

## Rapport final de la première titulaire de la Chaire Monseigneur-de-Laval<sup>1</sup>

### Pro-logue

Le mandat de la Chaire Monseigneur-de-Laval consiste en la formation des séminaristes et des agents de pastorale laïcs<sup>2</sup>. Dans ce présent rapport, l'orientation qui a présidé à l'accomplissement de ce mandat sera présentée, ainsi que son mode de réalisation à travers les différentes activités de la Chaire qui se sont déroulées pendant six ans, soit la durée des deux mandats qui ont été confiés à la première titulaire de la Chaire.

Ce rapport présentera dans un premier temps la philosophie générale qui a sous-tendu les différentes activités et en déploiera la logique et la portée. Cet exposé permettra de comprendre le cadre pratique et théorique ainsi que le *telos* des activités. Dans un deuxième temps, certaines activités de la Chaire seront présentées. Pour le détail des activités au cours des ans, consulter les Rapports d'Activités annuels.

### I- Cadre général

#### A) Culture et foi

La raison d'être de la Chaire consiste à inscrire la formation des séminaristes et des agents de pastorale à l'intérieur d'une réflexion sur la foi dans la société contemporaine. Le nom choisi pour la Chaire indique clairement cette option fondamentale : *Chaire Monseigneur-de-Laval pour l'enseignement et la recherche sur la foi dans la modernité*.

Le rapport culture et foi<sup>3</sup>, qui est au principe de la Chaire, trouve ses assises au sein même de l'histoire de la faculté de théologie et de sciences religieuses. Sous l'impulsion des intuitions profondes du Concile Vatican II, la Faculté a cru en l'importance de ce tournant et s'est engagée dans le dialogue entre la culture et la foi. C'est ainsi par exemple que dans l'histoire de la Faculté, la mise sur pied du Fonds Cardinal-Maurice-Roy, dans les années quatre-vingts, avait été pensée comme soutien institutionnel pour la recherche fondamentale sur les rapports culture et foi au sein de la Faculté. De plus, la Faculté a continuellement favorisé depuis trente ans la rencontre entre les sciences religieuses et la théologie, ce qui a constitué un facteur important pour soutenir sa réflexion sur la foi dans la société contemporaine. La Chaire s'inscrit par conséquent au cœur de la mission d'enseignement et de recherche de la faculté tant par sa finalité qui est la formation fondamentale que par ses options fondamentales en recherche sur arrière-fond des échanges constants entre la culture et la foi.

<sup>1</sup> Je remercie Étienne Pouliot pour ses commentaires judicieux et pour le travail constant de collaboration à la Chaire depuis plusieurs années.

<sup>2</sup> Le masculin sera utilisé dans le but d'alléger le texte.

<sup>3</sup> Contentons-nous de la très utile définition de la culture par Fernand Dumont, dans *Une foi partagée* : « L'humanité a conquis distance envers le monde par la culture. (...) La culture est la possibilité d'avoir conscience de l'univers, plutôt que d'y être enclos comme un objet ou d'être emprisonné dans la fatalité. » Et l'articulation de la culture à la foi peut être entendue dans ce qui suit : « En d'autres termes, il n'y a pas de conscience sans report à une *transcendance*. ». Montréal, Bellarmin, 1996, p. 18.

En assumant ce cadre général de réflexion et de pratiques sur les liens entre culture et foi, la Chaire s'inscrit à l'intérieur de la préoccupation de la Faculté pour l'inculturation de la foi dans la société québécoise. Cette préoccupation se vérifie dans l'interface de la Chaire entre l'Université et l'Église. Vis-à-vis l'Université, la Chaire poursuit les traditions de recherche sur la foi dans la société à partir d'instruments théoriques issus tant de la théologie que des sciences sociales; vis-à-vis l'instance diocésaine, la Chaire veut mettre l'intelligence de la foi au service des pratiques, pour répondre de façon différenciée et pertinente aux besoins de formation des milieux d'Église.

Dans la réalisation de cet objectif global de réflexion entre culture et foi, il faut souligner l'option de la Chaire pour un travail mené dans une interaction constante ainsi que dans la synergie entre la recherche fondamentale *sur* le rapport culture et foi et la recherche-action menée *à partir et du lieu* des pratiques. La spécificité du travail de la Chaire a consisté à développer une perspective de formation fondamentale qui implique tant des recherches théoriques et formelles que des pratiques et des interventions de terrain. Le moteur de la recherche a cependant toujours été les pratiques : il n'a jamais été question de développer des théories « à appliquer » sur le terrain, sous un mode déductif ou spéculatif. Le travail de la Chaire s'est ainsi instauré dans l'écoute des milieux, des pratiques et des intervenants, afin d'ancrer la pertinence de ses activités dans une interaction constante entre la pratique et la réflexivité sur les pratiques.

Le respect du mandat de la Chaire implique que la réflexion se déploie en vue d'une pratique de formation. C'est pourquoi la Chaire a été un laboratoire de *théologie pratique*, dont la finalité a été la transformation des sujets croyants en tant que sujets de parole et acteurs sociaux, capables de dire et de situer la foi au cœur des pratiques dans l'Église et dans la société. C'est à travers ces médiations qu'a été développé le souci pastoral, cause finale de la formation des séminaristes et des agents de pastorale.

## **B) Qu'est-ce qu'une Chaire d'enseignement et de recherche ?**

La Chaire constitue un projet structurant de la Faculté de théologie et de sciences religieuses, car elle s'inscrit à l'intérieur des objectifs d'enseignement et de recherche de la Faculté. La finalité de la formation propre à la Chaire consiste à développer et approfondir la mission d'enseignement et de recherche de la Faculté de théologie et de sciences religieuses selon une orientation ecclésiale explicite.

La Faculté s'est donc donné, par l'intermédiaire de la Chaire, une composante interne pour accomplir un volet de sa mission. La Chaire, en tant que projet structurant de la Faculté, participe de tous les objectifs de la Faculté et cherche à soutenir et à déployer ces objectifs sous des formes que le travail régulier de la Faculté ne pourrait assumer directement par ses programmes.

Ayant été fondée de concert entre la Faculté de théologie et de sciences religieuses et le Grand Séminaire de Québec, la Chaire participe également de la mission de formation du

Grand Séminaire de Québec. Elle est un projet intrinsèque aux deux institutions, qui se sont donné ainsi une structure institutionnelle assurant le lien entre elles par rapport à leur rôle de formation des séminaristes et des agents de pastorale.

L'enracinement du projet de la Chaire dans l'Église de Québec se manifeste par son lien privilégié avec le Diocèse de Québec. En effet, c'est grâce à la volonté du Diocèse de Québec d'assurer la qualité et la pérennité de la formation des futurs prêtres et des agents de pastorale que la Faculté de théologie et de sciences religieuses et le Grand Séminaire de Québec ont pu s'engager dans le projet commun de la Chaire.

Dans l'intitulé même de la Chaire, les deux aspects de l'enseignement et de la recherche sont mentionnés, ce qui indique bien qu'aucun de ces aspects ne peut être négligé. Ce rapport mettra en évidence l'interpénétration de l'enseignement et de la recherche, leur indispensable dialogue et soutien l'un vis-à-vis l'autre. Sans recherche, l'enseignement deviendrait vite répétitif et mécanique. Parce que la Chaire est une instance universitaire, elle participe pleinement de l'interaction entre l'enseignement et la recherche propre à la mission universitaire dans la société.

Le présent document veut rendre compte auprès de ces trois institutions fondatrices de ce qui a été mis en place pour réaliser le mandat qui a été confié à la Chaire par la première titulaire de la Chaire. Il est toutefois nécessaire de préciser quelques particularités d'une Chaire en tant qu'instance d'ordre universitaire, pour pouvoir en apprécier l'intérêt institutionnel. Ces particularités sont de trois ordres : le rapport aux trois instances fondatrices; le rapport au temps; le rapport aux moyens financiers.

a) Les liens de la Chaire à ses trois instances fondatrices, loin d'être une contrainte institutionnelle, favorise au contraire un ancrage des plus pertinents pour la réalisation de son mandat. La Chaire, en devant tenir compte des préoccupations fondamentales tant du Diocèse que du Grand Séminaire de Québec et de la Faculté de théologie et de sciences religieuses, a la chance d'élargir son point de vue sur le sens et la portée de la formation à assurer pour les futurs prêtres et les agents de pastorale. D'un point de vue sociologique, on ne pourrait rêver d'un meilleur lieu d'observation intégré de la réalité à rencontrer et à desservir. Le triple enracinement institutionnel de la Chaire favorise les définitions explicites des complémentarités entre les instances.

b) Une Chaire se caractérise par son rapport spécifique au temps : une Chaire est une institution qui inscrit son fonctionnement sur le long terme, en dehors des contraintes administratives habituelles associées aux projets de recherches universitaires. Une Chaire peut ainsi développer une réflexion dans la continuité, ce qui favorise une réelle réflexion en prise sur les réalités sociales et ecclésiales changeantes et mouvantes. Pour développer une réflexion sérieuse qui apporte une réelle contribution par rapport aux transformations incessantes des réalités sociales et ecclésiales, il est nécessaire de ne pas être lié au déroulement effréné des événements. La réflexion a besoin de recul et de liberté par rapport à des impératifs de productivité et d'efficacité immédiate. Le fait que la Chaire soit dégagée de contraintes budgétaires sur le court terme la met à contre-courant du prêt-à-penser que les conditions normales de production du savoir ne peuvent que générer. Il

faut donc souligner cette particularité du fonctionnement de la Chaire comme une de ses principales forces à l'intérieur des cadres institutionnels qu'elle doit desservir.

c) En corollaire, relativement au domaine de la recherche, il faut souligner l'indépendance de la Chaire par rapport aux sources de financement habituelles. En effet, ces sources étant d'ordre gouvernemental, les objectifs de la Chaire ne pourraient être réalisés à l'intérieur des cadres de perspectives gouvernementales. Les objectifs d'ordre ecclésiastiques ne peuvent en effet espérer un financement venant d'institutions gouvernementales qui ne partagent pas ces visées propres à l'Église.

C'est pour toutes ces raisons qu'il a été choisi de fonder une Chaire, plutôt qu'un autre type de cadre institutionnel pour atteindre les objectifs fondamentaux de la formation des séminaristes et des agents de pastorale laïcs. Les instances fondatrices doivent garder présents à leur esprit ces avantages dans l'avenir pour savoir en bénéficier.

### **C) Éléments constitutifs du cadre : principes**

Avant d'explicitier les différents dossiers qui ont été menés par la Chaire, il est nécessaire d'exposer les principes qui sous-tendent les activités comme telles. Ces principes ont été forgés au fil des ans, dans un va-et-vient continu avec les pratiques, comme retour réflexif sur le sens et la portée des actions menées. Au terme des six premières années d'existence de la Chaire, il est maintenant possible de rendre compte de ces principes qui ont développé des assises solides, tant dans la théorie que dans les pratiques.

#### **1- Spiritualité**

L'enseignement de la philosophie pour les séminaristes, qui a constitué la première activité de la Chaire, s'est d'emblée inscrite à l'intérieur du cadre des *Exercices dans la vie courante* de Saint Ignace qui structure l'accompagnement spirituel des séminaristes lors de la première étape de formation (année de propédeutique). Les *Exercices* ont d'abord servi d'encadrement formel pour penser les modalités de l'enseignement de la philosophie qui était au cœur du projet initial de la Chaire. Ainsi a-t-on développé les deux cours de philosophie en tant que compléments à la démarche spirituelle des séminaristes pendant leur année de propédeutique : en premier lieu, le cours « Figures de Dieu en Occident » devait correspondre à la question du Dieu Créateur dans les *Exercices*; en deuxième lieu, le cours « Mal, souffrance et responsabilité » devait accompagner la démarche sur le mal et le péché propre aux *Exercices*.

De cadre formel, les *Exercices* en sont venus progressivement à inspirer le sens même de la spiritualité présidant aux activités de la Chaire. Concrètement, parallèlement à la logique des *Exercices* qui s'imprégnait dans l'esprit des activités de la Chaire, un travail en continue avec le Centre Manrèse de Québec a permis d'actualiser de différentes façons cette influence. Divers types d'activités se sont développés, permettant un constant approfondissement de la spiritualité ignatienne, et en en faisant bénéficier par le fait même les activités de la Chaire : à des pratiques de lecture biblique avec les

accompagnateurs des *Exercices* du Centre Manrèse<sup>4</sup> venaient s'ajouter des réflexions plus théoriques sur les *Exercices* (se traduisant par des publications), jusqu'à l'accompagnement d'un membre du personnel du Centre Manrèse dans une démarche de doctorat pratique à la Faculté de théologie et de sciences religieuses, portant sur une relecture des *Exercices* à partir de l'approche sémiotique développée à la Chaire. Ces différentes implications ont permis que les activités de la Chaire ne se réduisent précisément pas à des « activités » développées de façon quantitative. Au contact du Centre Manrèse, une pédagogie de la formation a été développée dans l'esprit de la deuxième annotation des *Exercices*:

« ... lorsque celui qui contemple part de ce qui est le fondement véritable (c'est-à-dire le récit évangélique lui-même) de l'histoire, la parcourt, la réfléchit par lui-même et trouve quelque chose qui lui explique et lui fasse sentir un peu mieux l'histoire, soit par sa propre réflexion, soit parce que son intelligence est éclairée par la grâce de Dieu, il y trouve plus de goût et de fruit spirituel que si celui qui donne les exercices avait beaucoup expliqué et développé le sens de l'histoire; *car ce n'est pas d'en savoir beaucoup qui rassasie et satisfait l'âme, mais de sentir et de goûter les choses intérieurement.* »

Inutile d'insister sur la fécondité de l'approche ignatienne dans l'histoire du christianisme. Et au cœur de cette approche, la dimension spirituelle trouve son « principe » dans ce temps privilégié qu'est la lecture et la méditation des Écritures.

C'est pourquoi il est nécessaire de préciser l'importance de la perspective spirituelle des *Exercices* en tant que principe constitutif ou inspiration spirituelle du travail de la Chaire. Il faut cependant souligner qu'il s'agit d'une certaine réception des *Exercices* et qui est loin de faire l'unanimité. Notre réception se distancie d'une approche *psychologisante* des *Exercices*. Notre travail fut en cela facilité par la lecture attentive des textes mêmes d'Ignace, plutôt qu'à travers les différentes écoles de spiritualité contemporaines. L'aspect social n'est pas isolé de la méditation spirituelle, et nous avons tenté de toujours préserver l'équilibre ignatien à cet égard.

Très tôt, il est apparu que le « fruit » de la Chaire ne pouvait être exclusivement d'ordre quantitatif ou théorique; il s'agissait plutôt d'orienter la formation vers le « *sentir et goûter intérieurement* » des textes bibliques et de la théologie en général en vue d'une formation fondamentale des séminaristes et des agents de pastorale. Il nous a semblé que le souci pastoral que l'on cherchait à favoriser, soutenir et développer, trouvait là un chemin des plus féconds. Cette option fondamentale a orienté le choix des activités de la Chaire vers des formations « rapprochées » avec de petits groupes, voire individuellement, plutôt que vers des activités à grand déploiement. Pour former à « *sentir et goûter intérieurement* » les textes bibliques en permettant d'en retirer des

---

<sup>4</sup> Dix séances de lecture, sur un an, des principaux textes bibliques utilisés dans les *Exercices*, avec vingt-cinq accompagnateurs du Centre Manrèse. Cette activité est devenue « autonome » par la suite de cette première année travail, et elle a continué par la suite pendant deux ans. L'animation en est assurée par un membre du groupe qui a poussé sa formation plus en profondeur grâce à l'accompagnement de la titulaire de la Chaire.

orientations profondes pour l'existence, il ne pouvait être question de s'orienter vers une approche de grands groupes conduisant trop souvent à demeurer en superficie. Cet ancrage dans la spiritualité ignatienne explique donc le choix qui a été fait dans la réalisation du mandat de la Chaire pour des petits groupes de lecture bibliques dans les milieux, dans une réflexion fondamentale sur les fruits de l'écoute de la Parole de Dieu.

### Une manière ignatienne de faire de la théologie

Le travail de la Chaire s'est ainsi pensé en tant que « manière ignatienne de faire de la théologie »<sup>5</sup>, dans une attention toute particulière à la *manière* de faire. La spiritualité ignatienne ne s'est ainsi pas confinée à un secteur de la réflexion, ajoutant un volet « spiritualité » parallèle à l'acte théologique et venant le conforter. Au contraire, c'est l'articulation même du travail théologique par rapport aux pratiques qui s'est vu modelée de l'intérieur par le regard ignatien.

Ainsi, pour la Chaire, une « manière ignatienne de faire de la théologie » consiste à développer une *intelligence de la foi* entre l'expérience chrétienne et sa régulation théologique. Cette articulation réflexive ne se limite ni à un système déductif ni à une perspective inductive, tels que certaines conceptions des rapports entre théorie et pratique le comprennent. La manière ignatienne de faire de la théologie pourrait être qualifiée de systémique et réflexive, ce qui implique la structuration du système lui-même et de ses parties (les individus et les groupes) les uns par les autres. En effet, une perspective systémique prend en considération l'interaction et l'effet de retour des pratiques sur la théologie, ce qui le propre d'un travail réflexif sur la foi : « Obéissant au cercle du feedback, le système de régulation (la théologie) se modifie et se vérifie dans une pratique effective de structuration individuelle et collective »<sup>6</sup>. Ce cercle du feedback, cette réflexivité, peut aussi être qualifié de cercle herméneutique. Une telle perspective herméneutique, il faut le souligner, renverse et prévient le rapport « conséquentiel » auquel l'on est habitué en théologie (et même en théologie pratique) où c'est encore souvent la théorie que l'on applique à la pratique. En effet, dans la perspective herméneutique, la théologie est renouvelée et déplacée *dans* une pratique où tant les individus que les groupes sont dans un dynamisme d'*accomplissement des Écritures* pour lequel c'est le « parmi nous » (Luc 1, 1) de l'accomplissement qui bouleverse l'idée que l'on pouvait en avoir. Cet *accomplissement* est une des formes que prend le souci pastoral, alors que la finalité du cercle entre les pratiques et la théologie consiste à incarner la Parole pour les individus et les groupes dans des pratiques.

Sans entrer dans les détails de la perspective herméneutique, il faut souligner qu'elle intègre à la fois les dimensions personnelles et collectives, sociales et politiques dans son travail sur la foi. Alors que l'on peut observer l'isolement de ces différentes dimensions

---

<sup>5</sup> Pour éclairer en détail la spécificité de cette « manière ignatienne » de faire théologie, voir l'Article de Christoph Theobald, .s.j., « Une manière ignatienne de faire de la théologie », NRT, 119, 1997, 375-396 : selon cet auteur, la « formation d'une vraie vie », qui est le propre des Exercices ignatiens, consiste à faire passer « par la lecture des Écritures qui se produit quand ce qui s'est passé jadis se réalise aujourd'hui à nouveau en ceux dont l'itinéraire croise celui de Jésus. » p. 383.

<sup>6</sup> Ibid., p. 387.

selon les écoles de pensée théologiques contemporaines, le travail de la Chaire a tenté de toujours veiller à l'articulation explicite de ces dimensions, tant à l'intérieur des cours de philosophie que dans les autres types de formation.

On est alors très loin d'une théologie spéculative. Le type de théologie en cause ici consiste bien plutôt à entrer dans l'acte théologique « à partir d'une expérience pratique historique bien précise, (ce qui) constitue une véritable expérience théologique, au second degré. »<sup>7</sup> La théologie est alors ancrée dans une perspective anthropologique, sociologique et historique. C'est pourquoi, tout en choisissant de faire de la théologie du Verbe fait chair son fondement théologal (dans une optique ignatienne), la Chaire a cherché à ne jamais se désengager de la réalité du verbe intérieur chez le sujet croyant, dans son acte de parole, dans son agir social, son souci pastoral et son positionnement historique.

Dans cette optique, la formation fondamentale prodiguée aux séminaristes et aux agents de pastorale s'est développée en analogie au modèle de l'accompagnement spirituel ignatien. Analogiquement, car à la fois semblable et différente, la formation ne pouvant être qualifiée strictement d'accompagnement ignatien, tout en partageant les options de base. La formation s'est ainsi pensée comme une relation mobile entre la pratique spirituelle des individus et des groupes et l'intelligence intérieure de ce qui la structure à travers la lecture des textes bibliques. La formation a cherché à habiliter les sujets à dégager l'intelligence *intérieure, autocritique et réflexive* de leurs pratiques spirituelles, pastorales, ecclésiales.

Redonner accès à l'intelligence qui structure les pratiques peut ainsi être considéré comme la spécificité d'une formation fondamentale : les sujets peuvent alors rendre compte de leurs pratiques, non seulement sur un plan organisationnel, fonctionnel, institutionnel, mais bien davantage spirituel, pastoral et théologique. « Relation mobile », car jamais arrêtée, toujours en interaction systémique, au point que l'on peut dire qu'une formation intégrant cette mobilité de la relation ne peut jamais se concevoir comme close.

### **Formation à l'acte théologique collectif**

Une caractéristique de cette manière ignatienne de faire de la théologie consiste dans son caractère collectif. Cet aspect a été particulièrement développé dans toutes les activités de la Chaire : « c'est à plusieurs que se fait (cette) théologie selon une réciprocité profonde entre théologiens et chrétiens »<sup>8</sup>. La formation s'est ainsi proposée comme une « forme *collective* de théologie ». Le but de l'entreprise ne se limite pas alors à permettre aux chrétiens de devenir sujets de leur histoire sur un plan personnel, mais bien davantage, il consiste à leur donner d'entrer dans l'intelligence théologique de façon collective. Cette manière collective de faire de la théologie est à contre courant de tout notre système éducatif, influencé par une société individualiste et compétitive. Penser collectivement l'intelligence qui structure les pratiques fournit un véritable modèle de fonctionnement communautaire, de vie d'Église, qui ne se réduit plus à la somme des individus présents.

---

<sup>7</sup> Ibid.

<sup>8</sup> Ibid, p. 392-393.

Il ne s'agit pas encore d'une perspective du *corps mystique*, sans toutefois l'exclure, mais bien plutôt d'une Église qui vit la foi comme *accomplissement* dans et par des sujets de parole, habités par le Verbe, dans son écoute et qui sont aussi des acteurs sociaux et des porteurs du souci pastoral à part entière.

Il s'avère alors que l'acte de formation est en prise continuelle sur « l'histoire toujours singulière des sujets, des groupes, (et qu'elle) reflue sur le «système régulateur» de la théologie, qui doit rester mobile et garder une grande plasticité par rapport à ce qui est en train d'arriver.<sup>9</sup>» Une telle démarche de formation fondamentale procède par conséquent d'une certaine approche de théologie pratique, pour laquelle la prise en compte des contextes est centrale. Le fil de la conduite du présent rapport sera cette perspective spécifique d'interaction entre les pratiques et la théologie dans un cadre collectif, où les dimensions d'ordre anthropologique, historique et social sont continuellement intégrées dans l'acte théologique.

Ce qui caractérise les six premières années de la Chaire consiste, par conséquent, en une réflexivité constante entre tous ces aspects : les approches méthodologiques, le but et les finalités de l'acte de formation, les milieux concernés et la spiritualité. La Chaire n'a pas développé un appareillage théorique ou technique à appliquer déductivement à des individus ou des groupes, ce qui lui aurait sans doute donné plus de visibilité et de prestige, mais ne lui aurait pas permis de réaliser en profondeur son mandat de formation, qu'elle a compris dans le sens de la formation fondamentale des séminaristes et des agents de pastorale. Le travail de la Chaire a plutôt cherché à honorer une certaine vision de la théologie élaborée collectivement au service des personnes dans les milieux, au service de la circulation de la parole dans l'Église et la société, par la médiation de la relation entre les pratiques et la théorie, dans un souci pastoral constant, en vue d'une formation fondamentale.

