyse* (1973), Paris, Desclée de Brouwer, 2008 ;
Le Dieu pervers (1979), Paris, Desclée de Brouwer, 1998 ;
La voie, Paris, Desclée de Brouwer, 2000 ;
La longue veille, Paris, Desclée de Brouwer, 2002 ;
La traversée de l'en-bas, Montrouge, Bayard, 2005 ;
L'écoute (1989), Paris, Desclée de Brouwer, 2008 ;
L'explosion de la religion, Montrouge, Bayard, 2014 ;
Dieu, personne ne l'a jamais vu, suivi de *Essai sur la violence absolue*, Paris, Albin Michel, 2016.
- BENADMON Mikhaël, « Éliane Amado Levy-Valensi : le défi de l'universel dans la pensée israélienne », *Pardès*, n° 59 (2016/2), p. 205-226.
- BENTOLILA Alain, *L'école contre la barbarie*, Paris, First, 2017.
- BERGSON Henri, *L'évolution créatrice*, Paris, Félix Alcan (Bibliothèque de philosophie contemporaine), 1907 ;
La pensée et le mouvement. Essais et conférences, Paris, Félix Alcan (Bibliothèque de philosophie contemporaine), 1934.
- BESNIER Jean-Michel, LAURENT Alexandre, *Les robots font-ils l'amour ? Le transhumanisme en 12 questions*, Paris, Dunod, 2016.
- BIANCHI Enzo, *Chemins d'humanité : les Béatitudes*, trad. de l'italien par Matthias Wirth, Paris, Cerf (Épiphanie), 2013 ;
Prier la Parole : lecture et méditation des Écritures, trad. Matthias Wirz, Paris, Albin Michel (Spiritualités vivantes), 2014 ;
Don et pardon, trad. Matthias Wirz, Paris, Albin Michel (Spiritualités vivantes), 2015.
- BIANCHI Enzo, KEPPEL Gilles, *Au cœur du fondamentalisme*. Dialogue coordonné par Alberto Melloni (Turin, 2008), trad. de l'italien par J. Bonnet, Paris, Bayard, 2009.
- BLANCHET Alain, GOTMAN Anne, *L'enquête et ses méthodes : l'entretien*, 2^e éd., Malakoff, Armand Colin, 2014.
- BLANCHON, Laure, *Voici les noces de l'agneau. Quand l'incarnation passe par les pauvres*, Namur, Paris, éd. Jésuites, 2017.
- BLANCHOT Maurice, *L'espace littéraire*, Paris, Gallimard (Idées), 1955.

- BOKOBZA Hervé Élie, *L'Autre. L'image de l'étranger dans le judaïsme*, préface de Haïm Korsia, Paris, éd. de L'œuvre, 2009.
- BOLLAS, Christopher, *The shadow of the objet. Psychoanalysis of the unthought known*, London, Free Association Books, 1987 ;
Forces of Destiny. Psychanalysis and Humain Idiom (1989), *Les forces de la destinée*, Paris, Calmann-Lévy, 1996.
- BOLLE DE BAL Marcel, « Reliance, déliance, liance : émergence de trois notions sociologiques », *Sociétés*, n° 80 (2003/2), p. 99-131.
- BOMPIED Jean-Pierre, *Penser par écart, le chantier conceptuel de François Jullien*, Paris, Descartes & Cie (Essais), 2019.
- BORI Pier Cesare, *L'interprétation infinie. L'interprétation chrétienne ancienne et ses transformations*, (Bologna, 1987), Paris, Cerf, 1991.
- BOTTERO Jean, OUAKNIN Marc-Alain, MOINGT Joseph (dir.), *La plus petite histoire de Dieu*, Paris, Seuil (Points), 1997.
- BOUCHARD Nancy (dir.), *Éduquer, former, accompagner. Pour une éthique ouverte à l'inattendu. Libérer la face lumineuse de l'incertitude*, Québec, Paris, Presses universitaires de Laval, Hermann, 2019.
- BOURDIEU Pierre, « Les rites comme actes d'institution », *Actes de la recherche en sciences sociales*, n° 43 (1982), p. 58-63 ;
La misère du monde, Paris, Seuil, 1993.
- BOURDIN Bernard, *Le christianisme et la question théologico-politique*, préface de Philippe Capelle-Dumont, Paris, Cerf (Philosophie), 2015.
- 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.
- BOUSQUET François, De LA HOUGUE Henri (dir.), *Le dialogue interreligieux. Le christianisme face aux autres traditions*, Paris, Desclée de Brouwer, 2009.
- BOUTHORS Jean-François (dir.), *La Bible sans avoir peur*, Paris, Lethielleux, 2005.
- BOUTIN Gérard, *L'entretien de recherche qualitative. Théorie et pratique*, 2^e éd., Québec, Presses de l'Université du Québec, 2018.
- BRANDT Pierre-Yves, DAY James M. (éd.), *Psychologie du développement religieux. Questions classiques et perspectives contemporaines*, Genève, Labor et Fides, 2013.

- BRÉCHON Pierre (dir.), *Les valeurs des Français. Évolutions de 1980 à 2000*, Malakoff, Armand Colin, 2000.
- BRÉCHON Pierre, GALLAND Olivier, *L'individualisation des valeurs*, Malakoff, Armand Colin, 2010.
- BRETON Stanislas, « Réflexions sur la fonction Méta », *Dialogue*, n° XXI (1982), p. 45-56 ;
 « Sur l'ordre métaphoral », dans GREISCH Jean, KEARNEY Richard (dir.), *Paul Ricœur. Les métamorphoses de la raison herméneutique*, Paris, Cerf, 1991, p. 373-380.
- BRUNER Jerome Seymour, *Car la culture donne forme à l'esprit, De la révolution cognitive à la psychologie culturelle*, trad. de l'anglais, Paris, Eshel, 1990 ;
The Culture of Education (Harvard, 1996), trad. Yves Bonin, *L'Éducation, entrée dans la culture. Les Problèmes de l'école à la lumière de la psychologie culturelle*, Paris, Retz (Psychologie), 1997 ;
Actual Minds, Possible Words (Harvard, 1986), trad. Yves Bonin, *Cultures et Modes de pensée, L'Esprit humain dans ses œuvres*, Paris, Retz, 2000 ;
Making Stories : Law, Literature, Life (New York, 2002), trad. Yves Bonin, *Pourquoi nous racontons-nous des histoires. Le récit, au fondement de la culture et de l'identité*, 2^e éd., Paris, Retz (Petit forum), 2010.
- BUBER Martin, *Je et tu (Ich und Du, 1923)*, Paris, Aubier (Philosophie), 2012 ;
Deux types de foi : foi juive et foi chrétienne, Paris, Cerf, 1991 ;
Écrits sur la Bible, Paris, Bayard, 2003.
- BULTMANN Rudolf, *Jésus : mythologie et démythologisation*, préface de Paul Ricœur, Paris, Seuil, 1968 ;
Nouveau Testament et Mythologie. Avec un texte inédit de Paul Ricœur, Genève, Labor et Fides (Logos), 2013.
- CABESTAN Philippe, GENS Jean-Claude (dir.), *La psychopathologie générale de Karl Jaspers, 1913-2013*, Argenteuil, Le cercle herméneutique, 2013.
- CAILLAUX Maryvonne, *Comme des orpailleurs. De la misère à la pauvreté, les relations comme chemins de libération*, Paris, L'Harmattan, 2010.
- CAILLÉ Alain, *Extensions du domaine de don. Demander-donner-recevoir-rendre*, Paris, Actes Sud, 2019.
- CAPELLE-DUMONT Philippe (textes réunis et présentés par), *Philosophie de Jean-Luc Marion. Phénoménologie, théologie, métaphysique*, Paris, Hermann, 2015.