Suivant cette logique, les « fruits » de la Chaire que nous avons à présenter ne trouvent pas leur valeur dans leur aspect quantitatif ou matériel. Ces fruits sont plutôt de l'ordre d'une vue métamorphosée qui conduit à des pratiques différentes, parce que non tournée vers le passé, mais ouverte au service de l'avenir. La formation, telle que pensée à la Chaire, s'est voulue « formation à l'imprévisible » dans une Église en mutation, et ce dès les tous débuts de la Chaire<sup>10</sup>. Pour former à l'imprévisible il faut que la formation permette de se tourner vers l'avenir qui est à *distance*, et qui ne peut être saisi immédiatement. C'est sur ce point bien précis qu'un des principes fondamentaux des Exercices rejoint un élément de méthode qu'a privilégié la Chaire : les Exercices appellent « indifférence » ce que notre approche caractérise en tant que « suspension du sens » par rapport au texte des Écritures. Là où ces deux principes se rejoignent c'est dans la déprise et la dépossession par rapport au « sens », à la direction, au pouvoir, au contrôle dans l'acte de formation. Le rapport au temps et à l'espace de l'Église en devenant au Québec implique une déprise et un détachement, pour permettre l'advenue de l'imprévisible où les croyants auront à vivre leur foi, dans une société en pleine transformation.

<sup>9</sup> Ibid.

<sup>10</sup> Cf. la leçon inaugurale de la Chaire, juin 2000.



Former consiste par conséquent à « donner », tout en laissant l'autre libre de ses choix, de ses orientations, sans prétention à le diriger dans des avenues tracées d'avance. La formation fondamentale laisse l'autre libre de construire son chemin à partir de ce qui lui est donné de « sentir et goûter intérieurement ». Si l'accompagnement selon Ignace consiste à faire de « l'âme le lieu vide d'un carrefour où elle peut identifier sa liberté »<sup>11</sup>, ainsi peut-il en être dit également de l'acte de formation fondamentale.

## 2- La formation fondamentale

Par conséquent, le mandat de la Chaire a été compris dans l'optique bien précise d'une *formation fondamentale* des séminaristes et des agents de pastorale visant à construire *leur acte de parole à partir de la foi, dans la modernité*. « L'intelligence de la foi dans la modernité », qui est l'intitulé même de la Chaire, aura été interprétée en tant que *pertinence du langage de la foi dans la société québécoise*. Le mandat de la Chaire s'est ainsi concrétisé dans une perspective de formation fondamentale des sujets humains croyants ayant à *dire* leur foi dans une *société* à partir d'une *culture* bien précise. Loin de chercher à former des rhéteurs ou des spécialistes de la communication de la foi, il s'agit de former des *sujets de parole* ancrés dans une société et porteurs d'une culture, et dont le souci pastoral ne sera jamais coupé ni de l'enjeu de parole ni des dimensions sociales et culturelles de l'ancrage de cette parole.

### Approche triadique

C'est pourquoi le travail de la Chaire a constamment privilégié deux axes : l'axe anthropologique du langage<sup>12</sup> et l'axe d'une réflexion sur la société et la culture. Ces deux axes n'ont cependant pas de consistance pour notre travail en dehors de la perspective proprement théologique de la *parole de foi*, procédant d'une théologie du *Verbe fait chair*. Une approche triadique a ainsi prévalu aux recherches et aux activités de la Chaire, alliant une attention à la fois à l'anthropologie langagière, à l'ancrage social et culturel de la parole et à une théologie du *Verbe fait chair*<sup>13</sup>, véritable assise fondant la prise de parole du sujet croyant dans le monde actuel. Selon cette approche, la dimension personnelle ne peut supplanter la dimension sociale, ou vice et versa, car le sujet est toujours appréhendé à partir de ces deux versants dans une théologie du Verbe fait chair. Le christianisme, en soi, porte systématiquement un souci pour les personnes et pour la société, et il n'a jamais été conçu sur un seul versant : l'enjeu consiste pour nous aujourd'hui à penser le « comment » d'une théologie du Verbe fait chair, pour permettre l'intégration du volet tant personnel que social au cœur du souci pastoral.

<sup>11</sup> Louis Marin, *L'écriture de soi*, Paris, PUF, 1999, p. 154, dans son chapitre où il analyse le « Récit » d'Ignace de Loyola : « Le Récit : réflexion sur un testament ».

<sup>12</sup> Précisons le cadre théorique particulier que nous nous sommes donnés quant à la théorie du langage qui trouve ses assises dans la perspective linguistique de la sémiotique, définie comme « théorie de la signification ».

<sup>13</sup> Cette théologie du Verbe fait chair sera définie ultérieurement. Précisons immédiatement que cette théologie assume le geste ascendant des théologies contemporaines, *a contrario* d'une théologie descendante qui a été le mode propre de la théologie médiévale du Verbe fait chair.

## Cadre théologique

Il serait possible de présenter les choses encore autrement, en prenant comme point de départ le cadre théologique qui a sous-tendu cette approche triadique.

Ainsi, la théologie du *Verbe fait chair* déploie une perspective particulière de la parole, puisque le Verbe est considéré sous un triple aspect : comme la « Parole-Logos » qui parle et interprète (raison) la réalité, comme « Parole-dabar », parole qui transforme l'histoire, et comme « Parole-odos » en tant que Parole-chemin. Une théologie de l'autocommunication de Dieu dans le Verbe fait chair<sup>14</sup>, et qui se trouve structurée par ces trois dimensions, « déintellectualise » le geste théologique qui, bien souvent dans l'histoire, a privilégié le seul aspect de *Logos* en tant que *raison*. L'incarnation ne se limite pas à la seule raison de l'humain, si tant est que le Christ devait assumer tout de la condition humaine pour pouvoir la sauver. L'humain, sujet de parole, inscrit dans la société et l'histoire, les transformant sans cesse et y traçant des chemins multiples, l'humain qui nomme le monde et l'interprète, c'est bien à lui que s'autocommunique Dieu pour le sauver.

Notre travail à partir de la théologie du Verbe fait chair s'est par conséquent questionné sur les implications de cette triple conception de l'acte de parole chez le sujet croyant en lien avec l'autocommunication de Dieu dans sa Parole. Ces questionnements ont orienté la recherche vers l'acte de parole en tant que **relation fiduciaire** – lien de confiance et accord entre Dieu et les sujets croyants. En effet, dans son Verbe advenant à la chair, Dieu ne communique ni un *message* ni des *contenus de foi*, mais il se communique lui-même<sup>15</sup>; de même, le sens même de l'acte de parole de l'humain consiste d'abord à établir la relation à l'autre, avant toute transmission de message. Dieu se fait présent, vient habiter parmi nous, parle notre parole jusqu'à ce que nous en venions à parler sa Parole : la relation intérieure entre les actes de parole de Dieu et de l'humain en tant que *logos*, *dabar* et *odos* se réalise dans un mouvement continu d'appel et de réponse, de paroles partagées librement dans la confiance. La « parole se parle » dans une libre circulation fondée sur l'existence d'un lien (cf. Marc 2, 2).

C'est pourquoi, dans la perspective actuelle, la parole ne peut être réduite à un instrument servant à exprimer des idées ou des sentiments virtuels. Au contraire, elle joue un tout autre rôle, proprement théologique : déployer l'interaction, dans son triple ancrage dans le *logos*, le *dabar* et l'*odos*, entre la parole de Dieu et la parole de l'humain. Sur fond de théologie de l'Alliance dans l'économie du salut (Alliance qui permet le rétablissement de l'interaction par l'autocommunication de Dieu dans son Verbe), le lien de confiance propre à l'acte de parole apparaît comme ce qui a été brisé par le péché originel et comme ce qui a été précisément rétabli par l'Incarnation du Verbe. La deuxième Alliance, par l'incarnation du Verbe, nous guérit de la blessure d'une parole coupée de son lien fiduciaire avec le Créateur<sup>16</sup>.

<sup>14</sup> Nous nous appuyons évidemment sur la théologie de la révélation de Karl Rahner qu'il ne nous est pas possible de développer à l'intérieur du présent cadre.

<sup>15</sup> Karl Rahner, *Traité fondamental de la foi*, Paris, Le Centurion, 1983, p. 139-153.

<sup>16</sup> Cf. Augustin, *Les Confessions*, Livre XII.

Il ne nous est pas apparu possible de faire abstraction de ce cadre de l'histoire du salut pour penser les conditions de la formation fondamentale des séminaristes et des agents de pastorale. En effet, former des sujets à l'acte de parole croyant ne peut que s'inscrire dans l'horizon de la circulation théologique de la parole, dans l'horizon du salut.

C'est pourquoi, à l'intérieur d'un travail de formation fondamentale des séminaristes et des agents de pastorale, l'aspect de la relation fiduciaire dans la parole entre l'humain et Dieu recatégorise cet acte de parole en tant qu'interaction. L'acte de parole n'est plus alors conçu à partir d'une conception individualiste et instrumentale où l'enferme spontanément notre mode de pensée contemporain. Si le rétablissement de la relation fiduciaire (amour) entre le Père et ses fils (filiation) et entre les fils (fraternité) constitue l'enjeu même de l'Incarnation, cela permet de comprendre comment l'acte de parole se situe toujours dans un cadre communautaire, intersubjectif et social, où s'enracine la dimension ecclésiale.

Par conséquent, plutôt que de concevoir l'acte de parole croyant en tant qu'acte privé, solitaire et individuel, comme le ferait une conception de la parole qui privilégierait l'aspect du message ou de l'expressivité de sentiments, le cadre de l'Incarnation établit le caractère intersubjectif et fiduciaire de l'acte de parole et lui donne une fonction instituante<sup>17</sup> au sein de la communauté de foi. Un tel horizon déplace les catégories sociologiques qui ont enfermé « la foi » dans la sphère de la vie privée, l'acte de parole du sujet croyant étant rétabli à l'intérieur de son cadre social qui lui est inhérent.

Cette reprise catégorielle de l'acte de parole signale qu'un des principaux enjeux du rôle du catholicisme dans la société québécoise devrait consister en la *pertinence* de cet acte de parole dans l'espace intersubjectif, ecclésial, communautaire et social. Cette *pertinence*, aux temps des premiers siècles chrétiens, consistait à nommer de façon crédible l'enjeu du *salut* en Jésus Christ dans une société hétérogène: peut-on en dire autant aujourd'hui au Québec?

### **Conséquences d'ordre pastoral**

Le déplacement de point de vue rendu possible par cette reprise catégorielle permet également de revoir les prétendus « retours *du* religieux », ou « retour *au* religieux » dans lesquels les pastorales contemporaines s'enlisent trop souvent. Dans le cas du « retour *du* religieux », on conçoit qu'un certain « sacré » reviendrait après son abandon momentané (quelques siècles, depuis les Lumières), comme venant du ciel, comme un *mana*, une force venant rétablir la juste mesure de l'humain devant l'éternel. Concernant le « retour *au* religieux », c'est comme si une strate anthropologique enfouie, brimée par la modernité pouvait enfin revenir à la surface et s'affirmer après la répression opérée par une sécularisation malfaisante: l'*homo religiosus* pourrait enfin reprendre ses droits, redéployer sa dimension religieuse refoulée partout dans toutes les strates de la société. Ces perspectives, qui nourrissent malheureusement l'opinion publique contemporaine sur la place de la religion dans la société (et beaucoup d'options pastorales remplies par

<sup>17</sup> Cf. Michel de Certeau, *La faiblesse de croire*, Paris, Seuil, 1987.

ailleurs de bonnes intentions), ne peuvent rendre compte du fait que le religieux est toujours inscrit dans des actes de parole élaborés dans des socialités construites ainsi que dans des idéologies de pouvoir. Les catégories abstraites et théoriques de « sacré »<sup>18</sup> ou « d'*homo religiosus* » ne sont que des idées manipulées à des fins idéologiques alors que leur mise en discours est détachée de toute investigation sociale, politique et anthropologique.

Une formation fondamentale à l'acte de parole croyant ne peut ainsi faire l'impasse sur les conditionnements sociaux de la parole, sur son lien intrinsèque avec la culture, l'anthropologie et le politique. Le sujet croyant est un acteur social : il n'est pas possible de détacher le travail de formation fondamentale des séminaristes et des agents de pastorale du triple enracinement de l'humain dans son acte de parole, dans son agir social et dans sa filiation à un Dieu qui se manifeste dans son Verbe devenant chair. Ceci constitue l'ancrage indispensable pour que le souci pastoral se déploie dans la société, sans se limiter au seul cadre des croyants « pratiquants ». Le souci pastoral, s'il veut encore s'adresser à « tous les hommes de bonne volonté », doit se donner un cadre lui permettant de parler et d'agir dans la globalité de la société tout autant que dans la particularité des monde-de-la-vie. Le souci pastoral ne peut concerner la seule conversion individualiste des sujets croyants, en dehors de la portée collective du salut.

C'est pourquoi une formation fondamentale et une théologie pratique, telle que nous l'avons déployée, ne peuvent faire l'économie d'un regard social, politique et anthropologique pour comprendre comment la parole croyante s'y insère et en procède.

### **Une religion privée?**

Une des questions principales sous-tendant le travail de la Chaire a été la suivante : quelles sont les conditions de la circulation des actes de paroles croyants dans une modernité qui relègue la religion à l'espace de la vie privée? Poser la question en ces termes permet de mettre en évidence le type d'antinomies insolubles qui enserrant les lieux communs sur « la religion » : le sujet religieux serait défini par une expérience religieuse affective dans l'espace de sa vie privée. Cet *homo religiosus*, pour rendre publique son expérience religieuse, devrait passer par des médiations rationnelles qui pervertiraient l'essence même de son « expérience de foi » - qui serait intrinsèquement incommunicable. L'expression publique de la foi ne serait que le dévoilement plus ou moins exhibitionniste, plus ou moins légitime, d'une expérience intime. Ce dévoilement devrait par conséquent se faire d'une façon pudique ou voilée, au risque de passer pour un débordement irrespectueux des libertés de penser des autres dans l'espace public.

---

<sup>18</sup> La notion de sacré ne peut être utilisée que sous un mode métaphorique en christianisme, car l'Incarnation amène précisément la fin du « sacré » conçu comme espace séparé et exclusif, où le divin logerait. Selon le christianisme, ce serait ainsi l'humain qui seul pourrait être catégorisé comme sacré, le Verbe s'étant fait chair. L'humain ou son histoire, comme le dit Jean Vanier dans : *Tout humain est une histoire sacrée*.

Le nœud de ces antinomies concerne le concept même d'*expérience religieuse*<sup>19</sup>. Concept moderne s'il en est, la *doxa* le comprend comme l'espace intérieur, personnel, privé, de la rencontre de *Dieu*, du *Tout Autre*, du *Grand Autre*, etc. Lieu de connexion secret entre l'humain et le divin, lieu retranché qui doit sortir de lui-même pour se communiquer, l'expérience religieuse est le plus souvent conçue comme une dimension pré-langagière, sensorielle et ineffable. Selon cette perspective, l'analyse de la circulation de la Parole dans l'espace public explorerait les transgressions des espaces privés et publics par des croyants voulant soit réinvestir la société post-chrétienne en tant que lieu légitime de leur expression croyante, soit réinstaurer la chrétienté à partir de leurs convictions religieuses et politiques. L'expérience religieuse devient alors soit une arme de combat, soit une dimension honteuse à sortir du placard et à afficher contre un certain puritanisme sécularisant.

Notre approche déploie un autre cadre théorique pour aborder ces questions. Le sujet religieux y est en effet conçu comme le support de pratiques qu'il s'agit d'analyser dans leur logique immanente : le sujet et son expérience ne pré-existent pas aux pratiques qui constituent les sujets. En définissant le sujet croyant comme *acteur social* et *sujet de parole* dans un espace d'interlocution, la formation ne peut plus se confiner au rapport psychologique et spiritualisant, centré sur l'expérience personnelle, de la foi : il s'agira bien plutôt de la penser dans ses dimensions anthropologiques, communautaires, sociales, politiques et théologiques.

C'est sur ce point que l'enjeu d'une réflexion sur le rôle et la fonction du catholicisme québécois peut apporter des éléments pour faire débloquer les antinomies dégagées ci-dessus. Il en va en effet de la définition même de la religion. Si elle est réduite à une instance de piété pour les individus tournés nostalgiquement vers le « sacré », ou, sur le plan collectif, à une institution qui possède le savoir sur le « sacré » et qui en assure la gestion, toute formation fondamentale s'avère inutile et vaine. Par contre, comprendre le catholicisme comme une structure d'organisation de significations multiples pour des acteurs sociaux et comme matrice d'un langage pertinent et polyvalent pour un sujet de parole, cela induit une conception fort différente des enjeux de la formation. Cependant, à partir de ce cadre, il devient capital de se demander comment la *Parole* peut encore, dans la modernité éclatée, exercer le rôle d'instance d'élaboration de la signification du salut à la jonction des processus de socialisation et d'individuation?

La formation du sujet croyant à son acte de parole dans l'espace public conduit par conséquent à une réflexion sur les fondements mêmes du lien social : le sujet croyant qui interagit à partir d'une conception ternaire de l'acte de parole, en tant qu'acteur social et à partir de son souci pastoral, ne peut qu'être confronté par la logique binaire de la société environnante<sup>20</sup>. La formation fondamentale devra viser à penser les conditions de la rencontre de la parole ternaire dans un cadre social binaire, et à accompagner les sujets

<sup>19</sup> Le concept d'*expérience religieuse* aura fait l'objet de constantes recherches dans les travaux de la Chaire.

<sup>20</sup> Cf. nos textes qui développent cette problématique : « Faire circuler la parole dans l'espace public », in Routhier, Gilles, Viau, Marcel (dir.), *Précis de théologie pratique*, Bruxelles, Éditions Lumen Vitae; Montréal, Novalis (coll. «Théologies pratiques»), 2004, 824 pages, p. 289-306; « Parler de Dieu et du Christ, un défi ecclésial pour la dogmatique », *Laval théologique et philosophique*, vol. 60, no 1 (février), 2004, p. 65-79.

dans cette rencontre – sans condamnation ni complaisance, mais dans la capacité réelle d'en nommer les enjeux et les défis. Les pièges sont nombreux sur ce chemin, et c'est pourquoi une réflexion fondamentale sur le catholicisme québécois, à partir de travaux comme ceux de Fernand Dumont et Raymond Lemieux et de dialogues constants avec des groupes de recherche<sup>21</sup> de sociologues et d'historiens, nous est apparue indispensable et a représenté une constante de l'expertise qu'a tenté de se donner la Chaire.

### *Logos*

La perspective langagière qui structure l'interaction entre Dieu et l'humain ne se déploie pas sous un mode statique : le *logos* comme parole ne peut être dissocié ni du *dabar* comme mouvement de création et de transformation ni de l'*odos* comme chemin, démarche, voie. L'Incarnation se déploie par conséquent sous la forme d'un dynamisme constant. La tradition avait ses catégories et ses cadres épistémiques pour rendre compte des conditions de ce mouvement, c'était la dyade « puissance et acte »; pour notre part nous privilégions le cadre d'une théorie de l'énonciation déployée par les théories linguistiques contemporaines. Notre travail a été constamment sous-tendu par le triple mouvement interactif engagé dans des actes de parole : le *Verbe* se fait/devient/ chair, Jésus « *parle la parole* » (Marc 2, 2) et l'humain est convoqué à *proclamer* le Nom au dessus de tout nom (Phil 2). Ainsi, au cœur de la théologie du Verbe fait chair, la réflexion s'articule constamment autour de l'interaction entre la Parole de Dieu et les paroles de foi ainsi qu'entre la venue de la Parole dans la chair et les actes de parole des sujets croyants situés socialement et culturellement.

Un lien intrinsèque se révèle ainsi fondamental entre une théologie du Verbe fait chair et une anthropologie langagière<sup>22</sup>. Dans cette optique, l'attention aux dimensions sociale et culturelle ne constitue pas un ajout externe et artificiel à une théologie du Verbe incarné et à une anthropologie langagière, mais en représente au contraire une dimension inhérente. En effet, la différence entre une théologie du Verbe fait chair traditionnelle (scolastique) et celle déployée à partir d'une anthropologie langagière consiste précisément dans la conception moderne de l'humain, conçu non pas comme une essence a-historique mais comme sujet de langage situé socialement et culturellement dans l'histoire.

De plus, la recherche sur l'anthropologie du langage nous a conduit à une perspective elle-même ternaire de l'acte de parole, toujours constitué au cœur de l'interlocution entre trois acteurs dans l'acte de parole, prenant la forme d'un « je/tu/il »<sup>23</sup>. L'ancrage sociétal de toute prise de parole nous dit par conséquent quelque chose de l'Incarnation du Verbe, dans une culture donnée et en une époque précise, à l'intérieur d'une histoire du salut.

<sup>21</sup> Mentionnons le dialogue maintenu au cours des années avec les sociologues du Circem à l'Université d'Ottawa, dont Martin Meunier, l'historien Gérard Bouchard, ainsi que Jean-Philippe Warren, de l'Université Concordia.

<sup>22</sup> « Le Christ est « Verbe de Dieu parce que, par lui, Dieu parle, c'est-à-dire que, par le Christ Jésus, dans la singularité de son humanité, la parole peut être effectivement et « réellement » reçue. » Louis Panier, *La naissance du fils de Dieu*, Paros, Cerf, 1991, p 349, note 19.

<sup>23</sup> Émile Benveniste, *Problèmes de linguistique générale*, Paris, Gallimard, 1966, tome 1.

## Recherche fondamentale et recherche-action

Ce cadre triadique permet de comprendre pourquoi, aux côtés de la recherche fondamentale, beaucoup d'activités de la Chaire ont privilégié une approche de recherche-action, en lien avec des pratiques diverses de groupes. L'articulation entre la recherche fondamentale et les recherches-actions se noue dans la pratique de l'écoute : en effet, si une grande part du travail auprès des groupes aura consisté dans l'écoute des pratiques, il ne faut pas croire que les pratiques parlent d'elles-mêmes. L'écoute des pratiques a été structurée par un cadre de théologie trinitaire, lui-même élaboré à partir d'une anthropologie langagière. Il est possible de qualifier cette écoute de structurante, en contraste avec une écoute d'ordre psychologique, empathique. Le principe de la recherche-action consiste à viser des interventions dans les milieux qui prennent en considération les besoins des milieux, d'où le temps consacré à l'écoute, l'analyse, l'interprétation des dynamiques sociales, ecclésiales et culturelles.

C'est ainsi que l'écoute structurante constitue le terreau à partir duquel la Chaire a pu offrir des sessions de formations, des ateliers, des colloques, des interventions de toutes sortes. La particularité de l'approche développée par la Chaire, par rapport aux approches plus traditionnelles du « voir-juger-agir » ou de celle de la théologie contextuelle, consiste en ce que l'écoute est d'abord écoute collective du texte biblique, écoute qui modalise l'écoute des pratiques, tout en lui donnant sa forme spécifique<sup>24</sup>. Écouter le texte biblique module l'écoute des pratiques, car tant pour le texte biblique que pour les pratiques, cette écoute implique que l'on ne connaît pas d'avance le sens ni du texte ni des pratiques et que l'on s'avance collectivement dans la réception de l'inédit pour créer la communauté de foi<sup>25</sup>.

### Modalités de l'écoute structurante

Cette étape fondamentale d'une écoute qui passe par les médiations de la lecture, de l'analyse et de l'interprétation des textes bibliques ne se fait cependant pas sous le mode épistémologique du rapport sujet/objet. Un tel rapport postulerait que le sujet lecteur est en position de maîtrise par rapport au texte réduit à l'état de « document » ou de réservoir de savoirs à en extirper. Le texte biblique est plutôt conçu, selon notre approche, comme un « monument » de la parole et de la signification, monument à visiter comme traces actuelles de la Parole dans les textes. La visite d'un tel « monument » implique la dépossession du rapport au sens, pour entrer dans la perspective de l'énonciation.

Définissons brièvement l'énonciation comme l'instance de la parole qui échappe à toute saisie et à tout contrôle, instance qui rend possible l'interaction fiduciaire entre les sujets de parole. L'instance d'énonciation se répercute dans le temps et l'espace des sujets, tout en y inscrivant la distance en différé : « Ce lieu à distance de soi et ce moment écarté de

<sup>24</sup> Les modalités de l'écoute des textes bibliques seront expliquées en détail ultérieurement dans le présent rapport.

<sup>25</sup> C'est ce que nous avons appelé la « suspension du sens », et que nous rapprochons de l'attitude fondamentale des *Exercices* de « l'indifférence ignatienne ».

lui-même, lieu de conjonction mystérieuse de la grâce et de la liberté, est le lieu même, impossible à occuper, du sujet de l'énonciation.<sup>26</sup> » L'énonciation se caractérise par une relation ternaire entre les sujets, puisqu'entre deux sujets circule toujours le tiers d'une parole donnée, à recevoir, à faire circuler – mais jamais à s'approprier de façon binaire et exclusiviste. La parole, inscrite dans le texte n'est jamais conçue comme un « objet » de savoir : elle agit comme une instance qui interagit avec sujets de l'interlocution. Lire et parler s'inscrivent dans la circulation ternaire permise par la relation fiduciaire plutôt que dans le pouvoir et la mainmise sur des messages<sup>27</sup>.

### 3- Question de méthode

Un des buts que s'est donnée la Chaire a été de développer une approche théorique cohérente avec l'objet visé de la recherche. Comme le dit le sociologue Jürgen Habermas, une des questions fondamentales en sciences sociales consiste à se demander : « Que signifie comprendre une action sociale? » Cette interrogation a amené les sciences sociales à développer une approche qui privilégie l'interdépendance entre les concepts fondamentaux de l'action sociale et la méthodologie développée pour comprendre les actions sociales<sup>28</sup>. Mais déjà, dans la *Somme théologique*, Thomas d'Aquin avait développé une approche méthodologique congruente avec l'objet de son investigation : selon l'interprétation acceptée du plan de la *Somme*, il existe une interdépendance du plan triadique de la *Somme* avec son objet qui est la structure ternaire du plan du salut, lui-même ancré dans une théologie trinitaire.

Ce souci de cohérence entre la méthodologie et son « objet » nous est donc apparu comme une dimension incontournable de notre travail théologique et de notre travail de formation fondamentale. Il en va de la réflexivité de la théologie sur ses fondements : pour traiter théologiquement de la théologie trinitaire, il est nécessaire de se questionner sur le mode d'appréhension de celle-ci. De façon concomitante, dans notre travail sur la formation fondamentale, l'acte de parole, conçu sous un mode ternaire n'a pas été détaché comme « objet » de la méthodologie qui a tenté de le comprendre. Le questionnement fondamental sur l'acte de parole aura été plutôt intégré dans une approche transcendantale de la parole chez l'humain. Nous avons travaillé dans l'optique d'une analogie entre l'acte de parole constitué de façon ternaire et la théologie trinitaire du Verbe fait chair. *A contratio*, il est aisé d'en montrer le caractère de nécessité : en effet, si nous avons proposé une approche binaire pour traiter d'une théologie trinitaire, le hiatus épistémique entre le cadre binaire et l'objet ternaire n'aurait pas permis l'instauration d'un travail systémique et systématique. La méthode ne peut être pensée indépendamment de ce dont elle cherche à rendre compte, de même que l'acte de parole ne peut être conçu indépendamment d'une anthropologie théologique.

De plus, suivant en cela la théologie de Karl Rahner, un autre aspect méthodologique doit être souligné, tout aussi important. Le caractère *a posteriori* de la connaissance sur Dieu

<sup>26</sup> Louis Marin, *op.cit.*, p. 154.

<sup>27</sup> Nous renvoyons à nos publications et conférences sur le sujet.

<sup>28</sup> Jürgen Habermas, *Théorie de l'agir communicationnel*, Paris, Fayard, 1987, tome 1, p. 102.



et son Verbe ne peut se concevoir sans une connaissance transcendante. La connaissance explicite et conceptuellement thématique sur Dieu, « n'est pas le mode originaire et fondateur de l'expérience transcendante du mystère même » selon Rahner<sup>29</sup>. La connaissance de Dieu est bien plutôt « un « existentiel » permanent de l'homme comme sujet spirituel » : « à l'essence de la connaissance humaine appartient nécessairement le penser du penser, le penser d'un objet concret à l'intérieur de l'espace du penser en soi *infini*, le savoir que le penser a de lui-même<sup>30</sup> ». Cette connaissance transcendante est toujours à l'œuvre, certes, mais encore faut-il pouvoir en rendre compte dans le travail de formation fondamentale le plus terre à terre<sup>31</sup>.

Ainsi, pour Rahner, la connaissance de Dieu ne peut se réduire « à une connaissance *a posteriori* quelconque, dont l'objet provient purement du dehors pour rencontrer une faculté cognitive neutre. » Cependant, cette théologie transcendante ne s'exerce pas sans médiations, sans modalités de validation, sans possibilité de rendre compte de sa démarche. Ces médiations ont été pour Rahner une anthropologie transcendante élaborée dans une synthèse de la théologie de Thomas d'Aquin et des philosophies de Kant et de Heidegger. La théologie transcendante de Rahner ne quitte donc pas le cadre de la réflexivité critique et de la discursivité argumentative. Cette théologie transcendante n'est pas une pure mystique ou un accès direct à Dieu, elle suit le chemin de la parole humaine et de sa réflexivité, tout en s'appuyant sur une spiritualité ignatienne.

L'enjeu de la théologie transcendante de Rahner consiste par conséquent à conserver l'enracinement de l'acte théologique dans le sujet-théologien, sans pour autant réduire celui-ci à son être social et empirique. La connaissance transcendante concerne le sujet empirique, mais ne s'y limite pas : le sujet-théologien est élaboré par son geste même, et il devient alors un sujet transcendantal<sup>32</sup>. Voyons comment Rahner pose l'ancrage du discours théologique dans une expérience transcendante :

Nous autres théologiens sommes précisément toujours en danger de parler du ciel et de la terre, de Dieu et de l'homme à l'aide d'un arsenal quasi illimité de concepts religieux et théologiques. Nous pouvons être parvenus en théologie à une habileté extraordinairement développée en ce qui concerne ce discours, sans peut-être avoir le moins du monde compris, à partir de la profondeur de notre existence, ce dont nous parlons en vérité. Dans cette mesure, la réflexion, la conceptualité, le langage sont nécessairement aussi orientés vers

<sup>29</sup> Karl Rahner, *Traité fondamentale de la foi*, p. 68.

<sup>30</sup> Ibid.

<sup>31</sup> Il ne nous est évidemment pas possible à l'intérieur du présent cadre de rendre compte de toutes les facettes de la connaissance transcendante de Dieu. Il est important de souligner que ce type de connaissance renvoie à une saisie non linéaire de la temporalité, qui, telle que nous la pensons, n'est pas sans analogie avec la perspective psychanalytique sur la temporalité. Cf. Dominique Bourdin, « La temporalité chrétienne au regard des problématiques contemporaines de la temporalité », *Recherches de science religieuse*, 85/1, 1997, p. 77-84.

<sup>32</sup> Nous reviendrons sur l'irréductibilité du sujet à son aspect empirique dans la section sur les « déplacements ».

ce savoir originaire, vers cette expérience originaire dans laquelle ce qui est visé et l'expérience de ce qui est visé sont encore un<sup>33</sup>.

Transposée à l'intérieur d'une philosophie du langage, la perspective de Rahner fait voir que ce que nous disons du Verbe fait chair est toujours-déjà inscrit en notre verbe intérieur. Ainsi le disait déjà Augustin : « Aux hommes, d'ailleurs, je ne dis rien d'exact que toi, le premier, ne l'aies entendu de moi et encore toi-même n'entends-tu de moi rien de tel que toi, le premier, ne me l'aies dit<sup>34</sup> ». Poursuivant cette théologie du verbe intérieur, Augustin dit, dans son *Commentaire à la Première Épître de Saint Jean* : « le son de nos paroles frappe vos oreilles, le Maître est au-dedans. (...) C'est donc le Maître intérieur qui instruit, c'est le Christ qui instruit, c'est son inspiration qui instruit. Là où ne sont pas son inspiration et son onction, c'est en vain qu'au-dehors retentissent les paroles<sup>35</sup> ».

C'est pourquoi une théologie élaborée à partir des perspectives du langage s'inscrit dans le geste réflexif de la tradition pour laquelle la théologie n'épuise pas le traitement transitif de son « objet », c'est-à-dire dans un discours extérieur portant sur des objets. Une des spécificités de l'acte théologique réflexif semble bien consister en ce que son « objet » est lui-même intransitif, c'est-à-dire qu'il renvoie au sujet de l'énonciation avant que d'avoir une portée référentielle aux objets du monde.

C'est bien ce que Rahner signale par l'unité de ce qui est visé et de l'expérience de ce qui est visé. La théologie ne peut faire abstraction de l'unité entre le discours « sur » des objets et l'élaboration de la position subjective en lien avec son propre savoir. Les « discours transitifs » sont caractérisés par le fait que leur signification s'épuise dans leur dimension référentielle. Ils « parlent *du* monde ». En revanche les discours intransitifs ne se contentent pas de cette fonction référentielle mais adoptent également une perspective réflexive qui les dirige vers leurs conditions mêmes d'énonciation. La lecture des textes bibliques, textes intransitifs s'il en est, a peu à peu donné accès à une compréhension logique de l'énonciation, de la parole déjà parlée et qui parle dans le lecteur. Entre les textes et leur appréhension par la lecture se construit ainsi un rapport de pertinence : de même que les textes sont réflexifs et sont dirigés vers l'énonciation, l'acte de lecture et la théologie qui en rend compte seront réflexifs et ouvriront sur la dimension de la parole du sujet croyant. Encore une fois, soulignons la très grande proximité avec la théologie d'Augustin<sup>36</sup> que nous n'avons cessé d'explorer.

<sup>33</sup> Karl Rahner, *Traité fondamental de la foi*, Paris, Le Centurion, 1983, p. 29.

<sup>34</sup> Augustin, *Les Confessions*, Paris, Seuil, 1982, Livre X, 2 (2), p. 250.

<sup>35</sup> Augustin, *Commentaire de la Première Épître de Saint Jean*, Paris, Cerf, 1994, Sources Chrétiennes no 75, traité III, 13, p. 211.

<sup>36</sup> Ce développement explique pourquoi il nous a semblé que nos publications sur Augustin étaient intrinsèquement liées au travail le plus fondamental de la Chaire. Ne mentionnons que : Anne Fortin, « Esprit de géométrie et esprit de finesse. Les figures de l'arche et du Déluge dans La Cité de Dieu d'Augustin », dans Groupe de recherche ASTER, *Le déluge et ses récits: points de vue sémiotiques*, Québec, Presses de l'Université Laval, 2005, 204 pages, p. 75-92; « Lire le geste théologique des Écritures », dans *Des théologies en mutation. Parcours et trajectoires. Actes du 36<sup>e</sup> congrès de la Société canadienne de théologie tenu à Québec du 22 au 24 octobre 1999*, sous la direction de Michel Beaudin, Anne Fortin et Ramon Martinez de Pison Liébanas. Montréal,

En résumé, pour paraphraser Augustin, il est possible de dire que le monde est parlé avant que je ne le parle, et Dieu le parle en moi par son Verbe fait chair, parlant, interprétant, créant, transformant et guidant sur le chemin, Premier-né toujours-déjà parlant en tout humain. Un acte de formation fondamental visant à susciter les conditions de la parole de foi chez des sujets peut-il faire abstraction de ce caractère transcendantal de toute parole sur Dieu qui est aussi parole de Dieu en nous? Comment alors former à l'écoute intérieure de la Parole agissante en nous et éminemment structurante pour nous? L'orientation qui a été donnée aux travaux de la Chaire sur l'acte de lecture trouve son ancrage dans cette conception théologique pour laquelle la connaissance *a posteriori* de Dieu serait « dénaturée » « si l'on omettait en elle l'élément transcendantal<sup>37</sup> ».

### *Lectio divina*

Voilà pourquoi, en optant pour une formation fondamentale axée sur l'acte de lecture, le travail de la Chaire a cherché à s'inscrire dans une très ancienne tradition, celle de la *lectio divina* où celui qui lit rejoint Celui qui le lit dans sa Parole. L'expression même de *lectio divina* porte en effet le double aspect de connaissance *a posteriori* et de connaissance transcendantale : la lecture consiste à lire la parole de Dieu et à entendre Dieu qui nous parle. La lecture plonge le lecteur en Dieu et lui permet d'être lu par la Parole de Dieu. La dimension transcendantale de la connaissance de Dieu (« de » : sur et par Dieu) se manifeste par le renversement que vit le lecteur par rapport à ce qu'il croit être son « objet » au départ de son acte de lecture. Le lecteur croit qu'il interprète les Écritures, mais l'effet même de la *lectio divina* consiste à faire accéder le lecteur à la dimension transcendantale de son acte de connaissance, alors que ce qui est lu lui donne les mots pour dire « ce qui était là » mais qu'il ne savait pas : surtout, qu'il ne savait pas comment le dire (Gn 28, 16). De plus, la dépossession et la suspension du rapport de contrôle face au « sens » produit un retour du texte sur le lecteur : « L'acte de lecture se révélera particulièrement efficace lorsque le lecteur se sentira « lu » par le texte. La découverte que réalise celui qui est assidu à la *lectio divina* est précisément celle d'être lu par la page biblique, bien mieux, plus profondément et plus complètement, que lui-même ne lit la page biblique<sup>38</sup> ». C'est ainsi que pour Cassien, lire la parole divine, c'est « se souvenir de Dieu plutôt que d'apprendre du nouveau. La *lectio divina* éveille cette mystérieuse mémoire de Dieu qui fait le fond de notre être : comme si depuis toujours il nous disait, dans l'intime de l'âme (mais peut-être n'écoutions-nous pas!) cette chose qui tout d'un coup nous est dite à voix haute par les paroles du Livre<sup>39</sup> ».

Une théologie de l'énonciation s'inscrit dans cette vision de l'acte de lecture des textes bibliques. Le choix pour cette approche est donc loin d'être arbitraire ou aléatoire. C'est en effet explicitement que l'approche sémiotique rend compte de ses fondements dans sa

---

Fides, collection « Héritage et projet », n° 65, p. 293-308 ; « Augustin, lecteur des Écritures », en collaboration avec Anne Pénicaud, dans *Sémiotique et Bible*, n° 104, décembre 2001, p. 3-23.

<sup>37</sup> Rahner, *ibid.*

<sup>38</sup> Enzo Bianchi, « Les difficultés de la *lectio divina* », *La Vie spirituelle*, décembre 2001, no 741, p. 599.

<sup>39</sup> Un moine trappiste, « La *lectio divina* : essai de définition », *La vie spirituelle*, décembre 2001, no 741, p. 612.

parenté avec la *lectio divina*<sup>40</sup>. On y dira en effet que « le lecteur se découvre, se dévoile à partir de la lecture : comme sujet, il est un effet de la lecture. »<sup>41</sup> Pour la lecture sémiotique, dans la continuité de la *lectio divina*, c'est Dieu qui nous lit et nous interprète. Nous ne découvrons rien, mais nous sommes découverts, révélés à nous-mêmes comme lecteurs, à travers la médiation d'une Parole qui nous échappe. Là où notre lecture sémiotique se distingue de la *lectio divina* pure et simple, c'est dans son adjonction à la perspective rahnérienne de la théologie, à l'intérieur de laquelle les modalités de validation des discours, mêmes transcendants, permettent de faire entrer l'acte de lecture dans un dialogue épistémique sur ses conditions de possibilité<sup>42</sup>. La lecture sémiotique n'est pas une pure mystique s'adressant au sujet méditant, tout en y trouvant un ancrage fondamental et incontournable.

### Statut de l'acte de parole

Dans la perspective d'une sémiotique ancrée dans le geste de la *lectio divina*, l'attention à l'anthropologie langagière implique par conséquent en retour une théorie du langage et de l'acte de parole. En effet, la conception du langage et de la parole, ainsi que de leur interaction, ne peuvent demeurer impensés pour arriver à élaborer une théologie du Verbe fait chair qui soit pertinente pour notre époque et notre société. C'est ainsi que *dire la foi* dans la société québécoise implique de se questionner sur les conditions d'une parole signifiante socialement et culturellement, non seulement quant aux objets traités, mais plus fondamentalement quant à ce qui se dit du sujet lui-même dans cet acte de parole. Dit autrement, s'il s'agissait, minimalement, de former à la récitation du *Credo* comme acte de parole engagé du croyant, cela n'impliquerait pas simplement d'expliquer les *contenus* des énoncés de foi, mais bien davantage de permettre que l'étudiant puisse rendre compte de la position d'un sujet dans son acte de parole croyant dans un milieu sécularisé.

C'est pourquoi, plus fondamentalement, il est devenu nécessaire, dans une perspective de formation fondamentale, de se questionner sur le statut même de la parole dans notre monde : est-ce un acte de communication, une transmission de message, l'expression de sentiments, la matérialisation de la pensée? Ces définitions auront des incidences sur le sens à donner au mandat de la Chaire concernant la formation visant à construire *l'acte de parole* à partir de *la foi*. Toutefois, une telle perspective ne peut s'élaborer sans cadre théorique sur le langage pour étayer la portée de l'acte de parole. Nous aurons à nous en expliquer en détail dans ce rapport.

\*\*\*\*\*

<sup>40</sup> Cf. Anne Fortin, « De la sémiotique à la *lectio divina* », conférence donnée à l'Université catholique de Lyon, dans le cadre du colloque : « Lire la Bible aujourd'hui? », 25 novembre 2006.

<sup>41</sup> Louis Panier, « Une pratique sémiotique de la lecture et de l'interprétation », dans *Exégèse et herméneutique. Comment lire la Bible?*, Paris, Cerf, 1994, collection *Lectio divina*, no 158, p. 125.

<sup>42</sup> Cette perspective sémiotique nous est propre et ne peut être assimilée aux travaux du Cadir.

## D) Trois pôles

Une réflexion sur l'acte de *dire sa foi* implique une étude du statut du langage dans ses aspects que sont la langue, la parole et le discours. Dans le travail de la Chaire, ce cadre théorique a pris la forme d'un ancrage dans une théorie linguistique du langage.

Cependant, à l'intérieur des limites de ce rapport, plutôt que de définir une telle théorie en elle-même, nous préférons en montrer les utilisations, les incidences et les conséquences dans différentes facettes du travail de formation fondamentale mené à la Chaire pendant ses six premières années.

Trois volets illustreront l'usage, l'incidence et les conséquences de l'ancrage du travail de la Chaire dans une théorie linguistique du langage.

Tout d'abord, il convient de décrire comment cet ancrage se manifeste dans les deux domaines de la formation fondamentale qui ont été propres à la Chaire : l'enseignement de la philosophie et le travail de lecture du texte biblique. Dans les deux cas, nous illustrerons la convenance de la théorie linguistique du langage au cœur de ces deux types de formations fondamentales. Un accent particulier sera mis sur le travail de lecture des textes bibliques en groupe : y sera explicité l'enjeu fondamental de l'énonciation qui permet le « déplacement » des lecteurs vis-à-vis des textes et dans le rapport au sens des textes. Cet aspect est particulièrement important car le modèle développé quant aux déplacements épistémiques (passage d'une relation binaire au sens à une relation ternaire) rendus possibles dans l'acte de lecture servira de cadre pour articuler les modalités et les finalités mêmes de toute formation fondamentale<sup>43</sup>.

Relativement aux enjeux de formation fondamentale de la Chaire, nous verrons en quoi la lecture est un exercice de la foi et un lieu théologique qui retentissent d'une manière particulière sur le souci pastoral.

Dans un deuxième temps, l'opportunité de la théorie linguistique se révélera d'une manière toute spéciale à travers des entrevues menées auprès d'une dizaine de participants à des activités de la Chaire. De plus, dans ces entrevues, la perspective *collective* d'une « manière ignatienne de faire de la théologie » sera tout particulièrement illustrée, et donnera des avenues pour repenser certaines formes de vie communautaire en Église. Ces entrevues constituent à notre avis un aspect particulier du présent rapport, donnant la parole aux collaborateurs directs de la Chaire, tant du côté de ceux qui nous ont soutenus et qui ont poursuivis les orientations de la Chaire dans leurs milieux (nous pensons ici aux prêtres associés directement aux groupes de lecture), que du côté des étudiants, séminaristes et agents de pastorale qui ont bénéficié de la formation fondamentale dans les groupes de lecture.

Finalement, et en conclusion de cette section, nous expliciterons le modèle spécifique de *théologie pratique* développé par la Chaire à partir d'une théorie du langage.

---

<sup>43</sup> En effet, ce modèle est à l'œuvre également dans la formation philosophique.

## 1- Les formations

Un travail de formation fondamentale peut être conçu de plusieurs façons et en fonction de multiples objets. Il était en effet possible de comprendre le mandat de la Chaire de nombreuses façons. Le premier axe de formation fondamentale au point de départ de la Chaire a été la formation philosophique. Cet axe était constitutif de la *Ratio* pour la formation des séminaristes, et comme tel il n'a pas fait l'objet d'un choix, comme ce fut le cas pour le travail de lecture de la Bible.

### a) Cours de philosophie

Le socle du travail d'enseignement et de recherche de la Chaire est la formation en philosophie donnée aux séminaristes pendant l'année de propédeutique<sup>44</sup>. Les deux cours mis en place suivent la démarche d'ordre spirituel suivie par les séminaristes à l'intérieur des Exercices dans la vie courante. Le premier cours vise à éclairer la question de Dieu d'un point de vue philosophique en complémentarité de la recherche du Dieu créateur, et le deuxième cours vise à explorer la question du mal sous l'angle philosophico-anthropologique du *mal, de la souffrance et de la responsabilité*, en réponse à l'exploration de la question du mal dans les Exercices.

La complémentarité entre la démarche spirituelle et philosophique vise l'intégration dans le sujet de tous les aspects épistémiques d'une question de foi. Cette formation vise l'intégration dans la complémentarité des démarches. Dans l'esprit de la relation entre la culture et la foi, la formation philosophique accompagne et complète, parfois confronte, la recherche spirituelle. D'où le titre de la Chaire qui consiste à évoquer le travail de l'intelligence de la foi dans la modernité. En favorisant le dialogue entre les étapes des Exercices dans la vie courante et la réflexion philosophique, la formation fait entrer de plein pied dans l'articulation entre la culture et la foi: la formation pose ainsi les conditions de possibilité de toute parole croyante dans l'espace public. La parole croyante des futurs prêtres est ainsi mise en situation par rapport à l'environnement intellectuel de la société, pour qui les questions de foi ne vont pas de soi. La formation philosophique, tel que le stipule la *Ratio studiorum* représente un passage obligé pour tout séminariste qui doit être sensibilisé à la perspective du langage de foi à l'intérieur de l'espace public.

Cette formation qui accompagne, complète et confronte la recherche spirituelle des séminaristes en première étape (année propédeutique), procède du même cadre théorique que les autres activités de formation de la Chaire. C'est pourquoi il faut renvoyer ici à la section subséquente sur les « Déplacements » qui s'applique ici autant que pour les autres activités afin de rendre compte de la spécificité du travail à la fois théorique et pratique de formation fondamentale en philosophie. Ces déplacements ne sont pas que cognitifs,

---

<sup>44</sup> Ces cours peuvent aussi être suivis par tous les étudiants de la Faculté de théologie et de sciences religieuses.

mais aussi existentiels et pratiques, ce qui fait de la formation fondamentale un acte éducatif complet exigeant accompagnement et présence auprès des étudiants<sup>45</sup>.

### b) Lire la Bible

Une des options de base du travail de formation de la Chaire a été de privilégier l'apprentissage de la lecture du texte biblique. Nous entendons par conséquent expliquer ici « pourquoi lire? » et « comment lire? » dans le cadre d'une formation fondamentale des séminaristes et des agents de pastorale.