- CAPELLE-DUMONT Philippe, COHEN-LEVINAS Danièle (dir), *Judaïsme et christianisme dans la philosophie contemporaine*, Paris, Cerf (Les cahiers de la faculté de droit canonique de l'ICP), 2021.
- CASTORIADIS Cornelius, *L'institution imaginaire de la société*, Paris, Seuil (Points Essais), 1975.
- Les Carrefours du labyrinthe IV. La montée de l'insignifiance*, Paris, Seuil, 1996.
- CASTORIADIS Cornelius, RICŒUR Paul, *Cornelius CASTORIADIS/Paul RICŒUR. Dialogue sur l'histoire et l'imaginaire social* (France Culture, 9 mars 1985), édité et présenté par Johann MICHEL, Paris, EHESS, 2016.
- CERTEAU Michel de, *L'étranger ou l'unité dans la différence* (1969), Paris, Seuil (Points Essais), 2005 ;
- L'écriture de l'histoire*, Paris, Gallimard (Folio), 1975 ;
- « Lire, un braconnage », dans *L'invention du quotidien I, Arts de faire*, Paris, Gallimard (Folio Essais), 1990, p. 239-255.
- CHALIER Catherine, *Les matriarches* (1985), 3^e éd. revue et corrigée, Paris, Cerf, 2021 ;
- La Fraternité, un espoir en clair-obscur*, Paris, Buchet, Chastel, 2003 ;
- Transmettre de génération en génération*, Paris, Buchet, Chastel, 2008 ;
- La gravité de l'amour. Philosophie et spiritualité juives*, Paris, PUF (Chaire Étienne Gilson), 2016 ;
- Découvrir la gratitude. Au risque de l'asymétrie*, Paris, Bayard, 2020.
- CHAMPION Françoise, « Religieux flottant, éclectisme et syncrétismes », dans DELUMEAU Jean (dir.), *Le fait religieux aujourd'hui*, Paris, Fayard, 1993, p. 741-772.
- CHARLOT Bernard, *Éducation ou barbarie. Pour une anthropo-pédagogie contemporaine*, Paris, Economica, Anthropos (Éducation), 2020.
- CHARMAZ Kathy, *Constructing grounded theory*, Los Angeles, Sage, 2014.
- CHAUVET Louis-Marie, *Symbole et sacrement : une relecture sacramentelle de l'existence chrétienne*, Paris, Cerf, 1987 ;
- Les sacrements : parole de Dieu au risque du corps*, Paris, éd. Ouvrières, 1993.
- CHRÉTIEN Jean-Louis, *Saint Augustin et les actes de parole*, Paris, PUF, 2002 ;
- Répondre. Figures de la réponse et de la responsabilité*, Paris, PUF (Chaire Gilson), 2007 ;
- Fragilité*, Paris, Minuit (Paradoxe), 2017.

- CITTON Yves, *Lire, interpréter, actualiser. Pourquoi les études littéraires ?* (2007), 2^e éd. revue et augmentée, Paris, éd. Amsterdam, 2017 ;
Pour une écologie de l'attention, Paris, Points (Essais), 2014.
- COSNARD Claude, RIMBAUT Gwennola, *La joie de l'Évangile est pour tous ! Expérimenter le partage de la Parole avec les plus pauvres*, Paris, éd. Franciscaines, 2015.
- COTTIN Jérôme, PARMENTIER Élisabeth, *Évangéliser : approches œcuméniques et européennes*, Zürich, LIT Verlag, (Théologie pratique - Pédagogie - Spiritualité, vol. 9), 2015.
- CUVILLIER Elian, *Place de la Bible dans l'Église : un point de vue protestant*, Paris, Service biblique de la Fédération protestante de France et Service biblique catholique *Évangile et vie*, 2002 ;
 « Bible et psychanalyse. Quelques réflexions », *Études théologiques et religieuses*, n° 42 (2007/2), p. 159-177.
- CYRULNIK Boris, *Un merveilleux malheur*, Paris, Odile Jacob, 1999 ;
Dialogue sur la nature humaine avec Edgar Morin (2000), Paris, éd. de l'Aube, 2010 ;
De chair et d'âme, Paris, Odile Jacob, 2006.
- CYRULNIK Boris, ANAUT Marie, *La résilience. De la recherche à la pratique*, Paris, Odile Jacob, 2014.
- DAGENS Claude, Mgr, *Va au large. Des chances nouvelles pour l'Évangile*, Paris, Parole et Silence, 2001.
- DAMASIO Antonio Rosa, *L'erreur de Descartes. La raison des émotions*, Paris, Odile Jacob, 1995 ;
Le Sentiment même de soi. Corps, émotions, conscience, Paris, Odile Jacob, 1999 ;
L'ordre étrange des choses : La vie, les émotions et la fabrique de la culture, Paris, Odile Jacob, 2017.
- DAVIENNE Pierre de, LABAUBIE Marie-Dominique, *Quand la parole prend corps*, Paris, Bruxelles, éd. de l'Atelier, Lumen Vitae, 2009.
- DELORY-MOMBERGER Christine, *Les histoires de vie. De l'invention de soi au projet de formation*, préface de Rémi Hess, Paris, Anthropos (Anthropologie), 2000 ;

- Biographie et éducation. Figures de l'individu-projet*, Paris, Anthropos (Éducation), 2003 ;
- La condition biographique. Essais sur le récit de soi dans la modernité avancée*, Paris, Téraèdre, 2009 ;
- De la recherche autobiographique en éducation. Fondements, méthodes, pratiques*, Paris, Téraèdre, 2014.
- DELORY-MOMBERGER Christine, NIEWIADOMSKI Christophe (dir.), *La mise en récit de soi. Place de la recherche biographique dans les sciences humaines et sociales*, Lille, Presses universitaires du Septentrion, 2013 ;
- Territoires contemporains de la recherche biographique*, Paris, Téraèdre, 2013.
- DELUMEAU Jean, *Guetter l'aurore, un christianisme pour demain*, Paris, Hachette, 2004.
- DEPRAZ Natalie, *Attention et vigilance. À la croisée de la phénoménologie et des sciences cognitives*, Paris, PUF (Épiméthée), 2014.
- DERRIDA Jacques, *L'écriture et la différence*, Paris, Seuil, 1967 ;
- Donner le temps 1, La fausse monnaie*, Paris, Gallimard, 1991 ;
- Adieu à Emmanuel Levinas*, Paris, Galilée, 1997 ;
- Le dernier des Juifs*, Paris, Galilée, 2014.
- DERRIDA Jacques, DUFOURMANTELLE Anne, *Anne Dufourmantelle invite Jacques Derrida à répondre De l'hospitalité*, Paris, Calmann-Lévy (Petite bibliothèque des idées), 1997.
- DESJEUX Xavier, *L'éveil du cœur. Chemins pour une lecture spirituelle de l'Évangile*, Paris, Parole et silence, 2005.
- DESMAZIÈRES Agnès, *L'inconscient au paradis. Comment les catholiques ont reçu la psychanalyse (1920-1945)*, Paris, Payot, 2011.
- DETHURENS Pascal, *L'émerveillement. De la présence dans la poésie et l'art moderne*, Paris, L'Atelier contemporain, 2019.
- DEWEY John, *Experience and Education* (1938), *Expérience et Éducation*, trad. de l'anglais par Marie-Anne Carroi, Paris, Armand Colin, 1968.
- DILTHEY Wilhelm, *Critique de la raison historique. Introduction aux sciences de l'esprit* (1883) *et autres textes*, trad. de l'allemand par Sylvie Mesure, Paris, Cerf, 1992 ;
- Le monde de l'esprit* (1900), trad. Maurice Rémy, Paris, Aubier, 1947 ;

- L'édification du monde historique dans les sciences de l'esprit* (1911), trad. Sylvie Mesure, Paris, Cerf, 1988.
- DOLTO Françoise, SÉVERIN Gérard, *L'Évangile au risque de la psychanalyse* (1977), Paris, Seuil, t. 1, 1980 ; t. 2, 1982 ;
La foi au risque de la psychanalyse (1981), Paris, Seuil (Points Essais), 1983 ;
Les Évangiles et la foi au risque de la psychanalyse ou la vie du désir, Paris, Gallimard, 1996 [réunion des trois premiers ouvrages, avec une introduction].
- DONEGANI Jean-Marie, *La liberté de choisir. Pluralisme religieux et pluralisme politique dans le catholicisme français contemporain*, Paris, Presses de la Fondation nationale des Sciences politiques, 1993 ;
 « Le religieux “à la carte” : une individuation des pratiques et des croyances », *Les religions dans la société, Les Cahiers Français*, n° 340 (2007), p. 44-48.
- DOSSE François, *Paul Ricœur, les sens d'une vie (1913-2005)*, Paris, La Découverte, 2008.
- DRAÏ Raphaël, *Abraham ou la recreation du monde*, Paris, Fayard, 2007.
- DREUILLÉ Christophe de, *Lectio divina. Un chemin pour prier la Parole de Dieu », Cahiers Évangile* 164 (2013).
- DREWERMANN Eugen, *Dieu guérisseur. La légende de Tobit ou le périlleux chemin de la rédemption. Interprétation psychanalytique d'un livre de la Bible* (1985), trad. de l'allemand, Paris, Cerf, 1993 ;
De la naissance des dieux à la naissance du Christ. Une interprétation des récits de la nativité de Jésus d'après la psychologie des profondeurs (1986), Paris, Seuil, 1992 ;
Psychanalyse et exégèse 1, La vérité des formes : rêves, mythes, contes, sagas et légendes, Paris, Seuil 2000 ; 2, *La vérité des œuvres et des paroles : miracles, visions, prophéties, apocalypses, récits historiques, paraboles*, Paris, Seuil 2001.
- DUFOURMANTELLE Anne, MONTANDON Alain, « L'hospitalité », *Études*, t. 408 (2008/4), p. 516-527.
- DUMONT Jean-Noël (dir.), sous la présidence de Jean-Luc MARION, *Le don. Théologie, Philosophie, Psychologie, Sociologie*, Lyon, Le Collège Supérieur, 2001.
- ECO Umberto, *Lector in fabula ou la coopération interprétative dans les textes narratifs* (1979), trad. de l'italien par Myriam Bouzaher, Paris, Grasset, 1985 ;
Les limites de l'interprétation (1990), trad. Myriam Bouzaher, Paris, Grasset, 1992.

- EHRENBERG Alain, *La fatigue d'être soi. Dépression et société*, Paris, Odile Jacob, 1998.
- EISENBERG Josy, ABECASSIS Armand, *À Bible ouverte. La Genèse ou le livre de l'homme* (1978), Paris, Albin Michel (Spiritualités vivantes), 2004.
- ESLIN Jean-Claude, CORNU Catherine (dir.), *La Bible : 2000 ans de lectures*, Paris, Desclée de Brouwer, 2003.
- FALQUE Emmanuel, *Le livre de l'expérience. D'Anselme de Cantorbéry à Bernard de Clairvaux*, Paris, Cerf, 2017.
- FATTORI Lucia and SECCHI Cesare, « Existential crises in two religious patients: Vicissitudes of faith and the emergence of the true self », *International Journal of Psychoanalysis*, n° 96 (2015), p. 993-1011.
- FER Yannick, MALOGNE-FER Gwendoline (dir.), *Le protestantisme à Paris. Diversité et recompositions contemporaines*, Genève, Labor et Fides, 2017.
- FORTE Bruno, *À l'écoute de l'Autre*, Paris, Cerf (Philosophie et révélation), 2003.
- FRYE Northrop, *Le Grand Code. La Bible et la littérature*, trad. de l'anglais par Catherine Chalier, préface de Tzvetan Todorov, Paris, Seuil, 1984.
- FRINKING Bernard, *La parole est tout près de toi. Apprendre l'Évangile pour apprendre à le vivre*, Paris, Bayard, Le Centurion, 1996.
- FREUD Sigmund, *L'interprétation des rêves* (1899), trad. de l'allemand par Jeanine Altounian, Pierre Cotet, René Lainé et alii, Préface de François Robert, Paris, PUF (Quadrige), 2012 ;
Totem et Tabou (1912-1913), Paris, Points, DL, 2010 ;
L'avenir d'une illusion (1927), Paris, PUF (Quadrige – Grands textes), 2010 ;
Malaise dans la civilisation (1929), Paris, Points, DL, 2010 ;
Nouvelles conférences d'introduction à la psychanalyse. XXXV^e conférence (1932), Paris, Gallimard, 1986 ;
L'homme Moïse et la religion monothéiste (1939), trad. inédite et présentation de Jean-Lefebvre, Paris, Gallimard, 2012.
- FREY Daniel, *L'interprétation et la lecture chez Ricœur et Gadamer*, Paris, PUF, 2008.
- GADAMER Hans-Georg, *Vérité et méthode* (1960), Paris, Seuil, 1996.
- GAUCHET Marcel, *Le désenchantement du monde. Une histoire politique de la religion*, Paris, Gallimard (Bibliothèque des Sciences humaines), 1985 ;
La religion dans la démocratie, Paris, Gallimard (Folio essais), 1998 ;
La démocratie contre elle-même, Paris, Gallimard (Tel), 2002 ;

- Un monde désenchanté ?*, Paris, éd. de l'Atelier, éd. Ouvrières, 2004.
- GAUCHET Marcel, BLAIS Marie-Claude, OTTAVI Dominique, *Pour une philosophie politique de l'éducation*, Paris, Bayard, Hachette-Littératures (Pluriel Philosophie), 2002.
- GEFFRÉ Claude, *Le Christianisme au risque de l'interprétation*, Paris, Cerf, 1983 ; *Croire et interpréter. Le tournant herméneutique de la théologie*, Paris, Cerf, 2001.
- GERGEN Kenneth, *Relational Being, Beyond Self and Community*, Oxford, Oxford university Press, 2009.
- GESCHÉ Adolphe, *Dieu pour penser 1, Le mal*, Paris, Cerf, 1993 ; 2, *L'homme*, Paris, Cerf, 1993 ; 3, *Dieu*, Paris, Cerf, 1994 ; 7, *Le sens*, Paris, Cerf, 2003.
- GIBERT Pierre, *Petite histoire de l'exégèse biblique*, Paris, Cerf (Lire la Bible), 1992.
- GLASER Barney Galland, STRAUSS Anselm Leonard (*The discovery of grounded theory. Strategies for qualitative research*, New York, 1967), *La découverte de la théorie ancrée. Stratégies pour la recherche qualitative*, trad. de l'anglais par Marc-Henry Soulet, Kerralie Œuvray, Malakoff, Armand Colin (Individu et société), 2010.
- GOTMAN Anne, *Le sens de l'hospitalité. Essai sur les fondements sociaux de l'accueil de l'autre*, Paris, PUF (Le lien social), 2001.
- GREISCH Jean, *Paul Ricœur. L'itinérance du sens*, Grenoble, Millon, 2001 ; *Entendre d'une autre oreille : les enjeux philosophiques de l'herméneutique biblique*, Paris, Bayard, 2006 ; *L'herméneutique comme sagesse de l'incertitude*, Paris, Vrin, Le Cercle herméneutique (Phéno), 2015.
- GREISCH Jean, ROLLAND Jacques (dir.), *Emmanuel Levinas : L'éthique comme philosophie première*, Paris, Cerf (La nuit surveillée), 1993.
- GRIEU Étienne, *Transmettre la Parole. Des jeunes au carrefour du « vivre ensemble » et de la foi*, Paris, éd. de l'Atelier, 1998 ; *Nés de Dieu. Itinéraires de chrétiens engagés. Essai de lecture théologique*, Paris, Cerf, 2003 ; *Un lien si fort. Quand l'amour de Dieu se fait diaconie* (2009), nouvelle éd. revue et augmentée Paris, éd. de l'Atelier, 2012 ; *Une foi qui change le monde*, Paris, Bayard, 2013 ;

- « Évangéliser aux périphéries : oui, mais que veut dire périphérie ? », *Lumen Vitae*, n° 70 (2015/1), p. 79-84.
- GRIEU Étienne, RIMBAUT Gwennola, BLANCHON Laure (dir.) *Qu'est-ce qui fait vivre quand tout s'écroule ? Une théologie à l'écoute des plus pauvres*, Namur, Paris, Lumen Vitae (Théologies pratiques), 2017.
- GRONDIN Jean, *L'universalité de l'herméneutique*, Paris, PUF, 1993 ;
 « 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 ;
 « Le passage de l'herméneutique de Heidegger à celle de Gadamer », dans CAPELLE Philippe et alii (dir.), *Le Souci du passage. Mélanges offerts à Jean Greisch*, Paris, Cerf, 2003, p. 179-192 ;
Le tournant herméneutique de la phénoménologie, Paris, PUF, 2003 ;
Du sens de la vie, Paris, PUF, 2003 ;
Du sens des choses. L'idée de la métaphysique, Paris, PUF (Chaire Étienne Gilson), 2013 ;
L'herméneutique (2006), rééd., Paris, PUF, 2017.
- GRÜN Anselm, *Conquérir sa liberté intérieure*, Paris, éd. de l'Atelier, 2000 ;
Lecture psychanalytique de la Bible, Paris, Montréal, Médiaspaul, 2001 ;
Jésus. Le chemin de la liberté. Évangile de Marc (2002), Paris, Bayard, 2003 ;
Accomplir son humanité, Paris, Montréal, Médiaspaul, 2008.
- GUÉNARD Tim, *Plus fort que la haine*, Paris, Presses de la Renaissance, 1999.
- GUIBAL Francis, *Veilleurs aux frontières. Bergson-Rosenzweig, Girard-Ricœur-Chalier, Derrida-Nancy, Castoriadis-Stanguennec*, Namur, Paris, Lessius (Donner raison, Philosophie), 2018.
- HARTOG François, *Chronos. L'occident aux prises avec le temps*, Paris, Gallimard (Bibliothèque des histoires), 2020.
- HAYOUN, Maurice-Ruben, *L'exégèse juive : exégèse et philosophie dans le judaïsme*, Paris, PUF, 2000.
- HÉBERT Geneviève, « Le procès de la parole entre vérité et méthode », dans SOULETIE Jean-Louis, GAGEY Jérôme (dir.), *La Bible, parole adressée*, Paris, Cerf (Lectio Divina 183), p. 173-204.
- HEIDEGGER Martin, *Être et temps (Sein und Zeit, 1927)*, trad. de l'allemand par François Vezin, Paris, Gallimard, 1986 ;