Dans un contexte social sécularisé comme le nôtre, on pourrait croire que la formation pourrait d'abord porter sur l'apprentissage des notions essentielles de la foi. Il n'est pas difficile de constater aujourd'hui le manque généralisé de *connaissances* religieuses, les lacunes sur les doctrines et les concepts de base du christianisme. Le premier réflexe pourrait alors être de remédier à la situation en se lançant dans une vaste entreprise d'enseignement des savoirs, cherchant ainsi à assurer une restauration des contenus du monde religieux du passé qui s'évanouit sous nos yeux. Pourquoi ne pas avoir choisi cette option qui semblait devoir s'imposer?

Le diagnostic que nous avons porté sur les difficultés que traverse le christianisme dans la modernité s'avère beaucoup plus radical que celui qui s'en tient à l'observation d'un recul des « savoirs » religieux. Les sources mentionnées précédemment nous ont incités à dépasser les jugements hâtifs sur le sens même de l'entreprise théologique. Ainsi en est-il pour Karl Rahner qui fonde toute connaissance explicite et conceptuellement thématique en théologie dans sa dimension transcendantale, ne laissant pas le champ de la théologie se restreindre à une accumulation de traités pour asseoir les savoirs; de même dans la tradition ignatienne, « sentir et goûter intérieurement » les textes bibliques est la condition de tout savoir; pour Augustin, c'est le Verbe fait chair qui retentit en toute parole proférée, ce qui commande l'écoute du Verbe en deçà des énoncés; de même, la *lectio divina* considère que la lecture se comprend autant en tant que « notre » lecture de la Parole de Dieu que lecture « par » Dieu de nos vies.

Que nous enseigne ce parcours dans l'histoire de la théologie? Qu'il ne suffit pas de lire en croyant « savoir » ce que l'on lit, mais qu'il faut *comprendre intérieurement* ce que l'on lit. Cette histoire de la théologie nous indique la nécessité d'un mouvement de recul devant le monde du savoir, qu'il soit surabondant (comme aux époques d'Ignace de Loyola ou même dans l'environnement de Karl Rahner) ou déficitaire (comme aujourd'hui). Il est en effet une tâche de la théologie qui consiste à s'extraire du monde des choses, de l'accumulation des objets, pour réfléchir sur les conditions de possibilité du rapport du sujet à Dieu, à autrui et à lui-même.

Il est certes toujours urgent de faire sa marque dans le monde, accumulant des savoirs sur les choses, thésaurisant des contenus qu'il s'agira de répéter pour assurer leur pérennité.

---

<sup>45</sup> Ce qui se répercute dans des accompagnements académiques individualisés en dehors des heures de cours.

Mais peut-on de cette manière former des sujets dans leur rapport à leur acte de parole croyant dans l'espace public? Entre ces deux *gestes*, la Chaire a fait le choix pour les sujets croyants à former, plutôt que pour des objets à préserver.

Poussons plus loin la réflexion en précisant que la tâche qui consiste à *instruire* sur des savoirs est assumée par de multiples instances, dont la culture - même dans l'éventualité où l'orientation donnée par la culture à la religion pourrait ne pas nous plaire en tout point. Il ne nous a pas semblé que la spécificité du travail de la Chaire devait consister à s'ajouter à ces instances comme voix se mêlant à un débat polémique. Ce rôle, aussi inconfortable soit-il, nous semble être celui de la Faculté de théologie et de sciences religieuses qui prodigue des savoirs dans tous les champs relatifs à la théologie et qui, en tant que Faculté au sein d'une Université, assume tous les aspects du débat entre la culture et la foi. La Chaire a plutôt choisi d'assurer une fonction complémentaire à celle de la Faculté de théologie et de sciences religieuses en se donnant un créneau, unique, qui consiste à donner accès à la « compréhension de ce qui est lu » par des moyens complémentaires à ceux de la Faculté<sup>46</sup>.

### Déplacements opérés par la lecture

Le *telos* de l'acte de lecture consiste à transformer la parole du sujet croyant, c'est-à-dire à la faire passer d'un discours de savoir *sur* le texte à une parole ajustée à l'énonciation du texte biblique. Cette transformation de l'acte de parole modifie par le fait même les pratiques qui ne sont plus conçues comme indépendantes de l'instance d'énonciation. Les pratiques procèdent du lieu de l'énonciation<sup>47</sup> en tant qu'instance qui convoque à la parole et à l'action. Dans cette optique, l'acte de lecture constitue en soi une pratique, comme nous allons maintenant le voir.

---

<sup>46</sup> Le type d'activité privilégié par la Chaire a comme caractéristique de ne pas s'insérer à l'intérieur des cadres de rentabilité indispensables au bon fonctionnement d'une faculté dans une Université. Les activités de la Chaire n'ont pas été pensées en termes de « crédits-étudiants », ni en termes de productivité, ni en termes de rentabilité immédiate. C'est un des privilèges des chaires en général que de travailler d'abord dans une logique de « rayonnement » et non d'efficacité administrative. En d'autres termes, plusieurs des activités de la Chaire n'auraient pu voir le jour si elles avaient dû répondre aux exigences administratives normales d'une faculté universitaire. Et ceci n'est pas propre à la Chaire Monseigneur-de-Laval, puisque c'est la raison d'être même de la création que chaires universitaires que d'assurer des fonctions complémentaires au travail universitaire courant. Sinon, il suffirait de créer de nouveaux départements ou d'injecter simplement l'argent dans le budget normal de fonctionnement d'une faculté. Nous voulons insister sur le fait que les choix qui ont été faits par la Chaire se situent par conséquent dans le sens de la nature même des chaires universitaires.

<sup>47</sup> On voit ici une des conséquences d'une anthropologie langagière : l'agir procède de la situation de l'acte de parole, et non l'inverse comme dans une philosophie de la conscience. Plutôt que de chercher à transformer l'agir à partir d'une rationalité pratique, une théorie du langage pose le pôle de la transformation dans la constitution épistémique du langage, ce qui donne accès à la posture fondamentale du sujet dans son rapport au monde, à autrui et à lui-même. Les pratiques découlent de la position épistémique du sujet dans son acte de parole, dans la pratique de sa parole.



D'un point de vue anthropologique, l'acte de parole peut procéder soit de la sphère cognitive, soit de la sphère pratique, soit de la sphère affective. Les déplacements opéreront précisément sur les assises épistémiques de l'acte de parole.

La prise de parole issue de l'énonciation, ajustée à l'énonciation, sera une prise de parole mise à distance de la sphère affective (« moi ce qui me frappe dans le texte ») autant que de la sphère cognitive (« moi ce que je sais sur le texte »). La parole ajustée sur l'énonciation du texte ne reniera pas ces deux sphères, mais elles seront revisitées à partir du mouvement instauré par la sphère de la pratique : que déplace en moi ce texte pour m'amener à un autre rapport au monde, à autrui et à moi-même, que celui du « ce qui me frappe » ou ce que je sais. La pratique de l'acte de lecture permet de sortir d'un ancrage non réflexif dans les sphères affective et cognitive, car cette pratique amène à questionner à chaque pas les conditions de l'élaboration de l'acte de parole. Le lecteur est mis à distance de ses mécanismes spontanés de parole, de sa parole machinale dans la lecture. La mise à distance s'opère si cet acte de lecture est réfléchi de façon herméneutique. La mise à distance constitue une médiation fondamentale de tout acte théologique compris d'un point de vue herméneutique. Ce sont ces mécanismes, agissant à l'insu du lecteur, qu'ils soient affectifs ou cognitifs, qui sont mis à plat dans la pratique de lecture, permettant de rendre compte de ce qui n'est pas questionné dans un geste spontané de lecture.

La lecture « spontanée » enferme le plus souvent le lecteur dans un rapport binaire au texte conçu comme un objet (« le texte me frappe »/sphère affective, ou « je connais les idées du texte »/sphère cognitive). Par contre, la pratique de lecture instaure une distance qui permet de recevoir l'instance ternaire de l'énonciation. Et comme l'énonciation est construite de façon ternaire, le lecteur qui se laisse déplacer par le mouvement du texte reconfigure son acte de parole à partir de la structure ternaire de la Parole. Sa parole est « guérie », dirait Augustin, de son assujettissement à la position perceptive du lecteur empirique<sup>48</sup>.

La pratique de lecture vise, par l'atteinte d'une telle parole ancrée dans l'énonciation, des répercussions dans le sujet lui-même, dans ses relations avec les autres et dans sa relation à Dieu. L'agir issu d'une parole enracinée dans l'énonciation portera les marques des mouvements épistémiques ayant rendus possible d'entrer dans l'énonciation. Ces mouvements peuvent être définis sous trois angles d'ordre épistémologique : 1) la réflexivité sur le rapport au texte, à autrui à soi ainsi qu'à Dieu et sur les conditions de possibilité de ces rapports; 2) le décentrement du sujet de lui-même et de ses savoirs pour « entendre » l'autre (ainsi que Jürgen Habermas parle d'une compréhension décentrée de soi et du monde); 3) et la différenciation des instances de validation de ses énoncés dans son rapport au monde, à autrui et à soi<sup>49</sup>.

<sup>48</sup> Ce qui permet de sortir de la « théologie automatique » dont parle Fernand Dumont dans son livre *L'institution de la théologie*.

<sup>49</sup> *Décentrement, réflexivité et différenciation* sont les trois attitudes du sujet moderne selon le philosophe allemand Jürgen Habermas. Ces attitudes permettent un positionnement pertinent du sujet croyant dans la modernité. Se soustraire à ces modalités épistémiques confine à une pensée pré-critique, qu'elle soit pré-moderne ou dite post-moderne.

Cependant, au point de départ, le grand défi consiste en l'advenue d'un énonciataire dans l'acte de lecture. La première transformation consiste en effet en ce que le lecteur se pose sur le pôle de la réception dans son rapport au texte. Faire passer le lecteur d'une position de projection de son savoir sur le texte à une position de réception de l'énonciation implique un processus, une démarche d'ordre épistémique et existentiel où se vivent des ruptures par rapport aux attitudes habituelles de lecture<sup>50</sup>. Devenir énonciataire consiste précisément à entendre, non pas le *message* du texte, mais bien plutôt « ce qu'il nous veut ce texte »; en quoi le texte concerne le sujet dans sa constitution même de sujet et d'acteur et non sur le simple registre des informations qu'il a à délivrer. Devenir énonciataire implique par conséquent être transformé dans sa position face au texte, à soi-même et à autrui, et ultimement à Dieu, ce qui permet par la suite de devenir énonciateur et de parler à partir du texte, du lieu du texte. Au terme donc, le sujet transformé aura une parole transformée, qui ne délivrera plus des savoirs sur le texte, mais qui « parlera la parole » (cf. Marc 2, 2).

Cette transformation passe par une distance critique au cœur même de l'acte de parole. Les questions deviennent alors : comment parler et de quel lieu parler? Comment faire pour que la parole du sujet croyant répercute la convocation de la Parole de Dieu, pour qu'elle s'en fasse l'écho intérieur? Il est certes possible de se poser ces questions depuis l'horizon habituel d'une philosophie de la conscience ou d'une psychologisation-esthétisation de la démarche de réflexion. L'on se retrouve alors devant un double défi qui consiste d'une part à faire entendre la pertinence de ces interrogations, et d'autre part d'en montrer la spécificité à l'intérieur d'une perspective de philosophie du langage et de théologie du Verbe fait chair. Le déplacement doit s'opérer à la fois de manière épistémique, existentielle et expérientielle. C'est la structuration même de l'être-au-monde dans et par le langage qui change d'axe, et qui peut ainsi faire entrer dans la dynamique d'une théologie du Verbe fait chair. Il s'agit par conséquent de ne pas en rester à la formulation des interrogations (les énoncés), mais de comprendre leur structuration dans la perspective de l'énonciation.

Nous allons retracer ici les modalités de ce processus de lecture qui implique des déplacements majeurs dans la posture du lecteur, de telle façon à ce qu'il puisse devenir énonciataire pour devenir énonciateur dans l'acte d'énonciation. La perspective sur les étapes dans la lecture, même si elle ne peut s'exposer que de façon linéaire, n'est pas pour autant chronologique, mais bien plutôt topologique. Elle définit la position d'un « sujet de l'énonciation » (dernier moment) comme le résultat de la rencontre entre un 'sujet empirique' (premier moment) et un « sujet universel » anthropologiquement situé dans l'énonciation (second moment). Ces étapes, qui rendent compte de la posture d'énonciataire du lecteur, sont ici dégagées à titre de genèse transcendantale du sujet

---

<sup>50</sup> A cet égard, la pratique de lecture sémiotique n'est pas simplement un outil méthodologique aux côtés d'autres approches exégétiques par rapport au texte biblique. La lecture sémiotique n'est pas qu'une méthode d'exégèse, mais elle est un champ problématique où se nouent des questions fondamentales qui permet parfois de révéler à la théologie, ou de lui faire retrouver, des questions insoupçonnées, et aux théologiens une posture qu'ils ont peut-être négligée.

croyant, apte au terme du processus à « parler la parole ». En d'autres termes, le *telos* de l'acte de lecture consiste à permettre une *annonce* de la parole ancrée dans la Parole du Verbe fait chair, et non simplement issue de savoirs à répéter.

La formalisation qui sera présentée ici est à la fois théorique et pratique, c'est-à-dire qu'elle a bénéficié de l'interaction entre des pratiques de lecture en groupe depuis plus de trente ans, à Lyon, et dix ans à Québec, et la recherche théorique qui n'a cessé de se reconfigurer à partir de ces pratiques.

Plusieurs étapes balisent l'advenue du lecteur en énonciataire et sa transformation en énonciateur, en *serviteur de la Parole*.

Au commencement de la lecture, il y a le plus souvent la quête du sens, la recherche des savoirs. Le rapport au « sens » du texte est cependant alors encore d'ordre intuitif. Cet état initial reflète la culture ambiante, la formation généralement reçue dans notre histoire collective étant centrée sur une « raison » détachée de sa mise en discours. Les idées sont conçues comme n'ayant aucun lien intrinsèque avec le langage, et la « réflexivité » s'exerce, lorsqu'elle s'exerce, sur les idées « en soi », comme si elles existaient en dehors de toute structuration par le langage – ce qui équivaut à une réflexivité « en l'absence de l'homme<sup>51</sup> », l'homme n'existant pourtant pas en dehors du langage. En ce premier moment, le sens n'est pas véritablement le produit de la rencontre entre texte et lecteur, mais il est plutôt projeté sur le texte par l'imaginaire du lecteur qui pense savoir ce que 'veut' dire ce texte. Le rapport au savoir n'est pas encore décentré, réflexif et différencié. Le lecteur croit que son savoir sur le texte lui accorde une « valeur » face à lui-même et aux autres. Le lecteur est encore un « lecteur empirique », un sujet inséré dans ses affects et sa volonté de savoir.

Ce rapport intuitif au sens en vient à se traduire en désir du « décodage infaillible ». Le lecteur empirique se constitue « lecteur savant », à la recherche de la meilleure méthode qui lui fournirait une garantie formelle de vérité. Son critère pour choisir une méthode de lecture est le contrôle le plus assuré (appelé « scientificité ») dans les résultats de la lecture.

Cependant, au cœur de la lecture, il arrive que quelque chose échappe au lecteur. Devant cet événement hors contrôle, devant cette « résistance du texte<sup>52</sup> », trois attitudes sont possibles :

- soit, premièrement, se donner encore plus d'instruments méthodologiques pour maîtriser le sens qui échappe : c'est l'attitude la plus habituelle (et la plus valorisée) à l'intérieur des cadres universitaires ;
- soit, deuxièmement, la voie de l'esthétisation : ce qui échappe à la saisie rationnelle du texte doit correspondre à l'« insaisissabilité » du Beau lui-même et

<sup>51</sup> Cf. le titre de l'ouvrage bien connu de Fernand Dumont, *L'Anthropologie en l'absence de l'homme*, Paris, PUF, 1981, titre qui peut s'appliquer à la situation épistémologique décrite ici.

<sup>52</sup> Paul Ricoeur, « Qu'est-ce qu'un texte? », dans *De texte à l'action*. Précisons que la position de Ricoeur devant la résistance du texte consiste à aller chercher le plus d'instruments et de méthodes possibles pour expliquer le texte.

du sentiment qu'il induit. On se trouve alors en face d'un « fonds » de sens, un fonds sans fond qui se veut une « réserve de sens » qu'il serait toujours possible ou tentant de qualifier de proprement divine. Le divin est ainsi coulé dans des catégories monnayables pour une rationalité qui se voudrait non langagière. Voilà bien une tentation très difficile à mettre en lumière pour des croyants qui se réfugient ainsi dans un imaginaire impalpable et ineffable qui semble pouvoir préserver le divin ou le sacré des assauts de la raison. Voilà une attitude fortement pratiquée dans les milieux de la pastorale.

- Soit, en troisième lieu, prendre acte que ce qui échappe n'est pas simplement à conquérir, mais engage plutôt à une autre attitude devant le texte. Cette troisième option est un premier déplacement par rapport à l'attitude spontanée de recherche de savoir face au texte ou à l'attitude de fuite dans l'esthétisme. C'est cette option que cherche à développer notre perspective de formation fondamentale.

Prenons pour acquis que notre lecteur choisit la troisième option. Le lecteur vit alors une rupture épistémologique entre lui et le sens du texte. Cette coupure opère d'abord comme une perte radicale du sens. Cependant, alors que le lecteur qui allait chercher le plus d'instruments méthodologiques possibles pour se sortir de cette impasse mettait la faute sur l'objet récalcitrant, le lecteur interpellé par la perte du sens se sent confronté à changer d'attitude face au texte. Ce changement d'attitude, cette réorientation de son désir peut faire entrer dans une réflexivité sur le rapport au texte. Ce n'est souvent pas joué d'avance, et c'est sur ce point entre autres que l'on peut identifier le grand besoin d'accompagnement dans la démarche. Car il y a beaucoup de résistances à « entrer » dans la réflexivité sur son propre rapport au texte. Le lecteur ne peut arriver à croire ni à comprendre que le « je » puisse faire problème. Le lecteur ne se voit pas dans sa position qui est figée, fixiste, alors que l'on peut se croire disponible à la Parole de Dieu. Le lecteur est certes rempli de bonnes intentions, mais il ne peut accepter que l'obstacle à la Parole n'est autre que l'incapacité de se voir à l'œuvre dans son propre rapport au texte. La condition langagière se fait oublier, comme le disait Heidegger, et le sujet de la conscience continue de manipuler le monde comme un monde d'objets disponibles à un savoir technique. Il est très long et parfois périlleux de faire entrer dans une réflexivité où c'est le sujet qui est en cause : le travail d'accompagnement consiste précisément en grande partie à le faire arriver « à lui-même » dans son rapport au texte. Dans l'éventualité où ce cap est franchi, le lecteur saisit alors que sa première relation au texte était conditionnée par son imaginaire, dans son acte de projection sur le texte. Le lecteur croyait comprendre le texte, et voici que la rupture entre lui et le texte le renvoie à sa propre posture devant le texte : "Le texte me fait buter sur moi-même", écrit Grégoire le Grand.

Ce seuil dans le rapport au texte qui consiste dans la « perte du sens » entraîne la perte des points de repère, et tant le texte que le rapport au texte deviennent brouillés. On n'y voit plus rien, on n'y comprend plus rien. Des théologiens comme Grégoire de Nysse, Maître Eckhart ou Nicolas de Cuse n'ont pas craint de nommer ce brouillage « l'entrée dans la nuée de l'inconnaissance », là où il devient possible de recevoir autre chose que ce que l'on « sait » déjà. Mais pour « recevoir » autre chose, un autre sens, pour « voir » le texte autrement, il faut passer par le nuage d'inconnaissance. Le christianisme n'est-il

pas fondé sur cette expérience fondamentale qui fut celle de Paul? Ce brouillage peut cependant entraîner une crise des fondements où il n'est pas bon de se retrouver seul. Origène, déjà, avait consacré à cette « perte de sens » incontournable à l'acte de lecture du texte biblique un « traité d'herméneutique<sup>53</sup> ».

La coupure entre le lecteur et le sens du texte qu'il croyait posséder amène donc une perte de compréhension. Le brouillage opère comme une alerte qui signale une autre référence que celle du monde naturel, une autre visée à l'œuvre dans le texte que celle de la simple information. Le texte ne peut plus être vu comme référant uniquement au monde objectif, dans l'immédiateté entre les mots et les choses, ni même comme seule traduction du monde affectif. Le texte *lu* se révèle pour ce qu'il est, c'est-à-dire un « *fait de langage* » à interpréter, et non un simple reflet du monde qui se donne immédiatement dans une saisie linéaire.

Cette coupure amène le lecteur à se décentrer de son savoir sur le texte pour en saisir la relativité et surtout pour mettre une distance entre ses propres sentiments et le texte. La quête de sens se transforme : le lecteur passe d'une quête de savoir à une quête de signification, alors qu'il se découvre impliqué comme sujet par l'acte de lire. Il faut « perdre » quelque chose pour recevoir la relation à l'Autre, car sinon, un sujet « plein » de savoir peut-il laisser place en lui à l'inédit de la rencontre?

La posture du lecteur sera alors celle d'une saine distance qui ne permet plus de « projeter » le sens que l'on croit posséder sur le texte. Le lecteur vit alors un déplacement où la réflexivité et le décentrement ont joué des rôles fondamentaux d'autocritique et de réflexivité dans le rapport au texte. S'il peut exercer ces procédures épistémiques face au texte biblique, c'est bien parce que le texte est conçu comme « *fait de langage* ». Car aussi longtemps que le texte n'est conçu que comme un miroir du monde ou de l'âme, le travail épistémique ne portera que sur les énoncés, les savoirs issus du texte, mais non sur le texte lui-même. La lecture ne sera que spéculaire, le lecteur ne trouvera autre chose que ce qu'il « sait » déjà dans le texte.

Le travail réflexif sur le texte biblique fait que le lecteur n'est plus alors ni *lecteur empirique* ni *lecteur savant*. Il n'accueille plus le sens dans son vécu empirique intuitif, d'ordre cognitif ou affectif. Il a été mis à distance de son désir de contrôle sur le texte et de son prétendu savoir : le brouillage a coupé toute possibilité de fuite dans la tentative de contrôle des savoirs, dans tout contrôle d'une pseudo lecture technicienne qui vise la possession des savoirs. Dans cette coupure, le lecteur est renvoyé aux conditions épistémiques de son acte de lecture. Le texte s'adresse à lui, au-delà des dimensions psycho-affective ou cognitive, d'enjeux propres du savoir et du pouvoir ; le sujet en cause dans la lecture du texte biblique est le « sujet relatif à l'acte de parler ». Le lecteur arrive alors au seuil d'un questionnement proprement théologique : qu'en est-il pour le sujet d'être référé à l'acte de parole, à l'acte de parole du Dieu créateur, à l'acte de parole du Verbe fait chair et à son propre acte de parole qui se reçoit de ces actes de parole auxquels l'Esprit lui donne accès?

---

<sup>53</sup> Cf. Cesare Bori, *L'interprétation infinie*, Paris, Cerf, 1991 : cet auteur retrace dans l'histoire de la théologie les conditions et les écueils de l'acte d'interprétation du texte biblique.

Le lecteur devient interprète, entendant, dans le discours qu'il lit, cette vérité qui était déjà la sienne sans qu'il le sache, ou qu'il savait déjà sans pouvoir la dire (cf. Gn 28, 16). Il devient « *sujet de la lecture* », sous un double mode : il est celui qui lit et celui qui est lu par le texte. En effet, le lecteur est entré alors en lien avec la visée du texte sur le sujet, visée du côté de l'énonciation et non plus du côté des seuls énoncés (sans exclure les énoncés, mais en les référant à l'énonciation qui les soutient). Le lecteur retrouve un rapport au sens, mais ce sens n'opère plus sur le registre où il était attendu à la première étape de saisie intuitive du sens : le sens concerne tout sujet humain en tant que sujet de langage et c'est sur le versant de cette universalité qu'il entend et interprète désormais le texte et que le texte lui parle de sa position dans l'universalité de sa parole. Cette universalité permet de se situer concrètement parmi d'autres lecteurs, dans une intersubjectivité où le lecteur ne peut plus prétendre à sa possessivité par rapport aux savoirs. L'intersubjectivité est alors constitutive de l'acte de lecture, ce qui conduit à une réelle confrontation à la dimension institutionnelle – pour le meilleur et pour le pire. Il ne s'agit pas alors d'un pseudo pluralisme où chacun demeure sans son individualité sans être dérangé par la lecture ou la position de l'autre : il y a construction d'une communauté, d'un corps institutionnel, où les frictions sont certes possibles, mais où s'élabore une véritable pratique transformatrice du monde et du rapport à autrui.