- Acheminement vers la parole* (1959), trad. de l'allemand par Jean Beaufret, Wolfgang Brokmeier, François Fédier, Paris, Gallimard, 1976.
- HENRY Michel, *L'essence de la manifestation* (1963), Paris, PUF (Épimétée), 1990 ;
Philosophie et Phénoménologie du corps (1965), Paris, PUF (Épiméthée), 1987 ;
La barbarie (1987), Paris, PUF (Quadrige), 2001 ;
C'est moi la vérité. Pour une philosophie du christianisme, Paris, Seuil, 1996 ;
Incarnation, Une philosophie de la chair, Paris, Seuil, 2000 ;
 « Quatre principes de la phénoménologie » (1991), dans *Phénoménologie de la vie 1, De la phénoménologie*, Paris, PUF, 2003, p. 76-104.
- HERVIEU-LÉGER Danièle, *La religion en mouvement : le pèlerin et le converti*, Paris, Flammarion, 1999 ;
Catholicisme, la fin d'un monde, Paris, Bayard, 2003.
- HILLESUM Etty, *Une vie bouleversée*, trad. du néerlandais et annoté par Philippe Noble, Paris, Seuil (Points), 1995.
- HONNETH Axel, *La lutte pour la reconnaissance*, trad. de l'allemand par Pierre Rusch, Paris, Cerf, 2000.
- HORVILLEUR Delphine, *Comment les rabbins font les enfants. Sexe, transmission, identité dans le judaïsme*, Paris, Grasset (Biblio essais), 2015 ;
Réflexions sur la question antisémite, Paris, Grasset (Le livre de poche), 2019.
- HUNYADI Marc, *Au commencement est la confiance*, Latresne, Le bord de l'eau, 2020.
- HUSSERL Edmund, *Idées pour une phénoménologie et une philosophie pures* (1913), trad. de l'allemand par Paul Ricœur, Paris, Gallimard (Tel), 1985.
- IMBERT Francis, *Un itinéraire en pédagogie institutionnelle*, Nîmes, Champ social, 2018.
- IRIBARNE Philippe d', *Chrétien et moderne*, Paris, Gallimard, 2016.
- ISEO, *Lire la Bible. Quels enjeux pour les Églises*, Cahiers Évangile 141 (2007) ;
Lire la Bible, écouter la Parole. Enjeux et expériences œcuméniques, (colloque, tenu à Paris, 1^{er} - 3 avril 2012, Cerf (Patrimoines), 2018.
- ISER Wolfgang, *L'acte de lire. Théorie de l'effet esthétique* (Munich, 1976), trad. de l'allemand par Evelyne Sznycer, Bruxelles, Margada, 1985 ;
L'appel du texte. L'indétermination comme condition de l'effet esthétique de la prose littéraire (Constance, 1970), trad. de l'allemand par Vincent Platini, Paris,

- Allia (Petite collection), 2012.
- JAMES William, *The Varieties of Religious Experience* (New York, 1902), *Les multiples formes de l'expérience religieuse. Essai de psychologie descriptive*, trad. de l'anglais par Frank Abauzit (1906), Paris, Exergue (Les essentiels de la métaphysique), 2001.
- JANICAUD Dominique, *Le tournant théologique de la phénoménologie française*, Combas, éd. de l'Éclat, 1991.
- JEAMMET Nicole, *Les destins de la culpabilité. Une lecture de l'histoire de Moïse aux frontières de la psychanalyse et de la théologie* Paris, PUF (Le fait psychanalytique), 1993 ;
« Comme Moïse, se découvrir soi-même dans l'engagement », *Cahiers de l'Atelier*, n° 502 (2004), p. 55-66.
- JEANNOT Gilles, « La théorie de l'institution de Maurice Hauriou et les associations », *Les Annales de la recherche urbaine*, n° 89 (2001), p. 18-22.
- JEANROND Werner, *Introduction à l'herméneutique théologique. Développement et signification* (1991), Paris, Cerf, 1995.
- JOAS Hans, *La foi comme option. Possibilités d'avenir du christianisme*, trad. de l'allemand par Jean-Marc Tétaz, Paris, Salvator, 2021.
- JONAS Hans, *Le principe de responsabilité. Une éthique pour la civilisation technologique* (Francfort, 1979), trad. de l'allemand par Jean Greisch, Paris, Cerf, 1979 ;
Le concept de Dieu après Auschwitz (Munich, 1984), trad. de l'allemand par Philippe Ivernel, Paris, Rivages (Petite bibliothèque), 1994.
- JOUSSE Marcel, *L'anthropologie du geste* (1974), Paris, Gallimard (Tel), 2008 ;
La manducation de la Parole, Paris, Gallimard, 1975 ;
Le parlant, la Parole, le Souffle, Paris, Gallimard, 1978.
- JULIEN Philippe, *La psychanalyse et le religieux, Freud, Jung, Lacan*, Paris, Cerf, 2008.
- JULLIEN François, *Le détour et l'accès. Stratégies du sens, en Chine, en Grèce* (1995), Paris, Points (Points essais), 2010 ;
L'écart et l'entre. Leçon inaugurale de la Chaire de l'altérité (Collège d'études mondiales, 8/12/2011), Paris, Galilée, 2012 ;
Vivre en existant, Une nouvelle éthique, Paris, Gallimard, 2016 ;
Il n'y a pas d'identité culturelle, mais nous défendons les ressources d'une culture, Paris, éd. de L'Herne, 2016 ;

- Dé-coïncidence. D'où viennent l'art et l'existence*, Paris, Grasset, 2017 ;
Si près tout autre, De l'écart et de la rencontre, Paris, Grasset, 2018 ;
Ressources du christianisme, Mais sans y entrer par la foi, Paris, éd. de L'Herne, 2018 ;
De l'écart à l'inouï, Paris, éd. de L'Herne, 2019 ;
- JUNG Carl Gustav, *La vie symbolique. Psychologie et vie religieuse* (1973), trad. de l'allemand par Claude Maillard, Christine Pflieger Maillard, Paris, Albin Michel, 1989 ;
Le divin dans l'homme. Lettres sur les religions choisies et présentées par Michel Cazenave, Paris, Albin Michel, 1999 ;
Essai d'exploration de l'inconscient (1961), trad. de l'allemand par Laure Deutschmeister, Paris, Denoël (folio essais), 1964.
- KAEMPF Bernard (dir.), *Rites et ritualités*, Paris et Ottawa, Cerf, Lumen Vitae, Novalis (Théologies pratiques), 2000.
- KAËS René, *Le groupe et le sujet du groupe*, Paris, Dunod, 1993 ;
Transmission de la vie psychique entre générations, Paris, Dunod, 1993 ;
La parole et le lien. Associativité et travail psychique dans les groupes (1994), 3^e éd., Paris, Dunod, 2010 ;
Les théories psychanalytiques du groupe (1999), Paris, PUF (Que sais-je ?), 2002 ;
 « La réalité psychique du lien », *Le Divan familial*, n° 22 (2009/1), p. 117-122 ;
 « Le sujet, le lien et le groupe. Groupalités psychiques et alliances inconscientes », *Cahiers de psychologie clinique*, n° 34 (2010), p. 13-40 ;
 « L'extension de la psychanalyse. Introduction à quelques problèmes épistémologiques », *Cahiers de psychologie clinique*, n° 40 (2013/1), p. 47-69 ;
L'idéologie. L'idéal, l'idée, l'idole, Paris, Dunod (Psychismes), 2016.
- KATZ-GILBERT Muriel, « Le corps comme matière première du symbolique : la circoncision juive traditionnelle en question », dans ARÈNES Jacques (dir.), *Instituer la filiation*, Paris, Cerf, 2018, p. 133-158.
- KAUFMANN Jean-Claude, *Identités, la bombe à retardement*, Paris, Textuel, 2014.
- KAUFMANN Jean-Claude, SINGLY François de, *L'entretien compréhensif* (1996), 4^e éd., Malakoff, Armand Colin, 2018.

- KIERKEGAARD Søren, *Crainte et tremblement* (1843), trad. du danois et préfacé par Charles Le Blanc, Paris, Rivages (Rivages poche), 2000 ;
Les Miettes philosophiques (1844), trad. du danois par Knud Ferlov et Jean-Jacques Gateau, Paris, Gallimard, 1948 ;
La répétition, trad. fr., Bazoges-en-Pareds, Tisseau, 1948.
- KOHUT Heinz, *The Analysis of the Self*, New York, International Universities Press, 1971 ;
How Does Analysis Cure, Chicago, Chicago University Press, 1984.
- KUHN Thomas Samuel, *The Structure of Scientific Revolutions* (1962), *Les structures des révolutions scientifiques*, trad. fr., Paris, Flammarion, 1983.
- LACAN Jacques, *Le séminaire V. Les formations de l'inconscient (1957-1958)*, Paris, Seuil, 1998 ;
Le Séminaire XI. Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse (1964), Paris, Seuil, 1973 ;
Des Noms-du-Père, Paris, Seuil 2005 (Séminaire du 20/11/1963, inédit, version retravaillée par Lacan et Miller en 1973) ;
« Du symbole et de sa fonction religieuse » (1954), dans *Le mythe individuel du névrosé*, Paris, Seuil, 2007, p. 51-98.
- LACOCQUE André, *Guide des nouvelles lectures de la Bible*, Paris, Bayard, 2005.
- LA HOUGUE Henri de, *À l'écoute de l'autre. Penser l'altérité au cœur du dialogue interreligieux*, Paris, Desclée de Brouwer, 2015.
- LAMBERT Yves, « Religion : Développement du hors-piste et de la randonnée », dans BRÉCHON Pierre (dir.), *Les valeurs des Français, évolutions de 1980 à 2000*, Malakoff, Armand Colin, 2000, p. 129-153.
- LANDRON Olivier, *Les communautés nouvelles : nouveaux visages du catholicisme français*, Paris, Cerf, 2004.
- LAVERNIER Titoun, LE BOUËDEC Guy, PASQUIER Luc, *De la relation interpersonnelle à la communauté apprenante*, Paris, L'Harmattan (Définition), 2016.
- LECOMPTE Denis, CHAUDET Bertrand, *Nouvelles croyances, thérapies alternatives : dérives possibles*, Montrouge, éd. du Jubilé, 2008.
- LECUIT Jean-Baptiste, *L'anthropologie théologique à la lumière de la psychanalyse. La contribution majeure d'Antoine Vergote*, Paris, Cerf (Cogitatio Fidei), 2007 ;

- « Enjeux actuels de la “spiritualisation”. Approche interdisciplinaire », dans LEMOINE Laurent (dir.), *Vérité, désir, expérience spirituelle et expérience psychanalytique*, Paris, Cerf, 2010, p. 55-83.
- LÉGAUT Marcel, *Devenir soi et rechercher le propre sens de sa vie* (1980, 2000), 3^e éd., Paris, Cerf, 2006.
- LEGENDRE Pierre, *La fabrique de l’homme occidental* (1996), Paris, Librairie Arthème, Fayard, Arte éditions (Mille et une nuits), 2000 ;
L’ineestimable objet de la transmission. Étude sur le principe généalogique en Occident (1985), nouvelle éd. revue et augmentée, Paris, Fayard, 2004.
- LE GOAZIOU Thierry, *La Relation éducative selon Xavier Thévenot*, préface de Chantal Paisant, Paris, Don Bosco (Sciences de l’éducation), 2012.
- LEJEUNE Philippe, *Le pacte autobiographique*, Paris, Seuil (Poétique), 1975.
- LEVINAS Emmanuel, *Totalité et infini* (1961), Paris, Le livre de poche, 1990 ;
Quatre lectures talmudiques (1965), Paris, Minuit, 2005 ;
Autrement qu’être ou au-delà de l’essence, La Haye, M. Nijhoff, 1974 ;
L’au-delà du verset, Paris, Minuit, 1982 ;
Entre nous. Essais sur le penser-à-l’autre (1991), Paris, LGF, 2004 ;
- LIPOVETSKY Gilles, CHARLES Sébastien, *Les temps hypermodernes*, Paris, Grasset, 2004.
- LUBAC Henri de, *Histoire et Esprit. L’intelligence de l’Écriture chez Origène* (1950), Paris, Cerf, 2002 ;
Exégèse médiévale. Les quatre sens de l’Écriture, Paris, Aubier-Montaigne, t. 1-2, 1959 ; t. 3, 1961 ; t. 4, 1964.
- LYOTARD Jean-François, *La condition postmoderne : rapport sur le savoir*, Paris, Minuit, 1979 ;
Moralités postmodernes, Paris, Galilée (Débats), 1993.
- L’YVONNET François, *François Jullien, Une aventure qui a dérangé la philosophie*, Paris, Grasset, 2020.
- MALDINEY Henri, *Penser l’homme et la folie*, Paris, Jérôme Million, 2007.
- MALINOWSKY Bronislaw Kasper, *Les argonautes du pacifique occidental* (Londres, 1922), trad. de l’anglais, 1963, rééd., Paris, Gallimard (Tel), 2000.
- MANGUEL, Alberto, *Une histoire de la lecture* (Buenos Aires, 1996), trad. de l’espagnol par Christine Le Bœuf, Paris, Actes Sud, 1998.

- MARGUERON Daniel (dir.), *Introduction au Nouveau Testament. Son histoire, son écriture, sa théologie* (2000), 3^e éd., Bruxelles, Labor et Fides, 2008.
- MARION Jean-Luc, *Étant donné. Essai sur la phénoménologie de la donation* (1997, 1998), Paris, PUF (Quadrige), 2013 ;
De surcroît, Paris, PUF, 2001 ;
 « La conscience du don », dans DUMONT Jean-Noël (dir), *Le don. Théologie, Philosophie, Psychologie, Sociologie*, Lyon, Le Collège Supérieur, éd. de L'Emmanuel, 2001, p. 185-188 ;
Reprise du donné, Paris, PUF (Épiméthée), 2016.
- MARITAIN Jacques, *Humanisme intégral. Problèmes temporels et spirituels d'une nouvelle société* (1938), Paris, Aubier-Montaigne (Philosophie), 2000.
- MARPEAU Jacques, *Le processus éducatif. La construction de la personne comme sujet responsable de ses actes* (2000), nouvelle éd. revue et augmentée, préface de Guy Berger, Paris, Érès (Connaissance de la diversité), 2018.
- MARTIN Lucien, MEIRIEU Philippe, PAIN Jacques, *La pédagogie institutionnelle de Fernand Oury*, Vigneux, Matrice, 2009.
- MAURY Yolande, HEDJERASSI Massina, « Empowerment, pouvoir d'agir en éducation. À la croisée entre théorie(s), discours et pratique(s) », *Spirale, Revue de recherches en éducation*, n° 66 (2020/3), p. 3-13.
- MAUSS Marcel, *Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques* (1924), Paris, PUF (Quadrige - Grands textes), 2007.
- MEHL Roger, *La théologie protestante*, Paris, PUF, 1997.
- MEISSNER William Walter, *Psychoanalysis and Religious Experience*, Yale, Yale University Press, 1984 ;
Time, Self and psychoanalysis, New York, London, Jason Aronson Publisher, 2007.
- MERLEAU-PONTY Maurice, *La Phénoménologie de la perception* (1945), Paris, Gallimard, 1976 ;
L'œil et l'esprit, Paris, Gallimard, 1960.
- MILLET Martine, LAFAURIE Odile, LUIGGI Hélène, *L'art de conter la Bible. Une approche pratique*, Tharoux, Empreinte (Temps présent), 2006.
- MINKOWSKI Eugène, *Le temps vécu* (1933), Paris, PUF, 1995.
- MOLINARIO Joël, « Surmonter les dualismes par une éducation intégrale », *Transversalités*, n° 141 (2017), p. 21-33 ;

- « La théologie chrétienne face au transhumanisme, ‘un monde d’hommes sans âge qui vivront comme des dieux’ », *Transversalités*, n° 152 (2020), p. 123-135.
- MOLTMANN Jürgen, *Théologie de l'espérance. Études sur les fondements et les conséquences d'une eschatologie chrétienne*, trad. de l'allemand par Françoise et Jean-Pierre Thévenaz, Paris, Cerf (Cogitatio Fidei), 1970 ;
L'Église dans la force de l'Esprit, Une contribution à l'ecclésiologie moderne (1975), trad. de l'allemand par Robert Givord, Paris, Cerf (Cogitatio Fidei), 1980 ;
De commencements en recommencements : une dynamique d'espérance, trad. de l'allemand par Antoine Doriah, Paris, Empreinte du présent, 2012.
- MONBOURQUETTE Jean, *De l'estime de soi à l'estime du Soi. De la psychologie à la spiritualité* (2001), Montréal, Novalis, 2013.
- MONET Gabriel, *L'Église émergente. Être et faire Église en postchrétienté*, Münster, LIT Verlag (Théologie pratique – Pédagogie – Spiritualité, vol. 6), 2014.
- MONTANDON Alain, *Désirs d'hospitalité*, Paris, PUF, 2002.
- MOOG François, *L'éducation intégrale. Les ressources éducatives du christianisme*, Paris, Salvator, 2010.
- MORIN Edgar, *La tête bien faite. Repenser la réforme, réformer la pensée*, Paris, Seuil, 1999 ;
Les sept savoirs nécessaires à l'éducation du futur (Unesco 1999), Paris, Seuil, 2000 ;
Introduction à la pensée complexe, Paris, Seuil, 2005 ;
La Méthode 1, La nature de la nature ; 2, La vie de la vie ; 3, La connaissance de la connaissance ; 4, Les idées ; 5, L'humanité de l'humanité ; 6, L'éthique (1977-2006), Paris, Seuil (Sciences humaines, sociologie, Opus), 2008.
- MORIN Edgar, RAMADAN Tariq, *L'urgence et l'essentiel*, Paris, Don Quichotte, 2017.
- MUCCHIELLI Roger, *Les méthodes actives dans la pédagogie des adultes* (11^e éd.), Montrouge, ESF, 2008.
- MUSHIPU MBOMPO Dieudonné, *L'herméneutique classique et son histoire*, Paris, Cerf (Patrimoines), 2019.