Le texte « atteste » alors du sujet de l'énonciation, dans cette advenue du lecteur en tant qu'énonciataire. Le sujet de l'énonciation n'est pas en surface du texte, comme un « personnage » du texte. Le « sujet d'énonciation » n'est pas *représenté* dans le texte, et pas davantage par l'acte même de lire (comme pour Ricoeur qui veut « lire un texte *au-devant* de soi »). Une telle *représentation* permettrait au lecteur de s'identifier à l'image ou au personnage, de s'y référer comme à un objet extérieur à lui. Si le texte en « atteste » c'est qu'il est rencontré sur un autre registre que celui de ce qui se donne à voir immédiatement.

Le sujet de la lecture, s'étant posé comme énonciataire dans la réception de l'énonciation, passant par la rencontre du texte, devient alors énonciateur, sujet pouvant « parler » de sa rencontre. Il se met à parler à partir de ce qu'il reçoit, et sa parole sera « autre » que celle qu'il aurait dite sans cette rencontre. La parole aura fait *écho* en lui, et sa parole vibrera de cet écho où lui-même entend quelque chose qui lui échappait jusqu'alors.

Cet *écho* pour être vraiment entendu ne peut que se dire à l'intérieur d'une dimension communautaire : n'insistons pas sur cet adage fondamental que le salut chrétien n'est jamais individuel. Il engage dans le projet d'une transformation du monde par l'incarnation sociale, communautaire et ecclésiale du Verbe. Il engage le Royaume. C'est ainsi que le travail de lecture en groupe, que l'accompagnement, ne sont pas des éléments facultatifs, mais sont intrinsèques à la démarche, de part en part.

Ainsi, dire que le texte « atteste » du sujet de l'énonciation mais ne le représente pas, implique que le lecteur est *convoqué* à entendre et à parler du lieu de l'énonciation. Le lecteur entre alors dans un processus langagier, un processus d'énonciation, et non dans l'appropriation d'une identité représentée dans le texte (ou par-delà le texte et la lecture

que l'on peut en faire, toujours selon Ricoeur). « L'identification » aux personnages des textes demeure sur le registre d'une relation imaginaire entre le sujet et les savoirs sur le texte. Les quêtes « identitaires » qui s'inscrivent dans ce registre purement narratif se heurtent à plus ou moins long terme à l'aspect spéculaire, redondant, vide d'une lecture qui « sait » à quelle identité elle veut conduire le lecteur<sup>54</sup>.

De multiples déplacements au cœur de l'acte de lecture ont ainsi transformé le lecteur dans sa posture fondamentale par rapport au texte, à lui-même et à autrui, à partir et en fonction d'une intersubjectivité effective. La transformation altère le lecteur dans sa volonté de contrôle et de saisie du texte; la transformation indique au lecteur la place d'une instance énonciatrice dans le texte qui s'adresse à lui; la transformation permet l'advenue d'un énonciataire apte à l'écoute et à une prise de parole différée à partir du texte et non plus *sur* le texte. Le lecteur devient alors un « effet de la lecture<sup>55</sup> ».

L'enjeu pédagogique d'une telle lecture consiste à se donner des balises pour construire le rapport à l'instance énonciatrice du texte. Nous ne donnerons pas ici le détail de ces balises, mais ne disons qu'une chose à leur égard : elles s'inscrivent dans le sillage de la réflexion herméneutique théologique qui, depuis vingt siècles, si on la fait remonter à Philon d'Alexandrie, n'a cessé de questionner sur les conditions de la rencontre du texte biblique.

Sur le chemin de la lecture, il faut se demander de façon encore plus précise ce qui fait passer un lecteur de la quête du sens et du savoir, de sa projection imaginaire de sens sur le texte, là où sa quête de sens se trouve redéfinie et relancée sur d'autres voies que celles du savoir-pouvoir. La résistance du texte n'apparaît pas la seule raison de ce passage, car elle peut engendrer des attitudes diamétralement opposées à celle de la sémiotique. Quelque chose, soudain, indique dans le texte que le sujet est soustrait aux choses du monde, que quelque chose échappe toujours-déjà au lecteur du texte. C'est le travail même sur le texte qui indique le lieu dans le lecteur où toute fusion avec les choses du monde est rendue impossible. Le lecteur est un sujet de manque, et ce n'est qu'ainsi qu'il peut lire<sup>56</sup>.

Déjà Origène signalait que des « pierres d'achoppement » dans le texte empêchaient de se rallier à tout sens référentiel, ces pierres inférant un « autre sens », sur un autre plan de la réalité. Cet auteur, et après lui toute la théologie des Pères, proposait une lecture allégorique pour atteindre cet autre sens. Dans ce chemin, ce sur quoi la lecture sémiotique veut absolument ne pas perdre de vue, c'est qu'au-delà des choix de méthodes, allégorique ou sémiotique, c'est le sens qui atteint le lecteur plutôt que le lecteur qui s'en fait le maître. Le lecteur devenu sujet relatif à la parole est devenu non

---

<sup>54</sup> Ce qui n'est évidemment pas le sens de la spiritualité ignatienne qui laisse ouverte « l'identité » à laquelle le sujet est convoqué par sa démarche.

<sup>55</sup> Louis Panier, *op.cit.*, p. 127.

<sup>56</sup> Fortin, Anne, « Hommage à Raymond Lemieux : la Bible comme lettre d'amour volée », avec la collaboration de Christine Laflèche, dans *Dire l'impensable, l'Autre. Pérégrinations avec Raymond Lemieux*, sous la direction d'Anne Fortin et de François Nault. Montréal, Médiaspaul, 2004, p. 71-116.

seulement énonciataire, non seulement énonciateur dans l'énonciation, mais avant tout « Serviteur de la Parole », rejoint par la Parole qui transforme sa parole et son agir.

Dans ce contexte, le rôle de l'animateur du groupe de lecture sémiotique consistera à accompagner les lecteurs dans la perte de la saisie du sens, pour faire entrer dans la perspective transcendantale ou intransitive où le texte renvoie à l'énonciation et pas seulement à des énoncés référentiels par rapport aux objets du monde. Il s'agit d'aider le lecteur à reconnaître ce que le texte lui révèle sur lui-même – en deçà de la sphère affective, puisque la découverte consiste à se recevoir comme sujet relatif à la Parole et non seulement comme sujet psychologique. L'animateur indique le passage à faire dans le déplacement entre un rapport plein au sens et aux objets du monde et la perte dans le rapport au sens et aux objets. Il signale que le temps et l'espace du Royaume peuvent déplacer notre rapport au temps et à l'espace, pour les ouvrir à la logique des Béatitudes, qui sont tout sauf un « sens attendu », ni même un dépôt en latence, ou un fonds illimité de sens encore caché. L'animateur indique comment opérer le passage, comment avancer dans l'écoute de ce qui est déjà-là, de ce qui s'est déjà dit en soi, mais que l'on ne sait reconnaître.

Ce chemin aura été transversal à toutes les activités de la Chaire. Proposant des pratiques de lecture de textes, que ce soit dans les cours de philosophie, dans les groupes de lecture ou dans les sessions de formation, c'est ainsi toujours ce même acte de formation fondamental qui a été maintenu.

%%%%%%%%%

## 2. Entrevues de participants aux groupes de lecture

Le travail de formation fondamentale de la Chaire a représenté un constant travail d'équipe. C'est pourquoi il nous a semblé opportun de laisser la parole à des représentants des personnes associées à ce travail. Nous avons choisi différents représentants de nos collaborateurs à qui donner la parole : prêtres<sup>57</sup>, séminaristes, agents de pastorale laïcs<sup>58</sup>, intervenants pastoraux de différents types, bénévoles, étudiants de la Faculté de théologie et de sciences religieuses. L'anonymat de ces personnes a été préservé. Les entrevues ont été menées individuellement, sauf deux : une a regroupé deux lecteurs qui travaillent ensemble comme animateurs de pastorale régionale et qui ont exprimé le désir de mener l'entrevue en commun (lecteurs A et B); l'autre a été menée dans un groupe de lecture au complet (Lecteurs K). L'entrevue J a été complétée par écrit à cause de circonstances particulières (maladie de l'intervenant). Deux questions ont été posées :

<sup>57</sup> Il est à noter que tous les prêtres impliqués dans les pratiques de lecture en groupe exercent des fonctions de multiplicateurs, puisque tous disent que leurs homélies sont transformées par cette pratique. Ils se voient eux-mêmes en formation permanente, et forment quotidiennement dans leur ministère à cette pratique.

<sup>58</sup> Les agents de pastorale laïcs agissent tout autant que les prêtres comme des multiplicateurs, du fait de leur travail d'Église auprès des chrétiens.



1. Quelle est l'influence de la lecture sémiotique en groupe sur vos activités pastorales?

2. Quelle est l'influence de la lecture sémiotique en groupe sur votre vie spirituelle?

Ces deux questions ont amené les participants à décrire la lecture sémiotique du côté de ses effets. Dans le présent Rapport qui se veut un bilan des activités de la Chaire, il nous a semblé qu'il était pertinent de recueillir ces effets : pour l'amont, c'est-à-dire comment on en arrive à de tels résultats, nous renvoyons à la section sur les Déplacements.

La richesse des entrevues menées auprès de ces personnes rend nécessaire de les intégrer intégralement dans le texte du présent Rapport, et pas seulement en Annexe comme nous pensions le faire au point de départ. Ces entrevues rendent à notre avis l'esprit du travail de lecture sémiotique des textes bibliques bien mieux que ne le ferait tout exposé théorique de notre part.

Quelques lignes de force peuvent en être dégagées.

Tout d'abord, tous les participants ont unanimement souligné l'importance des déplacements que fait faire la lecture sémiotique. Déplacement, transformation, retournement, déprise, mise à distance, ces mouvements intérieurs devant le texte, des autres et soi-même sont nommés comme étant le propre de la lecture sémiotique. Au cœur des déplacements, les participants parlent d'un retour réflexif sur eux-mêmes, sur leur manière de lire, sur leur rapport au monde et à l'Église. Un participant dira : « la manière de lire reflète notre rapport au monde ». Par la transformation du rapport au texte, plus rien des liens habituels ne demeure en place. Ce processus de déplacement s'accompagne chez tous les lecteurs d'une transformation de l'acte de parole, de la prise de parole, de l'homilétique et de la prière. Les deux aspects de la transformation sont liés : parce que le rapport au texte est déplacé, le rapport à son propre acte de parole ne peut pas demeurer indemne. Le déplacement face au texte implique de « quitter les savoirs » sur le texte, ce qui conduit inévitablement à « affronter ses peurs », une fois que la sécurité qu'apportent les savoirs est abandonnée. Un des participants parle de l'audace nécessaire pour quitter les savoirs, affronter ses peurs, et traverser son monde intérieur pour se mettre « à parler autrement. Ce qui est annoncé n'est plus un savoir constitué. L'audace sera d'annoncer tout en étant ancré dans un chemin d'insécurité. La parole de l'annonce n'est plus la même, il y a eu une transformation de la nature même de la parole qui s'élabore autrement qu'à travers des savoirs. » (Lecteur F).

Ce chemin déstabilisant, il est nommé « spiritualité », « goûter intérieurement », reconstruction de « tout », « mystique », « contemplation dans l'action ». Chose certaine tous les participants sont aussi unanimes à parler de déplacements que de spiritualité, et tous apprécient la dimension de nourriture spirituelle que la pratique de lecture en groupe leur donne.

Au sein de la pratique de lecture, plusieurs nomment les liens entre les modalités mêmes de la lecture, des dimensions de leur vie de foi et de leurs pratiques spirituelle ou

pastorale. Ainsi en va-t-il d'une dimension fondamentale de la lecture qui consiste à entrer dans la « suspension du sens » par rapport au texte. Cet aspect peut se transposer dans la pratique pastorale, dans l'accompagnement, dans l'homélie, dans l'écoute des personnes, etc. La suspension du sens consiste à « quitter le registre des savoirs », ce qui a comme effet la transformation de ses représentations, sur le texte, sur soi, sur le monde, sur l'Église; puis il faut revisiter ses savoirs, pour arriver finalement à se réapproprier la parole transformée issue d'une pratique de lecture. La pratique de lecture sémiotique est vécue comme un lieu de l'écoute, un lieu à habiter et à apprivoiser, - plutôt que de chercher à le traverser à toute vitesse pour se « saisir du sens ».

Quitter le monde des savoirs n'équivaut pas à un anti-intellectualisme. Les participants ne voient pas leur distance par rapport aux savoirs comme un abandon de toute réflexion intellectuelle pour ne plus privilégier que le domaine du cœur. Ce sont certains types de savoirs qui sont quittés : les savoirs qui rendent inutile l'écoute du texte, qui épargnent d'une réception de l'inconnu puisqu'ils postulent « posséder » le sens. Quitter la moralisation, la psychologisation, toute forme idéologique qui prend le texte comme prétexte sans le lire vraiment. C'est ce type bien précis de savoir et les représentations toutes faites sur le texte qui sont suspendus, et avec eux l'assurance de connaître le « message » du texte avant même de l'avoir lu.

Une constante qui ressort des entretiens consiste en ce que tous les participants se disent engagés dans de nouvelles façons de parler et d'agir depuis qu'ils lisent sémiotiquement en groupe. Les pratiques sont renouvelées, grâce au déplacement fondamental réalisé dans le rapport au texte biblique<sup>59</sup>.

« L'enjeu de la lecture sémiotique consiste à traverser, ou non, le chemin indiqué dans le texte. » Entrevue F.

## **Rapport final de la Chaire Transcriptions d'entrevues**

Entrevues menées auprès de membres de groupes de lecture.

Deux questions ont été posées :

1. Quelle est l'influence de la lecture sémiotique en groupe sur vos activités pastorales?
2. Quelle est l'influence de la lecture sémiotique en groupe sur votre vie spirituelle?

---

<sup>59</sup> Signalons qu'une rencontre de tous les lecteurs interviewés s'est tenue un an après la tenue des entretiens (le 22 juin 2007). Toutes les entretiens ont été lues par tous les participants ce qui a donné lieu à une réflexivité collective sur le sens de l'engagement dans la lecture du texte biblique. Les participants se sont dits engagés encore différemment dans leur acte de lecture grâce à ce partage. Un projet de recherche-action subventionné par le Centre Béati a vu le jour depuis lors, relativement à l'utilisation de cette pratique de lecture pour l'encadrement et la supervision des intervenants dans un projet de pastorale de rue (Rive-Sud).

A- Lecteur dans un groupe depuis huit ans; B- lecteur dans un groupe depuis trois ans.

Animateurs de pastorale régionale  
Avril 2006

B : L'influence de la lecture sémiotique sur ma vie personnelle est d'abord de l'ordre du **dérangement** et de la **transformation de mes représentations**. Par conséquent, l'influence sur mes pratiques et mes discours se fait automatiquement. L'influence sur mes pratiques vient autant la lecture sémiotique que du contact même avec la Parole de Dieu.

A : La lecture sémiotique me permet **d'évaluer autrement les situations pastorales** que je rencontre au quotidien. **Je me situe en un autre lieu** pour affronter par exemple des équipes qui ont de la difficulté à se parler. J'ai **un autre regard sur les enjeux de l'acte de parole**. Je suis dans une **position différente** de celle qui aurait été la mienne auparavant, tant par rapport aux objectifs poursuivis que dans l'estimation des buts escomptés. Le « principe » de l'Incarnation n'est plus seulement théorique, il est concret et charnel dans les rencontres avec les personnes.

La pratique de lecture sémiotique a une influence bien au-delà du rapport au texte biblique lui-même. Elle permet d'accepter que l'on soit **dérangés dans nos préparations pastorales**, d'accepter que **les pratiques sont différentes de la théorie**.

B : La lecture sémiotique est un chemin pour lire l'humain, à la suite de Jésus Christ. On comprend dans le concret comment « Jésus Christ est un chemin d'humanisation »<sup>60</sup>. Notre travail consiste à être sur un chemin avec des personnes, et la **lecture nous y donne des points de repères**.

A : La lecture **transforme** bien évidemment le rapport à la Parole de Dieu comme tel. Elle permet que la Parole ne soit plus accessoire dans nos pratiques pastorales. Cela devient une seconde nature, et intervient tant dans les activités formelles qu'informelles. Nous en arrivons à comprendre que l'accès à la Parole ne se fait pas seulement par les Écritures. En effet, la Parole permet **d'aimer autrement, permet d'arriver au fondamental malgré les divergences**.

La pratique de lecture sémiotique en groupe m'ouvre à une **considération différente de ce qu'est l'Église**. J'en arrive à **comprendre le fonctionnement de l'Église à travers et grâce au fonctionnement du groupe**. Le groupe me donne accès à un type de fonctionnement auquel je n'aurais pas eu accès autrement, c'est-à-dire **l'Église comme corps mystique**. Dans le groupe, nous vivons la **déstructuration et la restructuration de nos représentations de l'Église et du monde**.

---

<sup>60</sup> En référence au document d'orientation sur la formation chrétienne de l'AEQ, *Jésus Christ chemin d'humanisation*, Montréal, Médiaspaul, 2004.

Ainsi, par exemple, dans une activité de pastorale « x », nous allons appréhender le travail différemment. Nous allons **nous demander « comment » prendre les choses**, et nous allons nous pencher sur ce qui va rendre service aux personnes, plutôt que de faire entrer les personnes dans nos schémas préétablis. Nous tenterons de **comprendre « comment » il est possible d'envisager des déplacements, pour transformer les rapports entre l'équipe pastorale et la communauté**. Pour faire débloquent des situations tendues ou dans l'impasse, nous allons désormais **mettre l'accent sur les processus**, davantage que sur les résultats. Il faut arriver à **faire se déplacer la perception des responsables** selon laquelle les baptisés ne peuvent ni réfléchir ni s'impliquer, car cette perception est encore tributaire d'une volonté de contrôle envers les baptisés. Les équipes pastorales ont encore le réflexe de tout décider et de soumettre les décisions aux personnes qui n'auront qu'à s'y soumettre.

Les énergies des communautés sont encore centrées sur des préoccupations « *ad intra* », vers des enjeux de gestions des communautés, centralisées sur le fonctionnement institutionnel. Il faut donc ouvrir les perspectives, reprendre l'énoncé de mission qui est plus large que les simples questions de fonctionnement organisationnel. Par le travail sur le texte biblique, nous trouvons **un souffle pour ouvrir la réflexion à des horizons plus larges**.

Le geste de **suspension du sens propre à la lecture sémiotique est transposable dans les pratiques pastorales**. Par exemple, dans certains groupes consultatifs, il est possible de **suspendre « nos » conceptions du sens pour entendre véritablement les échos des milieux**. Nous pouvons chercher à dresser le portrait des sensibilités dans les milieux **en écoutant d'abord**, plutôt qu'en proposant trop rapidement « nos » solutions d'intervenants. Nous comprenons mieux **« comment » créer des espaces de recherche, d'écoute et de réception**.

B : En effet, il est possible de dire que la pratique de lecture sémiotique **renforce et soutient des attitudes d'écoute que je porte déjà**. Cela me renforce dans mon parcours où l'Incarnation est vue comme la présence de Dieu sur nos chemins. La pratique de lecture sémiotique nous permet de saisir ce qui se passe dans une rencontre même lorsqu'il semble ne rien se passer : nous le vivons dans le rapport au texte biblique, où il peut arriver qu'il semble ne rien se passer, alors que tout est là, en attente d'être entendu. La lecture sémiotique vient **renforcer des attitudes de vigilance constante dans l'écoute**.

A : La plus grande découverte que la lecture sémiotique des textes bibliques m'a permise de faire est celle de l'impact du « Corps du Christ ». Par la lecture des lettres de Paul surtout, nous avons touché à des univers beaucoup plus vastes que tout ce que j'aurais pu penser sur ce sujet. Le Corps du Christ vivant se trouve bien au-delà des mots, c'est une pulsion de vie au-delà de tout ce qui est conscient. « Vous êtes membres les uns des autres », dit Paul : cela implique non pas que chacun contribue un à côté de l'autre à la mission, mais bien plutôt l'interdépendance de tous. Cette Parole de Dieu nourrit mon engagement d'Église et je me souviens du choc ressenti lorsque nous avons lu ces passages chez Paul.

B : Sans le groupe de lecture, je perdrais contact avec la Parole de Dieu. A chaque rencontre, il y a comme un « miracle » qui se produit, il y a **une découverte qui se fait sur soi-même**. La lecture sémiotique en groupe met le doigt sur quelque chose en moi que je ne verrais pas autrement. **Pourquoi la rigueur de la lecture sémiotique nous amène-t-elle à toucher quelque chose d'aussi unique en nous? La présence constante du groupe est un soutien, car une dynamique de la découverte s'y déploie dans la durée**. C'est comme un petit groupe de vie, au-delà de la méthode elle-même des groupes de vie.

A : **Le groupe permet un chemin de vie spirituelle : la pratique de lecture m'ancre dans une spiritualité** qui m'aide à ne pas désespérer dans une situation de passage à vide. Dans le groupe, on peut s'appuyer sur l'intelligence de la foi des autres, lorsque l'on est à marée basse. Parce que le groupe n'est pas centré sur la dimension affective, cela libère un espace pour être réunis autour de la Parole. Cela aura été une constante en huit ans. Il est possible de se reposer sur le groupe, qui est davantage que la somme des forces et des faiblesses des individus. C'est aussi comme cela dans la communauté chrétienne : le groupe est porteur –et il arrive des moments dans la vie où on a davantage besoin d'être portés.

B : Dans les communautés, la référence à Actes 2, 42 est « facile », elle semble évidente. L'activité de lecture sémiotique des cinq premiers chapitres des Actes des Apôtres que nous avons faite ensemble a semé un doute en moi sur la pertinence de référer à tous propos à Actes 2, 42. Le texte biblique est peut-être plus complexe que ce que l'on croit pouvoir lui faire dire. Notre travail de lecture m'a amenée à me demander : Actes 2, 42, fort bien, et après? Après qu'en fait-on vraiment? **Nous nous sommes déplacés de Actes 2, 42 au baptisé « prêtre, prophète et roi ». Ce travail de lecture m'a permis de trouver un sens neuf à ma position de baptisé. Cette lecture a par conséquent eu des incidences sur les questionnements actuels sur la « communauté »**.

A : En effet, ce travail de lecture des Actes des Apôtres a permis de nuancer les affirmations et les jugements sur la « communauté idyllique » des premiers chrétiens. Cela lui a donné un profil plus concret, plus compréhensible dans ses fonctionnements. Dans notre travail pastoral, on cite souvent Actes 2, 42 sans référer au texte, en restant dans des représentations « idylliques » non confrontées au texte biblique.

B : Ce texte de Actes 2, 42 est continuellement utilisé sur le plan organisationnel, alors qu'une lecture attentive du texte fait voir que ce n'est pas de cela dont on y parle. Le but de ce texte n'est pas de donner des assises organisationnelles alors que c'est le rôle que nous lui faisons jouer constamment dans nos pratiques et nos réflexions pastorales.