- MUTUALE Augustin, *Jeux épistémologiques et enjeux éthiques. Des débats scolaires*, Paris, Petra, 2013 ;
De la relation en éducation. Pédagogie, éthique, politique, présentation de Guy Berger, Paris, Téraèdre, 2017 ;
 « La communauté éducative inclusive. Écorelationnalité et sollicitude », *Cahiers de la chaire du Bien commun*, n° 3, *Éducation et Bien commun*, Institut catholique de Paris, 2020, p. 163-175.
- MUTUALE Augustin, Gabrièle WEIGAN, *Les grandes figures de l'éducation*, Paris, Petra, 2011 ;
- MUTUALE Augustin, BERGER Guy, *Conversation sur l'éducation. S'autoriser à éduquer*, Paris, L'Harmattan, 2012 ;
S'engager dans la recherche en sciences humaines et sociales. Le champ de l'éducation, Paris, ESF (Pédagogie recherche), 2021.
- MUTUALE Augustin, HESS Rémi, WEIGAND Gabrièle, *Le moment interculturel dans la biographie*, Paris, Téraèdre, 2013.
- NATANSON Jacques, « Lectures psychanalytiques de la Bible de Freud à nos jours », *Imaginaire et inconscient*, n° 11 (2003/3), p. 7-16.
- NEHER, André, *Prophètes et prophéties. L'essence du prophétisme* (1955), Paris, Payot-Poche, 2004 ;
L'identité juive (1977), Paris, Payot et Rivages, 2007.
- NEUNER Peter, *Théologie œcuménique. La quête de l'unité des Églises chrétiennes*, trad. de l'allemand par Joseph Hoffmann, Paris, Cerf, 2005.
- NIEWIADOMSKI Christophe, DELORY-MOMBERGER Christine, *La mise en récit de soi. Place de la recherche biographique en sciences humaines et sociales*, Villeneuve-d'Ascq, Presses universitaires du Septentrion, 2013.
- OUAKNIN Marc-Alain, *Tsimtsoum. Introduction à la méditation hébraïque*, Paris, Albin Michel (Spiritualités vivantes), 1992 ;
Lire aux éclats. Éloge de la caresse (1994), Paris, Seuil (Points Essais), 2016 ;
 « 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.
- PACOT Simone, *L'évangélisation des profondeurs* (1997), Paris, Cerf, 2011 ;

- Reviens à la vie. L'Évangélisation des profondeurs II* (2002), Paris, Cerf, 2010 ; *Ose la vie nouvelle ! Le chemin de nos Pâques. L'Évangélisation des profondeurs III* (2003), Paris, Cerf, 2012.
- PAILLÉ Pierre, « Une “enquête de théorisation ancrée” : les racines et les innovations de l’approche méthodologique de Graser et Strauss », dans GLASER B. G., STRAUSS A. L. (éd.), *La découverte de la théorie ancrée*, Malakoff, Armand Colin, 2010, p. 23-77.
- PAILLÉ Pierre, MUCCHIELLI Alex, *L’analyse qualitative en sciences humaines et sociales* (2012), 4^e éd., Malakoff, Armand Colin, 2016.
- PAISANT Chantal, *Abraham le béni ou l’homme à l’épreuve de sa vocation. Exégèse littéraire, anthropologique et théologique de Gn 11,27-12,18*. Mémoire de Master de théologie catholique, ss. dir. Pierre Keith, Université de Strasbourg, 2017 ;
- Les catholiques, la psychanalyse et la Bible. Fabrique d’une alliance paradoxale*, postface de Jacques Arènes, Münster, LIT Verlag (Théologie pratique – Pédagogie - Spiritualité, vol. 12), 2017 ;
- « Where is Your Brother ? Where Your Sister ? Education and Values for Inclusive Societies », dans *Education as a Driverto Integral Growth and Peace. Ethical Reflections to Education*, Genève, The Caritas in Veritate Foundation, 2019, p. 89-96 ;
- « L’expression du croire dans des groupes bibliques chrétiens. De l’écoute à la communion », dans GRELLIER-Bonnal Isabelle (dir.), *Communication et communion : huit itinéraires en théologie pratique*, Strasbourg, Association des publications de la Faculté de théologie protestante, 2022, p. 83-102 ;
- « Communauté inclusive et *reliance génératrice*. Tisser et penser les liens qui font croître en humanité », dans SERINA-KARSKY Fabienne, PARAYRE Séverine, MUTUALE Augustin (dir.), *Du devenir Humain : une éducation par laquelle l’être humain se forme à devenir humain*, Paris, L’Harmattan (Pédagogies, Formation et Recherches), 2022, p. 67-83.
- PARMENTIER Élisabeth, « Le récit comme théologie. Statut, sens et portée du récit biblique », *Revue d’histoire et de philosophie religieuses*, t. 81 (2001/1), p. 29-44 ;
- L’Écriture vive. Interprétations chrétiennes de la Bible*, Genève, Labor et Fides, 2004 ;

- « Qu'est-ce que lire la Bible ? Héritages et ruptures en milieu protestant », *Lire la Bible aujourd'hui. Quels enjeux pour les Églises ?*, *Istina*, LI (2006), p. 257-275.
- PARMENTIER Élisabeth, ROY Alain (dir.), *Croire hors les murs. Expériences du croire chrétien d'aujourd'hui*, Münster, LIT Verlag, (Théologie pratique - Pédagogie - Spiritualité, vol. 7), 2014.
- PATLAGEAN Évelyne, LE BOULLUEC Alain (dir.), *Les retours aux Écritures : fondamentalismes présents et passés* (colloque tenu à la Fondation Hugot du Collège de France, 27-30 janvier 1992), Louvain, Peeters, 1993.
- PELLETIER Anne-Marie, « Pour que la Bible reste un livre dangereux », *Études*, vol. 397 (2002/4), p. 335-345.
- PELLETIER, Denis, *Les catholiques en France depuis 1815*, Paris, La Découverte, 1997.
- PENEFF Jean, *Le goût de l'observation. Comprendre et pratiquer l'observation participante en sciences sociales*, Paris, La Découverte, 2009.
- PÉNICAUD Anne, « La lecture biblique en groupe », *Sémiotique et Bible*, n° 94 (1999), p. 3-20.
- PIERRON Jean-Philippe, *Je est un Nous. Enquête philosophique sur nos interdépendances avec le vivant*, Paris, Actes Sud (Mondes sauvages. Pour une nouvelle alliance), 2021.
- PIERRON Jean-Philippe, BACHIR DIAGNE Souleymane, GUELLETTE Jean-Marie, HORVILLEUR Delphine, WORMS Frédéric, *Suis-je le gardien de mon frère ?*, Lyon, PUL (Grands débats Mode d'emploi), 2019.
- PIERRON Jean-Philippe, HESS Gérard, PELLUCHON Corinne, *Humains, animaux, nature : quelle éthique des vertus pour le monde qui vient ?*, Paris, Hermann, 2020.
- PINEAU Gaston, LEGRAND Jean-Louis, *Les histoires de vie* (1959), 5^e éd. mise à jour, Paris, PUF (Que sais-je ?), 2013.
- POCHÉ Fred, « Partager la parole. Altérité et reconnaissance mutuelle », *Revue d'éthique et de philosophie morale*, n° 237 (2005/4), p. 79-98 ; *Blessures intimes, blessures sociales. De la plainte à la solidarité*, Paris, Cerf, 2008 (Prix Jean Finot) ; « Les défis d'une paix sociale durable face au processus de désymbolisation ? », *Revue d'éthique et de philosophie morale*, n° 255 (2009/3), p. 101-115 ;

- La culture de l'autre. Une lecture postcoloniale d'Emmanuel Levinas*, Lyon, Chronique sociale, 2015.
- POCHÉ Fred, MARGRON Véronique, *L'échec traversé*, Paris, Desclée de Brouwer, 2003.
- POUPARD Bernard, KAHN Jacques (dir.), *Lire et prier les écritures. La tradition monastique de la lectio divina*, Bruxelles, Lumen Vitae, 2010.
- PROPP Vladimir, *Morphologie du conte* (1928), rééd., Paris, Seuil, 1973.
- RAMOND Sophie (dir.), *La pratique des Écritures. Parcours en exégèse théologique*, Paris, Cerf (Lectio Divina), 2021.
- RIAUD Jean (dir.), *L'étranger dans la Bible et ses lectures*, Paris, Cerf, 2007.
- RICŒUR Paul, *Gabriel Marcel et Karls Jaspers. Philosophie du Mystère et philosophe du paradoxe*, Paris, Le temps présent, 1947 ;
Philosophie de la volonté II, Finitude et culpabilité 1, L'homme faillible ; 2, La symbolique du mal, Paris, Aubier (Philosophie de l'esprit), 1960 ;
De l'Interprétation. Essai sur Freud, Paris, Seuil, 1965 ;
Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique, Paris, Seuil, 1969 ;
La Métaphore vive, Paris, Seuil, 1975 ;
Temps et récit 1, L'intrigue et le récit historique, Paris, Seuil, 1983 ; 2, *La configuration dans le récit de fiction*, Paris, Seuil, 1984 ; 3, *Le temps raconté*, Paris, Seuil, 1985 ;
Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II, Paris, Seuil, 1986 ;
« Éloge de la lecture et de l'écriture », *Études théologiques et religieuses*, n° 3 (1989), p. 395-405 ;
Soi-même comme un autre, Paris, Seuil, 1990 ;
La critique et la conviction. Entretien avec François Azouvi et Marc de Launay, Paris, Calmann-Lévy, 1995 ;
La mémoire, le temps et l'oubli, Paris, Seuil, 2000 ;
« *Le canon biblique entre texte et communauté* » dans ESLIN Jean-Claude (dir.), *La Bible, 2000 ans de lectures*, Paris, Desclée de Brouwer, 2003, p. 93-116 ;
Parcours de la reconnaissance, Paris, Stock, 2004 ;
Écrits et conférences 1, Autour de la psychanalyse. Textes rassemblés par Catherine Goldstein et Jean-Louis Schlegel, Paris, Seuil, 2008 ;
Écrits et conférences 2, Herméneutique, Paris, Seuil, 2010 ;
L'herméneutique Biblique, présentation et trad. de l'anglais par François-Xavier

- Amherdt, Paris, Cerf (La nuit surveillée), 2010.
- RICŒUR Paul, CHANGEUX Jean-Pierre, *La Nature et la Règle. Ce qui nous fait penser*, Paris, Odile Jacob, 1998.
- RICŒUR Paul, LACOCQUE André, *Penser la Bible*, Paris, Seuil, 1998.
- RIMBAUT Gwennola (dir.), *Partager la parole de Dieu avec les pauvres*, Paris, Desclée de Brouwer, 2013.
- RIMBAUT Gwennola, PONTIER Marie-Odile, *La force de la fraternité. Des récits pour penser la diaconie*, Paris, éd. Franciscaines, 2013.
- RIMBAUT Gwennola, LE BOUËDEC Guy, PICHON Christophe, *Récits de pratiques et récits bibliques. (Se) former à la relecture pastorale*, Paris, L'Harmattan (Défis formation), 2015.
- ROBIN Olivier, *Le lecteur dans la Bible*, Lyon, Profac, 2002.
- ROGERS Carl, *Le développement de la personne* (1968), trad. de l'anglais par Eleonore Lily Herbert, Paris, Dunod, 2018 ;
Les groupes de rencontre, trad. de l'anglais par Daniel Le Bon, préface d'André de Peretti, Paris, Dunod, 1973.
- ROMANO Claude, *L'Événement et le monde*, Paris, PUF, 1998 ;
L'événement et le temps, Paris, PUF, 1999 ;
L'aventure temporelle, Paris, PUF, 2010 ;
 « Le don, la donation et le paradoxe », dans CAPELLE-DUMONT Philippe (dir.), *Philosophie de Jean-Luc Marion. Phénoménologie, théologie, métaphysique*, Paris, Hermann, 2015, p. 11-30 ;
Les repères éblouissants : renouveler la phénoménologie, Paris, PUF, 2019 ;
Être soi-même. Une autre histoire de la philosophie, Paris, Folio (Essais), 2019.
- ROSA Hartmut, *Résonance. Une sociologie de la relation au monde* (2016), Paris, La Découverte, 2018 ;
 « La société de l'écoute. La réceptivité comme essence du bien commun », trad. de l'anglais, *Revue du MAUSS semestrielle*, n° 53 (2019/2), p. 361-398.
- SADIN Éric, *L'ère de l'individu tyran. La fin d'un monde commun*, Paris, Grasset, 2020.
- SANTIAGO-DELEFOSSE Marie, « Intérêt du point de vue développemental de L. Vygotski dans le débat Objectivisme/Subjectivisme en psychologie », *Pratiques Psychologiques*, n° 3 (2002), p. 97-106.

- SANTIAGO-DELEFOSSE Marie, ROUAN Georges (dir.), *Les méthodes qualitatives en psychologie*, Paris, Dunod, 2001.
- SANTIAGO-DELEFOSSE Marie, DEL RIO CARRAL Maria, *Les méthodes qualitatives en psychologie et sciences humaines*, Paris, Dunod, 2017.
- SAUVAYRE Romy, *Les méthodes de l'entretien en sciences sociales*, Paris, Dunod, 2013.
- SCHLEIERMACHER Friedrich, *L'herméneutique*, Genève, Labor et Fides, 1987.
- SCHLEGEL Jean-Louis, *Religions à la carte*, Paris, Hachette Littératures (Questions de société), 1995.
- SCHLUMBERGER Sophie et alii, *Lire, écouter, découvrir ensemble. Une pédagogie et des outils de la découverte et du dialogue*, Valence, La Ligue pour la lecture biblique, 2010.
- SEIN Dominique, *Lectures psychanalytiques de la Bible. L'enfant prodigue, Marie, saint Paul et les femmes*, Paris, Cerf, 1985.
- SESBOUÉ Bernard, THEOBALD Christoph, *Histoire des dogmes*, t. IV, *La parole de salut*, Paris, Desclée, 1996.
- SEVERINA-KARSKY, MARANDON Serge (coord.), *Une fondation pour le progrès en éducation : histoire et perspectives*, Paris, Académie des sciences morales et politiques, 2017 ;
Bien-être scolaire : des clés pour demain, Paris, L'Harmattan (Réseau Tessitures), 2020.
- SINGLY François de, *Les uns avec les autres. Quand l'individualisme crée du lien*, Malakoff, Armand Colin, 2003.
- SMITH Jonathan, « *Reflecting on the development of Interpretative Psychology* », *Qualitative Research in Psychology*, n° 1 (2004/1), p. 39-54 ;
Qualitative Psychology. A Practical Guide to Research Methods, London, Sage Publications, 2008.
- SMITH Jonathan, FLOWERS Paul, LARKIN Michael, *Interpretative Phenomenological Analysis*, London, UK-Sage (2009), 2013.
- SOULETIE Jean-Louis, GAGEY Jérôme (dir.), *La Bible, parole adressée*, Paris, Cerf (Lectio Divina), 2001.
- SZWARC Sandrine, « Les détours et retours d'Éliane Amado Levy-Valensi », *Pardès*, n° 62 (2018/1), p. 147-165.

- TARPINIAN Armen, *Vivre s'apprend. Refonder l'humanisme*, Lyon, Chronique sociale, 2009.
- TARPINIAN Armen, GRANER Maridjo, *L'éducation psycho-sociale à l'école*, Lyon, Chronique sociale, 2014.
- TAYLOR Charles, *Sources of the self* (Harvard, 1989), *Les sources du moi. La formation de l'identité moderne*, trad. de l'anglais par Charlotte Melançon, Paris, Seuil (Essais), 1998 ;
L'âge séculier, trad. Patrick Savidan, Paris, Seuil (La couleur des idées), 2011 ;
Les livres qui rendent libres. Les avenues de la foi. Entretiens avec Jonathan Guilbaut, Paris, Bayard, 2016.
- THEOBALD Christoph, *Transmettre un Évangile de la liberté*, Paris, Bayard, 2007 ;
Présences d'Évangile. Lire l'Évangile de Luc et les Actes des apôtres en Creuse et ailleurs, Paris, éd. de l'Atelier, 2011.
- THIEVENAZ Joris, *De l'étonnement à l'apprentissage. Enquêter pour mieux comprendre*, Louvain-la-Neuve, De Boeck, 2017.
- TINCQ Henri, *La grande peur des catholiques de France*, Paris, Grasset et Fasquelle, 2018.
- TISSERON Serge, *L'empathie au cœur du jeu social*, Malakoff, Armand Colin, 2010.
- TURNER Victor, *Le phénomène rituel. Structure et contre-structure* (1969), Paris, PUF, 1990.
- VAN GENNEP Arnold, *Les rites de passage* (1909), Paris, Mouton, 1983.
- VASQUEZ Aïda, OURY Fernand, *Vers une pédagogie institutionnelle ?*, Paris, (1967), rééd., Vigneux, Matrice (Le livre vert), 1993.
- VARELA Francisco, THOMPSON Evan, ROSCH Eleanor, *L'inscription corporelle de l'esprit*, Paris, Seuil, 1993.
- VERGOTE Antoine, *Dettes et désirs, deux axes chrétiens et la dérive pathologique*, Paris, Seuil, 1978 ;
Religion, foi, incroyance (1983), Bruxelles, Mardaga, 1985 ;
La psychanalyse à l'épreuve de la sublimation, Paris, Cerf, 1997.
- VILLEPELET Denis, *Les défis de la transmission dans un monde complexe. Nouvelles problématiques catéchétiques*, Paris, Desclée de Brouwer, 2009.