A : **Le fait d'avoir réfléchi dans le groupe à la question institutionnelle à partir de la lecture des textes bibliques permet de comprendre autrement la « fonction institutionnelle »**. Elle apparaît indispensable, mais pas pour les mêmes raisons exactement que celles que l'on aurait pu croire. La fonction « instituante » de

**L'institution se révèle beaucoup plus riche et profonde que ce que nos représentations nous inculpent.**

La pratique de lecture sémiotique est unique, car je peux la comparer avec d'autres types de pratiques de lecture dans d'autres groupes auxquels je participe. La lecture sémiotique amène une distance **par rapport aux « savoirs » sur les textes, une distance par rapport à la moralisation, aux valeurs que l'on plaque sur les textes, ainsi qu'à la psychologisation à partir des textes.** La lecture sémiotique trouve sa particularité dans son **travail à partir de la foi qui ouvre - plutôt qu'à partir des savoirs.** L'espace accordé à la Parole et aux prises de paroles permet que l'on se situe toujours par rapport à l'Autre : **les savoirs n'y jouent pas le même rôle que dans d'autres lieux.** Nous vivons une communauté de foi – dans l'ouverture – sur laquelle il est possible de s'appuyer au-delà des individus comme tels. **Nous pouvons nous appuyer sur « ce qui tient le groupe ensemble », c'est-à-dire sur l'instance d'énonciation.** Le groupe n'a pas une structure fusionnelle, car au contraire **la Parole nous met à distance et de nous-mêmes et des autres sur le plan strictement affectif. Les liens s'inscrivent sur d'autres registres, - de foi.**

.....

Rapport final de la Chaire  
Transcriptions d'entrevues

Entrevues menées auprès de membres de groupes de lecture.

Deux questions ont été posées :

1. Quelle est l'influence de la lecture sémiotique en groupe sur vos activités pastorales?
2. Quelle est l'influence de la lecture sémiotique en groupe sur votre vie spirituelle?

Lecteur C

Lecteur depuis trois ans dans deux de groupes différents et lui-même animateur d'un groupe de lecture depuis deux ans. Avril 2006

1. Quelle est l'influence de la lecture sémiotique en groupe sur vos activités pastorales?  
La première influence de la lecture sémiotique des textes bibliques consiste en une **transformation radicale du rapport à la Bible.** En apprenant à lire les récits bibliques, toute mon approche de la lecture en a été **changée.** Tous mes réflexes antérieurs de lecture et d'interprétation ont été modifiés. La première conséquence consiste en ce que **je suis nourri différemment par les textes.**

L'expérience de lecture sémiotique **me déplace** en me faisant habiter différemment mon temps et mon espace. C'en est **toute l'articulation entre la foi et la société qui est aussi métamorphosée.** J'ai développé grâce à la lecture sémiotique une perspective plus ancrée, plus intérieure de l'incarnation et de son lien avec le politique. La lecture sémiotique a **dé-individualisé mon expérience de foi, en l'ouvrant à une réflexivité sur son rapport au social et au politique.** Ce processus de dé-individualisation permet une **nouvelle intelligence de la foi, plus sociale, tout en creusant plus profondément l'intelligence spirituelle.** La connaissance intérieure s'élabore à partir du verbe intérieur,

trace du Verbe fait chair dans ma vie. Les catégories du temps et de l'espace, propres à la lecture sémiotique, permettent ainsi d'incarner son propre rapport au monde, à autrui et à soi à travers la médiation du texte lu à partir de ces catégories.

Il est ainsi possible de dire que la lecture **sémiotique « donne corps » à mon expérience de foi** en lui fournissant les catégories de « temps » et « d'espace » pour se nommer. Auparavant, l'expérience de foi n'était pas suffisamment ancrée, elle pouvait demeurer « flottante », tributaire d'une spiritualité mal arrimée à une anthropologie fondamentale.

Tout cela a opéré un **déplacement dans ma manière de lire**, en lien avec les Exercices dans la vie courante d'Ignace : « ce que je cherche et désire », « ce que je demande » ne peut plus d'aucune façon se confondre avec une quête subtile, voire inconsciente de savoirs ou d'un message. J'ai été déplacé en prenant acte du fait qu'il y avait auparavant des réflexes intellectuels qui m'enfermaient, à mon insu, dans une perspective notionnelle de la foi. La lecture sémiotique m'a permis de **démasquer ces réflexes**, me rendant par le fait même plus libre par rapport à des conditionnements intellectuels et culturels.

Un autre chemin s'est ouvert en moi : je ne cherche plus à m'appropriier comme « ma chose » les savoirs ou le message biblique, car j'accepte que cela s'inscrit dans une **dynamique du don et de la relation**. Par ce chemin, une nouvelle intériorisation des *Exercices dans la vie courante* est rendue possible, en apportant une lumière nouvelle sur la pratique même des *Exercices*. Cela permet de se réapproprier la spiritualité ignatienne par une relecture de la démarche et des textes bibliques. La lecture sémiotique permet de se sentir chez soi dans la démarche des *Exercices* grâce l'appréhension du temps et de l'espace. Il est ainsi possible de faire une interprétation biblique des *Exercices*, de contribuer à une relecture des *Exercices* à partir de la Bible lue à partir de la sémiotique. C'est **une transformation spirituelle de la spiritualité** qui permet de **renouveler la pratique des Exercices** : ce ne sera plus un « enseignement » mais un chemin d'appropriation. Par la lecture sémiotique, on voit que la Bible est ce qui tient ensemble les *Exercices*. Pour synthétiser, je dirais que **la lecture m'a rendu plus libre et plus simple dans mes attitudes pastorales et dans mes pratiques en général**. Cela se creuse dans ma vie et dans ma pratique. Cela remplit l'office d'une « **consolation** ».

La lecture sémiotique creuse le rapport à soi, à autrui et à Dieu, ce qui favorise la circulation de la Parole. On comprend progressivement que le but même de la lecture consiste en la **circulation de la Parole sous un mode ternaire/trinitaire**.

**La lecture donne des mots pour reconnaître « ce qui était déjà là » : en provoquant des effets de sens et des effets d'intelligence, il est possible d'aller plus loin dans la vie spirituelle.** La lecture permet d'acquérir un vocabulaire et des fonctionnements pour dépasser le sens commun dans lequel on est autrement enfermés. Je connaissais l'alphabet pour arriver à lire, mais la sémiotique m'a permis de **lire autrement**, en voyant ce qui tient les mots ensemble, en comprenant le discours au-delà des mots comme tels.

L'anthropologie que j'ai découverte par la lecture sémiotique permet d'intégrer l'ensemble de la spiritualité ignatienne : **l'indifférence/la suspension du sens; le manque en tant que structure anthropologique et non comme lacune psychologique. La lecture sémiotique permet le départage entre une approche psychologisante de la Bible et une approche anthropologique, ainsi que le départage entre la guérison et le salut. Sans la lecture sémiotique, ces notions ont tendance à être fusionnées.**

L'ancrage anthropologique de la sémiotique **rend la démarche spirituelle plus accessible et plus consistante, moins éthérée.**

.....

Rapport final de la Chaire  
Transcriptions d'entrevues

Entrevues menées auprès de membres de groupes de lecture.

Deux questions ont été posées :

1. Quelle est l'influence de la lecture sémiotique en groupe sur vos activités pastorales?
2. Quelle est l'influence de la lecture sémiotique en groupe sur votre vie spirituelle?

Lecteur D.

Lecteur dans un groupe de lecture depuis huit ans. Prêtre. Avril 2006

La première influence de la lecture sémiotique consiste à entrer en lien avec la Parole de Dieu par un **autre regard** qui me la rend beaucoup anthropologique. **L'aspect moralisant des Écritures se trouve éliminé par la lecture sémiotique.** Cette lecture permet de voir ce que le texte nous dit de notre réceptivité de Dieu et de nous-mêmes comme humains. La lecture sémiotique nous révèle Dieu comme quelqu'un en lien avec nous. Il y a bien là une spécificité de la lecture sémiotique qui **me bouleverse**, dans la découverte que Dieu n'est pas une « idée », un « concept ». Nous découvrons un Dieu relationnel par la médiation de la lecture du mode de relation de Jésus Christ avec Dieu. La relation à Dieu n'est plus définie théoriquement, mais dans un fonctionnement, dans une structure relationnelle. On pouvait « savoir » auparavant que Dieu était un être relationnel, mais cela était de l'ordre des savoirs. **On découvre maintenant, avec la lecture sémiotique, « comment » Dieu est relationnel.**

Ce qui est d'autant plus curieux, c'est que dans l'évangile selon Marc, que nous lisons depuis quatre ans, on ne parle pas vraiment beaucoup de « Dieu » comme tel. Tout tient dans l'attitude, le positionnement de Jésus par rapport aux figures du Père et du Royaume. On voit bien alors que cela **dépasse les savoirs**, car pour saisir ce qu'il en est de Dieu, il faut lire les positions des acteurs entre eux où il est à peine question explicitement de Dieu. La relation à Dieu se révèle à travers les interactions entre les acteurs du texte et non comme savoir « sur » Dieu.

La lecture sémiotique me permet de **me questionner sur des notions théologiques que je prenais pour acquises.** La lecture **me met en mouvement**, me sort du rapport aux



concepts et aux idées, me fait revisiter mes savoirs. Un autre rapport à ce que j'ai appris s'inscrit en moi, **me déplace, m'approfondit**.

**Cela se traduit dans mes homélies**, où il s'agit désormais d'être attentif à « comment » je « parle la parole » (Marc 2, 2). La démarche de l'homélie consiste à **me laisser bousculer par le texte** pour arriver à y voir autre chose que ce que je croyais qu'il s'y trouvait. **Il me faut me laisser être dérangé. Cela implique une grande humilité devant le texte biblique.**

La lecture sémiotique intervient donc directement dans **la mise en pratique de la lecture pour les homélies**. Il faut être attentif à « comment » le texte biblique parle de nous à travers les actions de Jésus et à travers sa parole.

Les concepts traditionnels font place à des **découvertes et des déplacements continuels**. L'acte de lecture nous fait entrer dans **un autre rapport aux textes bibliques**. Il y a aussi comme un caractère « d'évidence » à ce que l'on lit : on y découvre son humanité et les structures déployées dans la lecture font que l'on se reconnaît. **La lecture opère une « révélation » de ce que l'on est**. Cette évidence peut se dire aussi « insight » : c'est une prise de conscience de ce qui nous habite. Le caractère de découverte à chaque lecture est toujours de l'ordre du choc, du **choc d'une rencontre avec soi**.

La lecture sémiotique transforme également ma pratique professionnelle d'accompagnement. Elle apporte un **soutien à ma pratique, un soutien d'ordre spirituel**, en me permettant d'unifier qui je suis devant l'autre – la pratique de lecture étant elle-même une mise en situation continue de soi devant l'altérité du texte. La vision de l'humain est **soutenue et confirmée** par la lecture sémiotique sur les textes bibliques. Parce que l'humain y apparaît comme habité par Dieu, cela donne d'autres bases pour croire encore davantage en l'humain, à voir ce qui l'habite.

La lecture sémiotique peut ainsi **être transposée dans l'écoute des personnes en accompagnement**. Lorsque quelqu'un me parle, je tente de me laisser saisir par ce qu'il me dit : on peut le faire sur un plan psychologique, mais on se rend compte que la lecture sémiotique procède aussi ainsi. Dans l'accompagnement, il s'agit de révéler la personne à elle-même, et c'est ainsi que procède le texte biblique : **il révèle le lecteur à lui-même**. Il m'est possible d'entendre encore davantage « comment » la personne qui parle révèle la Parole de Dieu. C'est Dieu qui parle par nous : cela on le « savait » auparavant, mais maintenant, on le met en pratique dans toute relation. Je suis ainsi amené à **être autrement plus attentif à ce que l'autre me révèle, puisque c'est le verbe intérieur qui parle de Dieu par l'autre**. Il s'agit de laisser émerger les choses, ce que je faisais par ailleurs déjà dans ma pratique d'accompagnement. Cependant, la lecture sémiotique **renforce et soutient cette démarche**. Dans la pratique de lecture sémiotique, l'on apprend continuellement à vivre le « détachement » de nos savoirs pour **laisser émerger ce que l'on ne « savait » pas**. Cette attitude de détachement se transfère dans la pratique d'accompagnement, et il y a consolidation mutuelle entre la pratique de lecture sémiotique et la pratique d'accompagnement. **Il ne s'agit plus de « comprendre », de « saisir », de « définir », car c'est le texte qui nous saisit.**

Le travail de lecture sémiotique conduit ainsi à une **conversion**. C'est notre position même qui est transformée. L'aspect **trinitaire qui émerge de la lecture des textes a une grande influence sur ma vie spirituelle**. L'aspect trinitaire se révèle tellement central dans les textes bibliques que nous ne pouvons pas ne pas chercher à s'y rendre continuellement présent dans la vie. La trinité n'est pas un « savoir », mais un mode de fonctionnement entre les acteurs, fonctionnement initié par Jésus lui-même. Le cadre trinitaire me permet d'être moins démoralisé devant les difficultés. Ce que j'y ai découvert par la **lecture sémiotique me donne le goût de prier autrement, me rappelle à la présence de Dieu au quotidien. L'accueil de la Parole dans la prière est différent. La lecture me met en état de prière.**

.....

Rapport final de la Chaire  
Transcriptions d'entrevues

Entrevues menées auprès de membres de groupes de lecture.

Deux questions ont été posées :

1. Quelle est l'influence de la lecture sémiotique en groupe sur vos activités pastorales?
2. Quelle est l'influence de la lecture sémiotique en groupe sur votre vie spirituelle?

Lecteur E.

Lecteur dans un groupe depuis huit ans. Prêtre. Mai 2006

Une première influence directe de la pratique de lecture sémiotique des textes bibliques consiste dans le **travail préparatoire de l'homélie**. Le travail de lecture sémiotique du texte est au départ **déstructurant et surprenant**. Par conséquent, **le texte biblique ne résonne plus de la même manière en moi. L'écho qu'en auront les auditeurs sera aussi de l'ordre de la surprise : les textes les toucheront en profondeur, à la mesure de la profondeur qu'ils auront touchée en moi.**

Lorsque je dois faire **homélie**, il arrive que je ne comprenne rien au texte, que je ne possède rien sur le texte et par rapport au texte. J'évite alors consciemment de faire appel à mes savoirs sur le texte, et ce conformément aux principes mêmes de la lecture sémiotique. Je retourne au texte grec, je fais lecture après lecture. Je resitue le texte dans son contexte textuel. Je cherche comment il y a un **déplacement intérieur dans la lecture pour pouvoir en parler sur ce plan même du déplacement.**

**La structure trinitaire qui est constamment présente dans les textes m'habite, elle a fait sa demeure en moi. Cette inhabitation se traduit dans la façon de parler qui devient elle-même trinitaire. La parole en est transformée et parler devient dire toute chose de façon trinitaire.** La parole de Jean est une parole forte dans ma vie : « Si quelqu'un m'aime, il gardera ma parole, et mon Père l'aimera, et nous viendrons vers lui et nous ferons chez lui notre demeure. » (Jn 14, 23).

Sur le plan de mes **pratiques pastorales, ma façon d'accompagner les personnes et d'établir des relations en profondeur se fait aussi toujours à partir de la trinité. La trinité n'étant pas un contenu ou un savoir, mais une structure qui se déploie intérieurement.** L'influence de la lecture sémiotique se fait sentir ici concrètement car dans la relation, ce n'est plus « ce que » la personne raconte sur « ce » qu'elle fait qui compte, mais bien plutôt sa relation à Dieu. Dans les groupes que j'anime, il s'agit maintenant d'être attentif à ce qui circule dans le groupe au-delà de l'expression de premier niveau. Être attentif à la dynamique qui vient d'ailleurs, en ce qu'elle dépasse la dynamique traditionnelle de groupe. A partir de la perspective sémiotique, il s'agit **d'écouter l'expression du cœur en tant que lieu où la personne est en lien avec Dieu. Cela se vérifie par le silence dans le groupe : le silence permet à la parole de se libérer. La parole passe par la déprise, comme dans la lecture sémiotique.**

Une autre influence consiste en ce que désormais les prières de groupe sont toujours une lecture de la Parole. La **prière** consiste ainsi à se mettre à l'écoute de la Parole, ce qui se révèle très bénéfique pour les groupes. En effet, **les personnes s'expriment à partir de la Parole, et non « sur » la Parole, et cela provoque une véritable circulation de la Parole.** Toute rencontre m'alerte maintenant sur l'écho de la Parole chez les personnes. Ainsi, le réflexe développé par la lecture sémiotique consiste à **toujours être attentif à l'écho du Verbe à travers ce qui se dit chez les personnes.** Cette écoute du Verbe m'aide à maintenir ma vie dans l'action de grâce. Avec cette action de grâce se vit la liberté et la joie de vivre, la joie de croire dans les rencontres et dans les groupes. Les vicissitudes de la vie ne m'atteignent plus aussi profondément qu'auparavant, car la lecture conforte la possibilité d'être attentif, la capacité d'être distancié. La lecture nous accroche davantage sur l'essentiel.

**Dans le travail d'équipe en paroisse, je réagis maintenant à un autre niveau qu'auparavant, et j'aide le groupe à réagir lui aussi à un autre niveau. Je suis situé « ailleurs » que dans le seul « faire », je ne suis plus centré sur les résultats mais sur le processus.**

Les liens de causalité entre la lecture sémiotique des textes bibliques et ses fruits dans le travail pastoral sont les suivants : **le fait de lire en groupe de façon aussi régulière sur une aussi longue période a transformé mon rapport personnel à la Parole, et cela m'amène à me situer différemment en Église. Mon rapport à l'Église a été transformé par la lecture sémiotique.** A cause de la lecture je suis différent, et je mets en œuvre ce déplacement dans mes rencontres. **Cela suppose une écoute personnelle différente dans ma prière : je ne prie plus le bréviaire de la même manière.** Cette prière prend davantage de temps et elle rebondit de façon différente en moi. Par exemple, le livre des Nombres est composé de textes lourds et peu faciles, mais il y a toujours quelque chose qui me rejoint en profondeur : **j'y entends désormais mon histoire.**

**Mon regard est différent, l'écho de la Parole est différent en moi.** La lecture est désormais une descente intérieure qui me permet d'accepter mes maladies, mes faiblesses, mes fragilités et celles de l'Église. Ces failles sont des lieux de rencontre de

Dieu, c'est là où il m'est possible de rencontrer l'autre et l'Autre car je suis plus conscient que c'est en ces lieux que les rencontres se font. C'est ainsi que Jésus nous rencontre, comme en Luc 6, 20 où il lève son regard vers les disciples pauvres et qu'il leur dit « Heureux ». Heureux dans la pauvreté. C'est un exemple d'une lecture faite dans le groupe qui m'a déplacé et rejoint dans cette instance de la pauvreté en moi.

La façon de lire la Parole a bien évidemment été transformée. La lecture sémiotique renforce également des dimensions qui étaient déjà là en moi, mais qui ne se disaient pas aussi clairement. **C'est ainsi que les Exercices dans la vie courante avaient déjà creusé certains sillons en moi, de même que la spiritualité de Charles de Foucault. La prière d'abandon qui se fait à partir d'un creux, d'un vide avaient déjà été préparés. C'est ainsi que la lecture sémiotique tombe dans un terrain déjà préparé et touche des fibres profondes. Ainsi, la spiritualité déjà présente et active reçoit le renforcement de la lecture sémiotique, et la sémiotique tombe dans une terre déjà labourée.**

Par rapport à la vie en Église, la lecture sémiotique m'aide essentiellement à deux choses :

- 1) **établir un rapport à l'Église qui touche à l'essentiel;**
- 2) **trouver un appui, une certitude que l'Église est ma famille.**

**Les groupes de lecture sémiotique sont un lieu de validation de ce qu'est l'Église en vérité : des croyants qui, ensemble, parlent à partir du lieu le plus profond où ils sont, qui est le lieu de la parole trinitaire.**

.....

Rapport final de la Chaire  
Transcriptions d'entrevues

Entrevues menées auprès de membres de groupes de lecture.

Deux questions ont été posées :

1. Quelle est l'influence de la lecture sémiotique en groupe sur vos activités pastorales?
2. Quelle est l'influence de la lecture sémiotique en groupe sur votre vie spirituelle?

Lecteur F.

Lecteur depuis huit ans dans deux groupes : un groupe de lecture continue de textes bibliques, et un groupe d'apprentissage à la formation de formateurs. Lui-même anime plusieurs groupes (au moins quatre par année) dans le cadre de son travail pastoral, depuis six ans. Prêtre. Avril 2006

La première influence de la lecture sémiotique est d'ordre personnel. Il s'agit d'un **bouleversement** qui est difficile à vivre au début, car **l'on devient partie prenante d'un processus auquel l'on ne s'attendait pas**. Auparavant, avant de lire sémiotiquement, il était possible d'enseigner des notions qui ne m'impliquaient pas, mais ce n'est plus possible désormais. **Les groupes de lecture ne sont pas des « cours » traditionnels où**

**L'on accumule des savoirs, mais un lieu de participation et d'engagement. Un univers infini s'ouvre ainsi, car l'on sort des savoirs constitués pour entrer dans le monde de l'humain.**

Dans la pratique pastorale habituelle, le prêtre est mis spontanément en position de maître, on pourrait même dire de gourou. La lecture sémiotique et la pratique des groupes de lecture détrône le prêtre qui y vit une **perte de ses points de repères**. Cela provoque une **crise, mais positive, car alors que tu perds tes « prises » sur le réel, tu en viens à « être pris » par autre chose**. C'est un **déplacement complet de ta position intérieure et de ta position par rapport aux autres**.

L'aspect positif de cette crise consiste en ce que tu transmets alors ton expérience, mais ce ne sera plus par l'intermédiaire d'un message. Ce que tu transmets c'est une manière d'être, une position. **Tu ne parles plus de la même manière car c'est un questionnement vital qui circule, et non plus des idées « sur » des choses**.

Un élément fondamental consiste en ce que c'est la morale même qui change : tu réalises que ce à quoi tu as désormais accès est ce que tu as toujours cherché, mais tu ne connaissais pas le chemin. Il est rendu possible de **sortir de la moralisation**, mais sans savoir dans quoi tu entres. **Une fois sorti de la moralisation, tu es aux prises avec tes peurs, tes angoisses car il n'y a plus de réponse simple aux questions**. Comme lecteur, on comprend que le chemin est à faire, que la morale c'est un chemin et non des réponses toutes faites.

Par la lecture sémiotique, les **paroles du texte bibliques nous habitent et nous font vivre**. On comprend ce que veut dire « parler en paraboles », car nous entrons dans la **créativité parabolique**. La lecture elle-même est un **passage à vivre, où il faut entrer avec ses fragilités et ses peurs**. Il devient nécessaire de faire face à ses peurs avec d'autres armes que défensives, alors que l'on a fonctionné ainsi toute sa vie. **L'enjeu de la lecture sémiotique consiste à traverser ou non le chemin indiqué dans le texte**.

C'est donc **la vie intérieure qui est changée de prime abord**. Il s'agit de **se réapproprier ses propres images, de les déplacer, de les changer d'ordre en soi**. Tous les repères sont bouleversés, mis en échec, alors il faut tout reconstruire. **Le seul chemin qu'il nous reste consiste à reconstruire**. C'est sans doute cela que l'on appelle un chemin de spiritualité.

La lecture sémiotique fait le départage entre deux types d'audace dans le travail pastoral. Il y a d'abord l'audace d'être sûrs que l'on fait « bien » son travail pastoral. On a l'audace d'annoncer : l'audace consiste à dire, à parler, mais à partir d'un savoir constitué. Il y a aussi **un autre type d'audace qui consiste à quitter les savoirs, à affronter ses peurs, à traverser son monde intérieur et à parler autrement**. Ce qui est alors annoncé n'est plus un savoir constitué. **L'audace sera d'annoncer tout en étant ancré dans un chemin d'insécurité**. *La parole* de l'annonce n'est plus la même, il y a eu une transformation de la nature même de la parole, qui s'élabore autrement qu'à travers des savoirs.