- VILLERS Guy de, « L'approche autobiographique : regards anthropologique et épistémologique, et orientations méthodologiques », *Recherches sociologiques et anthropologiques*, n° 42 (2011/1), p. 25-44.
- VYGOTSKI Lev, *Pensée et langage* (1934), trad. du russe par Françoise Sève, Paris, La dispute, 2019.
- WÉNIN André, *L'homme biblique. Lectures dans le Premier Testament* (1995), Paris, Cerf, 2006 ;
Pas de Pain seulement... Violence et alliance dans la Bible, Paris, Cerf (Lectio Divina), 1998 ;
D'Adam à Abraham ou les errances de l'humain. Lecture de Genèse 1,1-12,4 (2007), Paris, Cerf, 2011 ;
La Bible ou la violence surmontée, Paris, Bruxelles, Desclée de Brouwer, 2008 ;
 « Lire un texte, interpréter une parole. Exégèse (narrative) et écoute (du sens) », dans POUPART Bernard, KAHN, Jacques (dir.), *Lire et prier les Écritures. La tradition monastique de la lectio divina*, Bruxelles, Lumen Vitae, 2010, p. 25-42.
- WILLAIME Jean-Paul, FATH Sébastien (dir.), *La nouvelle France protestante. Essor et recomposition au XXI^e siècle*, Genève, Labor et Fides, 2011 ;
Sociologie des religions, Paris, PUF (Que sais-je ?), 2017.
- WINNICOTT Donald Woods, *Les Objets transitionnels* (1953), trad. de l'anglais par Jeannine Kalmanovitch, Paris, Payot et Rivages (Petite bibliothèque Payot), 2010 ;
Jeu et réalité. L'espace potentiel (1971), Paris, Gallimard (Connaissance de l'inconscient), 1975 ;
La nature humaine, Paris, Gallimard, 1990.
- WITTGENSTEIN Ludwig, *Le Cahier bleu et le Cahier brun* (1958), trad. de l'anglais par Marc Goldberg et Jérôme Sackur, Paris, Gallimard, 1996 ;
Recherches philosophiques (1953), trad. de l'allemand par Françoise Dastur, Maurice Élie et alii, Paris, Gallimard (Tel), 2005.
- WORMS Frédéric, *Bergson ou les deux sens de la vie*, Paris, PUF, 2013 ;
Pour un humanisme vital. Lettres sur la vie, la mort et le moment présent, Paris, Odile Jacob, 2019.
- WRESINSKI Joseph, *Les pauvres, rencontre du vrai Dieu*, Paris, Cerf, 1986.
- ZWILLING Anne-Laure, *Lire et interpréter : les religions et leurs rapports aux textes fondateurs*, Genève, Labor et Fides (Religion et modernité), 2013.

REVUES (Dossiers, numéros spéciaux)

ANNÉE DE LA RECHERCHE EN SCIENCES DE L'ÉDUCATION 2019 :

BERTIN Georges (dir.), *Herméneutiques et dynamique de sens*.

BIB, Bulletin Information Biblique (Église catholique et Fédération protestante de France), ensemble de la collection, 1974-2017.

CHRISTUS :

L'écoute, un travail intérieur, n° 176 (1997).

Psychologie et vie spirituelle, n° 197 (2003).

CAHIERS ÉVANGILE :

Expériences de lectio divina, n° 156 (2011).

La Parole du Seigneur. Sur l'Exhortation Verbum Domini, n° 163 (2013).

Lectio divina. Un chemin pour prier la Parole de Dieu, n° 164 (2013).

ESPRIT :

Apocalypse : l'avenir impensable, juin 2014.

Le passage de témoin, avril 2018.

Le courage de l'hospitalité, juillet/août 2018.

Le virus dans la Cité, mai 2020.

ÉTHIQUE, POLITIQUE, RELIGIONS, Revue éditée par l'IRPHIL (Institut de recherches philosophiques de Lyon) :

PIERRON Jean-Philippe, SCHUMACHER Bernard, ZIELINSKI Agata (dir.),

Levinas et le soin, n° 14 (2019/1).

LES CAHIERS DE L'ABC :

AMHERDT François-Xavier (dir.), Nouvelle série :

Les femmes dans la Bible, n° 9 (2021) ;

L'Apocalypse révélée, n° 10 (2022).

LES CAHIERS DE L'ATELIER :

Diaconie et parole, n° 530 (2011)

Hospitalités et identités fragilisées, n° 556 (2018).

LES TEMPS MODERNES :

Derrida, l'événement déconstruction, n° 669-670 (2012/3-4).

LE SUJET DANS LA CITÉ, Revue internationale de recherche biographique :

DELORY-MOMBERGER Christine, NIEWIADOMSKI Christophe,

MUTUALE Augustin (dir.), *Accueillir, être accueilli. Altérité et éducation*, n° 7 (2016).

- DIERZO Anne (dir.), *La recherche biographique. Quels savoirs pour quelle puissance d'agir ?*, Hors-série Actuels, 2017/6.
- DELORY-MOMBERGER Christine (dir.) *Les activités de socialisation : expériences plurielles et biographies singulières*, Hors-série Actuels, 2018/7.
- MIKHATAV HADASH (La nouvelle lettre), *Revue de réflexion pour un judaïsme ouvert* :
- Les courants du judaïsme. 3000 ans de pluralisme*, n° 1 (2014).
- L'élection d'Israël. Du particularisme à l'universel*, n° 2 (2014).
- L'étude juive. Mode de pensée et mode de vie*, n° 6 (2017).
- NUNC, *Revue anthropologique*, n° 25 (2011) :
- Dossier Marcel Jousse, p. 17-80.
- REVUE DU MAUSS SEMESTRIELLE :
- Au commencement était la relation... Mais après ?*, n° 47 (2016/1) ;
- Anthropologie(s) du don*, n° 52 (2018/2) ;
- Le don d'hospitalité. Quand recevoir c'est donner*, n° 53 (2019/1) ;
- La violence et le mal. Mauss, Girard et quelques autres*, n° 55 (2020/1) ;
- REVUE PHILOSOPHIQUE DE LA FRANCE ET DE L'ÉTRANGER :
- Michel Henry, t. 126 (2001/3).
- TRANSVERSALITÉS :
- Travaux du GRAC (Groupe de recherche en anthropologie chrétienne) : *Trouble dans la définition de l'humain I*, supplément 1, 2014 ; *II*, supplément 3, 2015 ; *III*, n° 143 (2017).
- Éducation et anthropologie chrétienne*, n° 141 (2017).
- TRÉMA, *Revue internationale en sciences de l'éducation et en didactique* :
- SERINA-KARSKY Fabienne, PARAYRE Séverine (dir.), *L'éducation complexe : un nouveau paradigme ?*, n° 54 (2020).

SITES BIBLIQUES CONSULTÉS :

- Akadem, Campus numérique juif (site dédié au judaïsme et à la culture juive, réalisé par le Fonds social juif unifié) : www.akadem.org.
- Association de conteurs bibliques, Chacun.e raconte : www.conter-la-bible.net.
- Associations pour la transmission orale et la mémorisation de la « Parole » :
- Parole et Geste : www.parole-et-geste.org ;
- Qehillâ - Fraternité Saint Marc : www.fratsaintmarcvendee.free.fr.

Ateliers Co'lectio : www.co-lectio.fr.

Le Sappel, association de fidèles reconnue par le diocèse, partage de la Bible avec des personnes de la précarité : www.sappel.info.

Ligue pour la lecture biblique : www.LaLigue.net.

Service biblique de l'Église catholique, Évangile et Vie (SBEV) :
www.bible-service.net.

Service biblique évangélique : www.lecentrebiblique.fr.

Service biblique de la Fédération protestante de France :
www.animationbiblique.org.

Service biblique de l'Église protestante unie de France : www.biblique.org.