**Dans la dynamique des groupes de lecture, ce qui apparaît ce n'est pas que les personnes sont « ignorantes », mais bien plutôt qu'elles n'ont jamais eu de lieux pour apprendre. Lorsque l'on part de ce que sont les personnes, de ce qu'elles savent, des mondes s'ouvrent alors.** Prenons l'exemple d'une soirée de contact pour des demandes de baptême. S'engager dans un chemin d'insécurité implique de ne pas « savoir » l'issue précise de la démarche enclenchée. Il s'agit de s'engager avec les personnes à partir de questions – et non à partir de savoirs à transmettre : 1) Qu'est-ce qui est le plus beau dans ce que vous vivez avec votre enfant? 2) Qu'est-ce qui est le plus difficile? 3) Que voulez-vous vivre dans le baptême? 4) Quel nom aimeriez-vous au Dieu que vous voulez faire connaître à votre enfant? Les personnes sont alors convoquées à parler à partir de leur compétence de parent et non à partir de leur incompétence de croyants-savants. Les personnes ne sont pas « ignorantes » dans leur position de parents : elles savent quel amour elles ont pour leur enfant, elles savent ce qu'elles désirent pour leur enfant. Il s'agit d'entrer en contact avec elles du lieu de son propre chemin.

**C'est ainsi que la pratique de lecture sémiotique a une double influence tant sur la vie spirituelle que sur la pratique pastorale, les deux représentant les deux côtés d'une même médaille.**

.....

Rapport final de la Chaire  
Transcriptions d'entrevues

Entrevues menées auprès de membres de groupes de lecture.

Deux questions ont été posées :

1. Quelle est l'influence de la lecture sémiotique en groupe sur vos activités pastorales?
2. Quelle est l'influence de la lecture sémiotique en groupe sur votre vie spirituelle?

Lecteur G.

Lectrice dans un groupe de lecture depuis quatre ans. Mai 2006

Pour moi, la lecture sémiotique des textes bibliques est un cadeau dans ma vie. Je découvre la Bible; je ne peux même pas vraiment dire que je la re-découvre, car j'ai l'impression de ne jamais avoir connu la Bible, et j'ai soixante ans!

J'aime la façon dont **nous découvrons communautairement les textes**. La lecture sémiotique rend la Bible concrète, alors qu'auparavant c'était abstrait, détaché de ma vie.

La principale influence de la lecture sémiotique des textes bibliques c'est que je suis maintenant **capable d'en parler**. Je suis capable d'argumenter, et fort différemment de ce qui aurait été le cas autrefois. **Je suis située différemment dans mon acte de parole**. J'ai acquis une certitude sur le plan de ma foi que je n'avais pas auparavant. Avant, la foi m'aidait à être meilleure dans ma vie, c'était une morale pour le présent. Maintenant, la réalité de « l'après » de la vie est présente en moi. Le Royaume dans ses dimensions

d'autre temps et d'autre espace est présent en moi et ouvre le présent à autre chose. Cela « fait sens », et c'est nouveau pour moi. **Sur le plan de ma foi personnelle, beaucoup de choses ont changé. La Bible ne me disait rien avant, et maintenant je comprends comment lire grâce au parcours de lecture. Cela change mon regard, me fait faire des liens plus globaux, développe de nouveaux réflexes. C'est une démarche vitale pour moi, cela me nourrit spirituellement.**

Il y a un grand écart entre ce que je croyais auparavant et maintenant. Je me trouve chanceuse, car j'aurais pu arriver à la fin de ma vie sans rien connaître de la Bible. Qu'est-ce qu'est venu apporter Jésus? La certitude que le monde peut être meilleur. Il me faut situer cela au fond de moi, **intégrer l'impact que cela a sur moi par la démarche de lecture sémiotique qui n'est pas intellectuelle.** Le principal impact et la transformation opérés en moi consiste donc dans ma **capacité d'en parler.** Cette capacité de parler **est libératrice**, et je ne suis plus passive. Auparavant j'étais sur la défensive et je n'argumentais pas. Maintenant je peux construire à partir d'une certitude existentielle. **Cette certitude s'appuie sur le processus de la découverte, de l'ouverture ainsi que sur la dimension communautaire dans la découverte. Un « savoir d'expérience » est issu de tout le groupe, nous faisons les liens ensemble, nous construisons ensemble.** Le groupe a une dimension constructive et je ne suis plus seule dans la passivité face à ce que l'on pouvait me dire des textes.

.....

Rapport final de la Chaire  
Transcriptions d'entrevues

Entrevues menées auprès de membres de groupes de lecture.

Deux questions ont été posées :

1. Quelle est l'influence de la lecture sémiotique en groupe sur vos activités pastorales?
2. Quelle est l'influence de la lecture sémiotique en groupe sur votre vie spirituelle?

Lecteur H.

Lectrice depuis huit ans. Formatrice et accompagnatrice dans son organisme. Mai 2006

Un des premiers effets de la pratique de lecture sémiotique des textes bibliques aura été la constatation de l'ignorance par rapport aux textes. De l'ignorance est né un étonnement sur ce qu'il y a dans la Parole de Dieu. Il y a donc tout cela dans la Bible! **Cette ignorance est positive, car elle me permet d'être réceptive dans l'acte de lecture.**

**La démarche de lecture faite en groupe n'a pas procédé par enseignement de savoirs, mais par découvertes où nous sommes tous dans l'acte de réception – y compris l'animatrice. Cette démarche a permis de s'y sentir engagés, d'être touchés, comme un enseignement n'aurait pas permis de le faire.**

La pratique de lecture nous remet continuellement devant la difficulté **de sortir de ce qui a été inscrit en nous toute notre vie sur les textes bibliques.** Certains « sens » ont été très forts et importants dans ma vie, et je dois arriver à **me déplacer** par rapport à eux.

Nous sommes remis à chaque fois devant la nécessité de la « **suspension du sens** », pour **reprendre le chemin de l'écoute. Il y a un écart entre ce que nous « savons » des textes et ce que nous découvrons : cet écart est créateur, car il nous faut revenir sur ce qui était déposé en nous pour le revisiter.** Il y a aussi le cadeau de la **nourriture spirituelle** qui nous arrive et dont nous sommes continuellement surpris. Nous sommes continuellement **dépassés par ce qui arrive** et cela exige que nous puissions l'accueillir à chaque fois. Mais tout comme l'eunuque dans Actes 8, 30, **il nous faut un guide pour avancer dans la lecture.**

En termes à la fois de contenus et de démarche, il est important pour moi que la figure de Jésus apparaisse comme celle de quelqu'un qui a cherché son chemin : **il s'est laissé interpeller, il s'est déplacé.** Il était lui-même pauvre, et en cela il me rejoint. Sa propre recherche nous rejoint dans notre recherche. La **spiritualité** que je découvre rejoint celle de Marcel Légault qui est importante dans ma vie. Je découvre tout cela en lisant les textes.

La pratique de lecture sémiotique est devenue indispensable dans ma vie (depuis huit ans!). **C'est devenu une nourriture spirituelle indispensable.**

J'apprécie **la dimension communautaire intrinsèque** à la démarche de lecture sémiotique. **Il y a là quelque chose qui « convient » dans ce que nous vivons : se nourrir de cette façon là, communautairement, correspond à ce que nous lisons.** Ce temps que nous prenons ensemble est **vital.** Et pour ma part, la pratique de lecture sémiotique des textes s'inscrit dans une étape de ma vie où il est possible de dire que c'est de cela dont j'avais besoin, à cette étape ci de ma vie. J'en suis à une étape **d'écoute intériorisée de la Parole dans ma vie, et nos rencontres sont la nourriture spirituelle qui me convient.** Ce n'est pas de l'ordre de l'utilité, ni strictement d'ordre intellectuel, même si un aspect intellectuel est en cause, mais bien plutôt **de l'ordre du vital. Cela me permet de faire la synthèse de toute ma vie.** En termes de spiritualité, Jésus cherche son chemin, et moi aussi. La démarche elle-même correspond à ce chemin en moi : on avance peu à peu, on décortique la Parole, de même que je décortique ma vie pour tenter de la comprendre. **Cette cohérence entre la démarche de la lecture et ma démarche spirituelle me soutient dans le chemin : dans les deux cas, il s'agit de choses à découvrir sans en « connaître » d'avance le sens. Dans la démarche de lecture, nous ne sommes pas passifs, nous sommes impliqués, engagés comme lecteurs. Nous construisons ensemble, ce qui est une dimension fondamentale : nous construisons ensemble. C'est exactement une démarche analogue à ce que je vis dans mon cheminement spirituel.** Le rapport à l'émotion est important : on va chercher l'émotion, on construit avec l'émotion, mais on n'y est pas englués. La finalité n'est pas l'émotion, mais nous ne la nions pas dans le parcours. On peut dire que le rapport à l'émotion est constructif (et non fusionnel) : notre vie, notre personne a une place dans l'ensemble, dans la communauté. On peut dire aussi que l'émotion « tombe juste » dans le groupe : pas d'émotions déplacées, pas de débordement, mais toujours des choses qui tombent avec justesse.

.....



Rapport final de la Chaire  
Transcriptions d'entrevues

Entrevues menées auprès de membres de groupes de lecture.

Deux questions ont été posées :

1. Quelle est l'influence de la lecture sémiotique en groupe sur vos activités pastorales?
2. Quelle est l'influence de la lecture sémiotique en groupe sur votre vie spirituelle?

Lecteur I.

Lecteur depuis un an. Séminariste. Juin 2006

**C'est toute la vie qui est engagée dans la pratique de lecture à cause de l'aspect anthropologique de l'acte de lecture.** Cette lecture implique le sujet lecteur comme humain, cela le retourne dans sa posture propre.

Ainsi en est-il du texte des femmes au tombeau dans l'évangile selon Luc : les femmes entrent dans un **retournement**. Elles passent d'une quête d'objet et de savoir à un devenir de « serviteur de la Parole ». Ce **retournement implique le passage par le lieu de l'écoute**. Le texte permet ainsi au lecteur de découvrir la fonction du lieu de l'écoute. Il en va d'une **naissance, d'une ouverture à un lieu où la parole peut résonner**.

Le retournement se fait en ce lieu de l'être au monde, il est comme un événement de naissance. En ce lieu se vit la **joie** la plus profonde. C'est ainsi que le travail de l'énonciation fait découvrir une instance de joie profonde – qui est ancrée dans le monde et  **vise la transformation du monde**. La lecture sémiotique aide à entrer dans l'incarnation par l'attention aux rapports au temps et à l'espace. C'est alors une naissance, au sens propre d'incarnation, entrée dans la chair.

Comme séminariste, la lecture sémiotique m'a fait découvrir mon « être pasteur ». J'ai **trouvé le lieu d'où je peux être pasteur**. La lecture m'a permis d'être davantage dans le présent du monde, en deçà des contenus, **d'entrer dans le lieu de l'énonciation**. La pratique de lecture est devenue **présence au monde, avec le monde** : j'y ai appris la **présence solidaire**. Je ne vois plus les choses du côté de la transmission des savoirs, mais bien plutôt en termes de présence au monde. J'ai développé une solidarité avec les acteurs pour accomplir des actions.

La lecture sémiotique **m'apprend comment parler**. J'ai vécu le passage de « sujet d'état » à « sujet opérateur », sujet dans l'action, en étant davantage dans le lieu de l'écoute. J'ai compris comment aller vers les autres, et j'ai compris ceux vers qui je devais aller.

Lorsque j'étais sujet d'état, je faisais ce que l'on me disait de faire. Ma parole était mécanique. La lecture sémiotique me porte à **bouger**, à entrer dans une **action en vue de la mission**.

Dans ce que j'appelle la « présence au monde », je ressens le « **manque-à-dire** » : en effet, les mots ne seront jamais assez pleins pour dire Dieu. D'où un **rapport décalé face aux mots**. Ce qu'il reste alors, c'est la découverte de la « présence au monde ».

Pour moi, **la sémiotique est une mystique**, ou ce n'est pas la sémiotique. Ce n'est pas un méta-langage, mais l'accès à la réalité, du point de vue de l'énonciation et qui m'a touché. Je n'ai pas tout compris, je cherche sans cesse à comprendre ce qu'est l'énonciation qui me plonge dans le **mystère**. Comme les femmes au tombeau, j'ai peur devant le mystère.

La pratique de lecture, c'est la « présence ». Il ne s'agit plus pour moi de me multiplier dans des activités de pastorale. **La sémiotique a transformé le sens même du terme « pratique » : l'émergence de l'énonciation a déplacé radicalement de quelle pratique il est désormais question pour moi dans mes relations aux autres.**

La lecture sémiotique m'a fait **découvrir les parcours qui sont les miens et les parcours de la Parole en moi**. Je suis en moi là où les parcours figuraux de l'expérience et de la révélation vont s'homologuer avec mes parcours.

Je suis passé, par le travail de l'énonciation en moi, d'un rapport binaire au monde à un **rapport ternaire**. Comme les femmes au tombeau, qui sont passées à un rapport ternaire grâce à l'énonciation. Cet espace ternaire est un espace de relation et de mouvement.

La lecture sémiotique m'a mis sur un chemin : sur ce chemin il y a des temps forts, mais sur tout le chemin il y a une recherche. L'expression « **naissance de la parole** » est pertinente car il s'agit de quelque chose de progressif, comme une naissance qui s'inscrit dans le temps. Ce chemin m'amène à tout **relire de l'histoire du salut, et à relire ma vie à la lumière de l'histoire du salut. Je relis toute ma vie à l'intérieur du parcours de la parole**. Cela me permet de me situer dans un ensemble. En effet, l'énonciation c'est ce qui assume mon être, mon agir et qui m'inscrit dans l'histoire du salut. Cette lecture m'aide à comprendre ce qui me concerne dans l'histoire du salut. Cela me permet de **trouver ma parole dans la Parole**.

La lecture sémiotique m'aide à **identifier les transformations dans ma vie et dans la vie des autres**. J'ai développé un regard non substantiel sur la vie, mais plutôt un **regard qui porte sur les transformations**. Les instruments d'analyse sémiotiques deviennent des modalités mystiques : **suspension du sens, transformation, parcours figuraux, etc.**

Ainsi la suspension du sens et l'énonciation permettent de voir d'abord en l'autre le lieu du **ternaire**. Cela permet un **retour réflexif sur soi**, permet une **distance** par rapport à soi pour laisser la place à l'énonciation. Cela m'a permis de faire un travail d'ordre anthropologique important pour être différemment avec les autres et avec l'Autre. J'ai pu ainsi **trouver le chemin de la contemplation dans l'action**.

La lecture sémiotique est ainsi un chemin d'humanisation parce que j'ai **entendu Jésus Christ de ce lieu là de l'énonciation**. Maintenant, tout mon être est tourné vers ce lieu, qui est aussi le lieu de l'écoute.

Il s'est alors passé un **retournement** : ce chemin d'humanité s'est révélé être une **mystique ancrée dans l'humain**, dans le temps et l'espace de l'humain. C'est une « **mystique anthropologique** ». C'est là, en ce lieu, que je suis devenu sujet opérateur, actif. C'est un **nouveau rapport au monde qui procède d'un déplacement**.

La lecture sémiotique m'a permis de faire le parcours de l'expérience et le parcours de la révélation – en tant que parcours figuraux. Ces parcours se traversent dans le temps; et simultanément, la sémiotique m'a plongé dans la **suspension du temps**. Ce double rapport au temps me fait toucher à l'importance de la « présence » au moment présent au cœur de cette suspension- tout en étant en tension avec la perspective eschatologique.

Il y a par conséquent un « effet parabolique » qui a été créé par la lecture sémiotique : ma posture d'être dans le présent s'inscrit dans une perspective eschatologique. Je suis devenu un sujet qui accomplit des **transformations dans le devenir d'une perspective eschatologique**. C'est un mouvement instable où je tente de me reconfigurer, où je tente de me situer sans cesse. La lecture sémiotique me permet **de nommer ces mouvements, ces déplacements en moi. Le processus de nomination auquel j'ai été ouvert m'a donné une spiritualité d'ouverture sur le monde**.

Je vois la théologie comme au service de l'humain – ou bien elle n'est pas théologie. Son but est de faire entrer l'humain dans **l'espace ternaire**. Il est ainsi possible de **faire émerger l'espace ternaire par la spiritualité de la sémiotique**.

Ma pratique trouve ainsi son fondement et sa source dans l'humain pour le service de l'humain. **Le lieu de l'écoute y est le lieu trinitaire**.

C'est ainsi que la lecture sémiotique m'a permis de trouver mon souffle, parce que sa **pratique possède la capacité d'ouvrir à l'espace trinitaire**. La sémiotique nous décroche des savoirs et nous donne accès à la présence, par son anthropologie du rapport au temps et à l'espace. Il est alors possible d'être transparent à l'effet de la grâce en soi : dans le rapport à l'autre, l'enjeu consiste à **faire voir les déplacements, les transformations**. Nous sommes des vases fragiles qui portons la grâce et qui ne nous appartient pas. La sémiotique est pour moi un **chemin de vie**.

En tant que lecteur, je suis ainsi invité à trouver ce qui me concerne dans l'histoire du Salut dans l'enjeu anthropologique de l'acte de lecture et dans les médiations que le texte donne à lire.

.....

## Transcriptions d'entrevues

Entrevues menées auprès de membres de groupes de lecture.

Deux questions ont été posées :

1. Quelle est l'influence de la lecture sémiotique en groupe sur vos activités pastorales?
2. Quelle est l'influence de la lecture sémiotique en groupe sur votre vie spirituelle?

Lecteur J.

Lecteur depuis six ans dans deux groupes différents. Prêtre.

Juin 2006

1. Influence sur la pratique pastorale.

Importance des intervenants dans le texte biblique et de l'auditoire à laquelle je m'adresse.

**Faire goûter** la présence du Seigneur qui entre en inter-actions avec les intervenants.

Communiquer à mon auditoire le lien profond de Jésus avec son Père.

**Approfondir le donné révélé et le faire sien.**

Échange et richesse de la lecture en groupe du texte biblique.

Les auteurs bibliques ont leur façon bien à eux de s'adresser à leur auditoire.

Me permettre d'**écrire** plusieurs articles à la suite de mes rencontres sur la réflexion amorcée avec le groupe. (feuillet paroissial, journal local.)

2. Influence sur la vie spirituelle.

Méditer les dialogues du Christ avec les siens, avec la foule et les autres intervenants.

Me familiariser davantage avec les textes bibliques. Importance de la présence de l'Esprit-Saint dans la composition des textes, son assistance pour nous et dans la vie de la communauté chrétienne. Développer mes entretiens avec le Seigneur (**goûter sa présence**).

Présence authentique de Dieu au cœur de son peuple, au cœur de ma vie.

Comprendre mieux les mots de Jean : « Demeurer avec lui. »

.....  
Rapport final de la Chaire

Transcriptions d'entrevues

Lecteurs K

Huit participants depuis neuf ans, dont un prêtre. Juin 2006

- Après la **déprogrammation initiale sur la manière de lire**, le vrai travail de lecture prend place en moi. C'est toute ma personne qui en est **déplacée**, car la

**manière dont on lit reflète notre rapport au monde. Le regard et l'attitude face au texte mais devant la vie aussi sont transformés.**

- Par la lecture, des **chemins s'ouvrent continuellement**. Je me sens **d'avantage pasteur, car la lecture m'aide à comprendre toute chose de l'intérieur et me permet d'y toucher**.
- La lecture m'apporte beaucoup et je m'en rends d'autant plus compte lorsque je dois manquer une séance. Cela me manque lorsque je ne peux assister à une séance. La lecture me remplit de toutes sortes de choses nouvelles : c'est une **nourriture spirituelle personnelle**. Tout ce que m'apporte la lecture sémiotique des textes bibliques fait son **chemin à l'intérieur**. Un des effets : plus rien ne me surprend et je suis capable de tout **recevoir**.
- La gratuité de la démarche est un élément assez unique dans ma vie. Je suis habituellement en position de donner, et tout ce qui est reçu attend quelque chose en échange. Par contre, dans la lecture sémiotique, on ne demande rien en échange, le travail est « pour moi », pour mon cheminement personnel, pour ma vie. A cet égard, cela rejoint entièrement l'objectif fixé au point de départ, il y a neuf ans, de proposer la lecture sémiotique des textes bibliques comme **ressourcement spirituel**. Et cela remplit ce rôle indispensable dans ma vie : je ne pourrais plus vivre sans cet espace de gratuité.
- Même si je n'ai pas d'études théologiques, je ne me sens pas rabaissé. Le langage est toujours simple pour dire des choses qui nous amènent ailleurs. Le **langage parle directement à la dimension intérieure**.
- Même entre les séances, le **ressourcement spirituel** que nous y avons vécu me fait vivre. Quelque chose se passe qui continue de **descendre en moi** après le travail de groupe. Cela ne me quitte pas.
- La lecture sémiotique rend concrètes des choses qui sembleraient autrement très abstraites. Tout passe par l'humain, tout s'inscrit dans l'humain, on ne reste pas au niveau des idées. Les **liens avec la vie sont constants**.
- La **dimension trinitaire de l'acte de parole** que nous dégageons des textes bibliques change tout dans ma vie ainsi que dans les relations avec les autres. C'est un aspect que je n'oublierai jamais. C'est devenu une seconde nature, - ou plutôt non, car cela révèle ma vraie nature et la véritable portée de la relation aux autres. Cette **dimension trinitaire m'a déplacé pour toujours**.
- Dans le contexte actuel de crise en Église, le travail de lecture en groupe me **permet de croire à l'Église**. On fait Église dans ce travail de lecture, car on met **la Parole au centre et nous la recevons**. Ce type de rassemblement donne **confiance dans les communautés chrétiennes de l'avenir**.
- La lecture en groupe porte bien davantage que ce qui est visible de l'extérieur. Il y aurait, pourrait-on dire, une **dimension sacramentelle à ce qui est vécu, car les paroles partagées touchent nos vies de l'intérieur et nous poussent à agir différemment**. Ou plutôt à « être » **différemment en nous-mêmes et en lien avec les autres**. La **dimension trinitaire de l'acte de parole que nous recevons des textes bibliques nous révèle comment lier « geste et parole » dans notre vie**. Les paroles sont libérées, déployées en tant qu'acte de parole, et non seulement en termes de contenus et de savoirs. La **parole s'ancre dans un acte ternaire, de positionnement ternaire par rapport à l'autre**, alors que l'Autre

est toujours constitutif de toute relation. Nous vivons ici l'Église dans des paroles et des gestes qui sont **trinitaires**, ce qui nous donne la réelle mesure des liens en Église. « Être » avec l'autre porte la profondeur de **l'ancrage dans le trinitaire**.

- Je ne lis plus comme auparavant. La lecture **nous transforme, nous fait grandir et nous rapproche du Christ**.

+++++

### 3. Spécificité du modèle de *théologie pratique*

En quoi le travail de la Chaire est-il une théologie pratique, « une manière ignatienne de faire de la théologie » *pratique*? Pour illustrer la spécificité de la manière de faire de la théologie pratiquée de la Chaire, son parcours doit être décrit en détail. Cette théologie est au cœur du processus de formation fondamentale qui a prévalu dans toutes les activités de la Chaire. Si c'est l'exemple de l'acte de lecture en groupe qui est présentée ici, c'est qu'il est paradigmatique de la manière de faire de la théologie pratique, son fonctionnement pouvant être investi dans tout autre type d'activité. La présente description se manifeste comme un compte-rendu factuel du déroulement de l'acte de lecture, ce qui nous paraissait le rendre plus accessible que ce qui aurait pu être exposé de façon purement théorique. Il faut toutefois souligner que cette description porte tout un arrière-fond théorique très technique que nous n'avons pas cru utile d'explicitier pour les besoins de ce rapport. Il n'en demeure pas moins que la pratique est le fruit de plusieurs années de recherche en équipe constamment éprouvée et validées dans et par des pratiques.

La formation élaborée à partir de l'acte de lecture sémiotique des textes bibliques est le résultat d'une réflexivité entre pratique et théorie. Les formalisations du processus de la lecture réalisées par Louis Panier et Anne Pénicaud du Cadir<sup>61</sup>, à Lyon, ont été des assises importantes de cette réflexivité. Ces formalisations sont le fruit de recherches fondamentales auxquelles nous avons participé au cours des douze dernières années, donc toujours dans le cadre d'un travail d'équipe. Cette formalisation est ce qui rend possible de valider les activités en fonction de critères explicites, et d'assurer ainsi que l'acte de formation ne soit pas aléatoire ou arbitraire.

Cependant, ce travail avec l'équipe de recherche de Lyon n'a pas simplement été importé et appliqué à la réalité québécoise. Bien des aspects spécifiques au contexte culturel et social québécois ont transformé les fondements de la recherche lyonnaise. En effet, deux éléments fondamentaux de la réalité ecclésiale d'ici ont été déterminants sur le plan des pratiques : d'une part, la très forte demande de « spiritualité » et d'autre part la difficulté à vivre la dimension communautaire de la foi. Ces deux éléments se rejoignent dans la façon individualiste de vivre la foi, très répandue au Québec, et qui a eu comme conséquence de replier la spiritualité dans l'espace privé de la vie, au détriment de l'aptitude à intégrer spiritualité et vie ecclésiale. C'est pourquoi, par rapport aux recherches du Cadir, la proposition qui en est faite au Québec intègre l'aspect de la spiritualité ignatienne, l'ancrage dans la théologie de Karl Rahner, et une réflexion sociale et culturelle : la dimension de l'intersubjectivité et du rapport aux institutions apparaît ainsi comme une des originalités de la manière de faire de la théologie pratique de la Chaire. Ces perspectives propres du travail de la Chaire ont permis d'ancrer la formation dans une anthropologie théologique ignatienne tout en mettant l'accent sur la prise en compte du fonctionnement du catholicisme dans la société québécoise.

---

<sup>61</sup> Cadir : Centre d'analyse du discours religieux, Faculté de théologie, Université catholique de Lyon, France.

La description de l'acte de lecture sémiotique en tant que *pratique* illustre donc d'une manière spécifique comment sont liées les recherches théoriques et les pratiques, donnant lieu à une théologie pratique que nous qualifions d'ignatienne. Il faut bien préciser que sans la dimension de la recherche fondamentale, menée tant en équipe à Lyon qu'ici à Québec, le *geste pédagogique* propre à la formation fondamentale et à la dimension pratique n'aurait pu être dégagé de façon à pouvoir en *rendre compte*. Car il est bien possible de mettre en œuvre une formation sans pouvoir en rendre compte. Le volet « recherche fondamentale » de la Chaire trouve ainsi sa justification puisqu'il permet de ne pas enfermer l'acte de « formation » dans des apprentissages *sur* des savoirs. La réflexion sur et à partir des conditions même de l'interaction entre pratiques et théories est ainsi au cœur de l'acte de formation.

### *Telos*

Le sens même de la démarche de « théologie pratique » développée par la Chaire consiste à se mettre collectivement à l'écoute de la Parole de Dieu. Le *telos* de la démarche consiste dans une transformation de la réalité, - sociale, communautaire, ecclésiale, personnelle. Le travail de formation s'élabore d'abord dans l'horizon de l'intersubjectivité, où prend place l'individu – et non le contraire, comme que ce qui est le propre d'une société individualiste qui fait croire que l'individu précède le groupe. Cette transformation se traduit dans des actions, mais bien davantage, dans le mode même de prise de parole conduisant à des actions. Le fil conducteur entre le point de départ et la finalité de cette théologie pratique est l'acte de parole : tout d'abord, il s'agit d'entrer dans l'écoute d'une parole « autre »; ultimement, il s'agit de répercuter cette parole par son propre acte de parole transformé, ce qui permet par le fait même que toutes les pratiques sociales, ecclésiales, culturelles soient elles-mêmes transformées. Cependant, si la parole du sujet croyant est transformée, c'est bien grâce au cadre intersubjectif, communautaire et collectif de la démarche, comme nous allons le voir.

La dimension « pratique » de cette théologie ne se limite cependant pas à l'étape finale du processus. De l'écoute à la prise de parole, le parcours implique des pratiques qui ne sont pas qu'instrumentales en vue d'une fin. La description qui suit mettra en évidence en quoi les pratiques déployées à chaque étape rebondissent toutes sur la détermination de l'acte théologique dit *pratique*. Dans cette description, deux éléments fondamentaux d'ordre épistémologique ne doivent être oubliés : tout d'abord, cette théologie est élaborée à partir d'une théorie du langage pour laquelle le sujet humain est un sujet de langage; deuxièmement, cette théorie du langage porte une conception du langage qui n'est pas instrumentale, c'est-à-dire qui le réduirait à un « instrument » servant à exprimer des idées ou des expériences antérieures à leur manifestation. Si le langage n'est pas conçu de manière instrumentale et secondaire, c'est donc qu'il est constitutif de la définition même de l'humain, le sujet étant défini comme sujet relatif à l'acte de parler. La langue porte l'ensemble de l'humanité au sein de laquelle chacun prend la parole pour advenir au monde. Il serait cependant absurde de concevoir l'individu en que sujet de la parole sans l'instance structurante de la langue en tant que condition de possibilité *toujours-déjà* à l'œuvre en chaque prise de parole. Le langage n'est pas une construction individuelle qui permet aux individus de se relier entre eux : c'est la langue qui est



l'instance permettant à chaque sujet d'advenir à sa parole, parce qu'il la reçoit. Par conséquent, il faut souligner le caractère systémique d'une philosophie du langage pour définir l'acte de lecture et l'acte de parole au cœur de la formation fondamentale développée par la Chaire.

### Point de départ de la démarche

Les groupes formés autour de l'écoute collective et de la lecture sémiotique de la Parole de Dieu pourrait à première vue s'apparenter à bien des groupes bibliques qui existent depuis plusieurs décennies en Église. Se regrouper autour de la Parole, lire, discuter des résultats de la lecture, partager et éventuellement s'en retourner avec une nouvelle vision de soi et du monde à la lumière de la Parole, rien de plus classique et répandu.

Et pourtant, même si les apparences pourraient permettre une telle assimilation des groupes de lecture sémiotique des textes bibliques avec tout autre type de groupe biblique, une différence s'avère tout à fait fondamentale. En effet, la démarche de lecture sémiotique, ancrée dans une théorie du langage et une anthropologie du langage, procède d'une théologie pratique qui induit un processus de formation fondamentale tout à fait distinct.

De prime abord, les groupes de lecture ne sont pas des « cours » de Bible, réunissant des participants désirant en « savoir » davantage sur la culture et l'histoire biblique, autour d'un enseignant dispensant des informations sous le mode « maître-élèves ». Cette première différence avec beaucoup de groupes bibliques touche à la raison d'être de la constitution même du groupe tel que pensé à la Chaire : on ne vient pas y acquérir des savoirs, des messages ou des idées à partir de la compétence d'un enseignant ou d'un animateur plus cultivé en la matière, mais bien plutôt s'exposer à la Parole et avancer dans l'inconnu de la convocation de cette Parole. Le but s'apparente davantage à celui de la *lectio divina*<sup>62</sup>, but d'ordre spirituel et de vie ecclésiale, et non intellectuel et informatif. C'est cependant une *lectio divina* d'emblée communautaire, et dont les retombées sont communautaires.

Par ailleurs, il ne s'agit pas non plus d'un regroupement de type « voir-juger-agir » où l'enjeu consiste à s'informer dans certains passages bibliques de la marche à suivre pour mener à bien une action sociale ou politique. Dans les démarches « voir-juger-agir », le rapport au texte biblique n'intervient qu'à la deuxième ou troisième étape, selon ses variantes<sup>63</sup>, alors qu'il constitue le point de départ des groupes de lectures sémiotique.

<sup>62</sup>Pour Cassien, lire les Écritures est comme une "ruminatio": il s'agit de remâcher sans cesse, lentement, la Parole de Dieu, pour que nous puissions l'assimiler, et nous laisser assimiler et transformer par elle.

<sup>63</sup> Il peut être utile de la comparer avec l'approche de la théologie contextuelle fondée sur le principe « voir/juger/agir », tels que le Réseau oecuménique justice et paix (ROJeP), le groupe féministe *L'Autre parole*, le Groupe de théologie contextuelle québécoise (GTCQ), le Centre de théologie et d'éthique contextuelles québécoises (CETECQ) et le Forum social québécois (FSQ) la mettent en pratique. Il est à noter que cette comparaison n'a pour but que de faire mieux comprendre les enjeux en comparant avec des modes les plus connus et non de dénigrer les autres approches.

Poursuivons la comparaison avec ce type de regroupement, ce qui permettra de cerner davantage la spécificité des groupes de lecture sémiotique.

Dans les groupes « voir-juger-agir », le critère du regroupement consiste en ce que tous les participants partagent une même option ou vision politique. Le fondement du regroupement s'enracine dans des convictions politiques et sociales partagées où la valeur de l'engagement et de l'insertion communautaire représente un lien fédérateur entre les participants. Dans les groupes de lecture sémiotique, tels que ceux animés par la Chaire, la base de regroupement est beaucoup plus large, n'excluant cependant pas des membres ayant de fortes convictions politiques et sociales. Cependant, *a posteriori*, il est possible de dire que les participants aux groupes de lecture instaurés par la Chaire venaient de tous horizons, de toute appartenance, sans autre préalable que le désir de se mettre au contact de la Parole de Dieu. La différence d'avec les groupes « voir-juger-agir », c'est que si tous les participants n'ont pas une « pratique » sociale au point de départ, ils en ont cependant tous une à terme à partir de la pratique de lecture. Celle-ci opère par conséquent comme déclencheur de pratiques chez des sujets qui au point de départ n'en avaient pas nécessairement. La pratique de lecture en groupe « crée » ou redonne l'espace communautaire comme lieu véritable de validation de toute parole<sup>64</sup>.

### Conditions pour la participation

La « proposition » qui est faite par la Chaire pour participer aux groupes de lecture est demeurée délibérément ouverte, ne restreignant pas la participation à tel ou tel type de personne – déjà engagée, déjà militante en Église, ou croyant pratiquant, ou déjà scolarisée théologiquement. La « proposition » s'adresse à toute personne désireuse d'entrer dans un parcours de spiritualité communautaire à partir de la lecture du texte biblique. Considérant que le terme « spiritualité » porte une connotation individualiste dans la mentalité contemporaine, une précision importante est par conséquent explicitée dans la « proposition » faite à d'éventuels participants : il ne s'agit pas de s'engager dans un chemin de spiritualité individuelle, mais bien plutôt une spiritualité ecclésiale et communautaire, puisque le groupe fonctionne en tant que groupe dans la démarche, et que le repli individualiste n'est pas prévu ni souhaité. L'intersubjectivité n'est par optionnelle, elle est un peu l'alpha et l'oméga de la démarche de lecture en groupe. Même si tout n'est pas « expliqué » dans le détail au point de départ, cette dimension de révèle comme incontournable au fil du temps. Au terme « spiritualité » est alors redonné sa signification plénière, impliquant une action réelle et pas seulement virtuelle dans le rapport à soi, à autrui et au monde. La spiritualité ne se situe pas dans un rapport idéal à ce qui « pourrait être visé » comme transformation du monde, car les déplacements qui en sont issus sont effectifs, systémiques, donc tant personnels qu'ecclésiaux et sociaux.

Les groupes de lecture sémiotique des textes bibliques ont ainsi effectivement des incidences dans les pratiques personnelles, communautaires, ecclésiales et sociales<sup>65</sup>, à partir du « contrat initial » qui consiste à s'engager dans une démarche d'ordre spirituel et

<sup>64</sup> Cf. Michel de Certeau, sur l'interaction entre le dire et le faire, dans *La faiblesse de croire*, Paris, Seuil, 1987.

<sup>65</sup> Voir les entrevues.

communautaire. La transformation du sens et de la portée du terme « spiritualité » n'aura pas été un effet marginal dans les groupes, mais, au contraire, peut être qualifié d'effet généralisé : il est apparu systématiquement aux participants que la spiritualité concerne toute la vie du croyant, et que loin de le couper de sa dimension d'acteur social, elle lui donne au contraire une consistance réflexive. La spiritualité n'isole pas le croyant dans son monde intérieur, dans une relation intime avec Dieu : vivre la spiritualité de façon communautaire au sein du groupe de lecture, fait qu'elle devient une « pratique » qui s'inscrit nécessairement dans l'agir communautaire. Les liens entre lecture sémiotique des textes bibliques, spiritualité et dimension communautaire induit par conséquent un certain type de « pratique » qui apparaît déjà comme « transversale » par rapport aux définitions traditionnelles qui sont plus compartimentées entre ces aspects.

Ainsi, il serait possible de dire que le groupe devient progressivement réflexif sur sa condition même de porteur de la parole. Appelons cela une Église qui se comprend de plus en plus en tant qu'Église. Le groupe n'est pas que la juxtaposition d'individus dans leurs spiritualités propres, bien isolés dans une « tolérance » à la différence de l'autre qui n'a rien de compromettant (le pseudo-pluralisme qui est plutôt un « vivre et laisser vivre » insipide et non compromettant). Vivre l'enjeu de l'intersubjectivité consiste plutôt à devoir affronter de réels questionnements, bref, à vivre tous les enjeux de la dimension institutionnelle. Dans les résolutions de conflits, il ne peut y avoir de repli sur la dimension consensuelle de la psychologie : les enjeux sont communautaires et demandent des résolutions communautaires.

### Convocation

Cette spiritualité ecclésiale est ainsi posée dès le point de départ des groupes de lecture sémiotique des textes bibliques. Elle s'exprime dans le fait que quels que soient les milieux, quels que soient les ancrages sociaux et politiques des participants, quelles que soient les qualifications, tous sont également *convoqués* par la Parole de Dieu. Quels que soient les liens communautaires, ecclésiaux ou pastoraux de chacun, prêtres, laïcs, séminaristes, cette *convocation* s'adresse à tout humain en tant que fils et fille de Dieu, elle peut s'adresser d'abord aux individus ou aux collectivités, l'une aura de toute façon un rebondissement par rapport à l'autre. La Parole précède les prises de paroles, comme la langue précède le discours.

Le premier enjeu de cette démarche consiste par conséquent à entendre la convocation, en deçà des plans d'actions, des projets, des programmes. Cette convocation est d'abord une voix (*vocare*), une parole qui ne cherche pas à « dire quelque chose », mais qui parle en tant que *logos-parole interprétante, dabar-parole transformante et odos-parole construisant le chemin*<sup>66</sup>. La convocation n'est pas liée à un plan d'action précis déterminé d'avance : la convocation n'est pas « thématique » et conceptualisable, comme par exemple lorsque l'on veut animer une rencontre autour du thème de la pauvreté en choisissant un texte traitant de cette notion explicitement. La convocation dépasse les thématiques, puisqu'il s'agit de se mettre à l'écoute de l'énonciation davantage que des

<sup>66</sup> Rappelons que l'auto-communication de Dieu ne transmet pas un message mais « lui-même », selon Karl Rahner, E. Jüngel, etc..

énoncés, du *dire* davantage que du *dit*<sup>67</sup>. La lecture constitue ainsi, selon plusieurs lecteurs, un « chemin d'humanisation » où ils rencontrent Jésus Christ en ce lieu de leur humanité qui ne savait pas qu'elle était concernée par le texte biblique avant d'en avoir emprunté le chemin.

Pour entendre la convocation, les savoirs sur le texte biblique ne sont pas prioritairement d'une grande utilité<sup>68</sup>. C'est pourquoi, dans cet enjeu de l'écoute, l'acte de lecture sémiotique propose un chemin qui met tous les participants sur un pied d'égalité, quelles que soient leur qualification théologique. Considérant le but poursuivi, pour parcourir ce chemin, les savoirs, les diplômes, les acquis théoriques peuvent en effet même constituer des poids ou des biais qui détournent de l'écoute, puisque la convocation ne s'adresse pas au sujet connaissant. La convocation s'adresse au sujet humain en tant que relatif à la Parole et cherche à établir d'abord une relation de confiance, inhérente à toute interlocution. Le sujet à qui s'adresse la convocation est bien sûr un individu, mais d'emblée inscrit dans une communauté d'écoute. Isaïe, Amos, Jérémie, qui ont entendu la convocation, ne se seraient pas définis comme des individus indépendants de leurs communautés. C'est notre modernité qui rend non seulement la condition langagière étrangère à elle-même, mais qui fait aussi oublier la priorité de la dimension communautaire, ce qui a pour conséquence d'enfermer les individus dans des monades conceptuelles. Une fois cette dimension intersubjective de l'écoute posée, reconnue, expérimentée, la voix de la convocation parle autrement à la capacité d'écouter et de s'engager dans l'écoute du sujet. Il n'est plus jamais seul dans son rapport à Dieu<sup>69</sup>.

Nous avons vu que la lecture sémiotique propose une *suspension* du sens, du rapport au sens et au savoir, ce qui permet de laisser venir le texte vers les lecteurs, plutôt que d'encourager la projection de savoirs déjà constitués sur le texte. Ce *geste épistémique* de la suspension du sens<sup>70</sup> représente une des différences majeures par rapport à maints types de groupes bibliques pour lesquels il serait impensable d'entrer dans une telle *suspension* du sens et du savoir, puisque leur but est précisément la production de nouveaux savoirs sur les textes bibliques. De même, les groupes de type « voir-juger-

---

<sup>67</sup> Il est intéressant de constater que cette perspective a déjà vu le jour sous la plume d'un sociologue et croyant comme Fernand Dumont, déjà en 1964, dans son livre *Pour la conversion de la pensée chrétienne* : « Rendre la foi consciente, c'est donc la confronter, non pas d'abord aux conditions de la connaissance, mais à l'existence et à l'intelligibilité qui s'y diffuse. En d'autres termes, ce n'est pas comparer d'abord la raison à la doctrine, mais l'expérience comme exploration du monde à la révélation comme Parole. Cette Parole de Dieu *qui n'est pas seulement un énoncé*. Et le passage est continu de cette poussée réflexive de la foi à l'engagement du chrétien ». p. 104 (nous soulignons). La pensée de Fernand Dumont n'a évidemment pas donné naissance à de nouvelles façons de lire et d'approcher le texte biblique, mais il est heureux de constater des convergences dans le dépassement de la Parole de Dieu en tant qu'*énoncé*. Il semble cependant que le catholicisme québécois n'ait pas su profiter de cette intuition des plus pertinentes de Fernand Dumont.

<sup>68</sup> Ce qui ne fait pas tomber pour autant dans un anti-intellectualisme, considérant que la pratique de lecture peut s'avérer d'une grande rigueur et exigence intellectuelle.

<sup>69</sup> Comme le disait J.M. Tillard, « Jamais seul dans le salut ».

<sup>70</sup> Il faut souligner que les conditions *geste épistémique de suspension du sens* sont largement documentées théoriquement depuis plus de vingt ans par les sémioticiens et qu'une abondante littérature est disponible sur ce sujet, entre autres dans les écrits de Louis Panier. Il ne s'agit donc pas d'un élément secondaire à la pratique de lecture sémiotique, puisqu'il s'agit au contraire d'un pivot théorique fondamental sur lequel portent des recherches auxquelles nous avons participé personnellement depuis une douzaine d'années.

agir » partent de savoirs constitués sur le « projet de Dieu ». Ces savoirs sont confrontés à des analyses de contextes sociaux et politiques. Le « projet de Dieu » y est souvent confiné dans un savoir, sans que l'on entre dans un questionnement sur la nature même de ce projet. « Ce que Dieu veut » est su, c'est une donnée qui sert à mesurer les écarts dans les situations conflictuelles. Le « projet de Dieu » entre en jeu dans les analyses comme un « savoir » à expliciter, à évaluer ou à reconnaître, un savoir qui juge. Il est à noter que les fonctionnements des groupes « voir-juger-agir » sont à cet égard souvent analogues aux positions qu'ils dénoncent : le « projet de Dieu » serait « connu », à gauche comme à droite, et il sert de critère pour évaluer les réalités sociales, dans une confrontation binaire et sans appel.

Par conséquent, cette étape de *suspension du sens* est un point de départ est très exigeant pour des lecteurs chrétiens qui ont un plus ou moins grand bagage de connaissances historico-critiques sur le texte biblique<sup>71</sup>. Il leur faut *suspendre* ce savoir et se mettre en position de réception, plutôt qu'en position de contrôle et de surplomb par rapport au texte, tel qu'il est « normal » de le faire selon nos habitudes académiques et ecclésiales. Il n'est pas alors possible de manipuler des notions comme « projet de Dieu », ou « volonté de Dieu », car le propre de la lecture sémiotique des textes bibliques consistera à se mettre en mode « ignorance » par rapport à de telles notions, en vue de les recevoir et de les élaborer de l'acte de lecture même<sup>72</sup>.

Ainsi, redisons que la pratique de lecture sémiotique ne met pas l'accent sur les *énoncés* à analyser et à comprendre, à discuter et à « actualiser » dans des pratiques. Il faut cependant bien rappeler que le rapport aux *énoncés*, qui implique une relation entre un sujet de connaissance et un objet à investiguer, constitue bel et bien l'attitude spontanée que tout lecteur déploie devant un texte. Tout lecteur qui arrive dans un groupe de lecture sémiotique est habité par cette attention aux énoncés : à plus forte raison des étudiants en faculté de théologie, qui vont tenter de rivaliser relativement à leurs savoirs sur les contenus des textes bibliques. Voilà pourquoi le travail de recherche sur les conditions de l'acte de lecture est si important : il s'agit de penser un acte cognitif, existentiel et pratique qui va à l'encontre du sens commun, tout en devant s'ancrer dans une anthropologie fondamentale.

Dans cette réflexivité qui va contre le sens commun, tout en respectant l'ancrage anthropologique du sujet humain, la lecture sémiotique vise précisément à faire vivre un *déplacement* pour faire passer les lecteurs de ce qui est *dit* à la façon de *dire*, des messages au *comment cela est dit*. Du *message* à la relation énonciative. La transformation du regard qui est alors impliquée représente une *pratique de dessaisissement* par rapport aux savoirs : voilà une pratique qui est très inhabituelle et par rapport à laquelle les sujets modernes ont très peu de référents dans leur passé éducatif.

<sup>71</sup> Ce qui n'implique pas, encore une fois, faut-il le redire, une position fondamentaliste. Nous demeurons des sujets historiques, il n'est pas ici question de suspendre cette dimension. Le travail sur l'énonciation est un chemin d'humanisation qui permet l'intégration de la perspective historique, ainsi que de l'historicité, sans l'isoler des autres dimensions constitutives du sujet langagier.

<sup>72</sup> Cette « ignorance » peut bien évidemment être rapprochée de la « docte ignorance » de Nicolas de Cuse et de l'attitude mystique devant le texte biblique, tel qu'Origène, Grégoire de Nysse et bien d'autres la développent.

La vie sociale fonctionne en effet normalement en donnant préséance à ceux qui savent, et qui sont ainsi investis de charges et de responsabilité, de pouvoir, en fonction de la démonstration de leurs connaissances. La pratique sémiotique de lecture bloque ce chemin habituel d'apprentissage et de socialisation : en posant d'emblée tous les participants à égalité dans le non-savoir, elle ouvre un autre chemin, inédit, celui de la confiance en ce que le déplacement exigé ne conduit pas à une impasse. Même l'animateur du groupe ne jouit pas de prérogatives en fonction d'un « savoir » sur le texte : sa spécificité consiste à avoir déjà parcouru le chemin du dessaisissement, de la dépossession et d'avoir déjà traversé le déplacement du message au *dire* du texte, de telle façon à pouvoir accompagner ceux qui s'aventurent pour une première fois dans la lecture des textes bibliques.

### L'animation des groupes

Disons un mot ici sur la tâche de l'animateur d'un groupe de lecture sémiotique, d'abord dans sa position de non-savoir par rapport au groupe, et d'autre part, afin de mettre en évidence le caractère très construit de l'acte de formation qui est en cause<sup>73</sup>.

En premier lieu, une citation de Grégoire le Grand permet de déloger à tout jamais toute prétention au *savoir* de la part de l'animateur de groupes de lecture sémiotique des textes bibliques. Nous pourrions faire de cette citation la devise de notre travail de lecture :

« Bien des passages du texte sacré, que je n'ai pu comprendre seul, m'ont livré leur sens en présence de mes frères.  
En les comprenant, j'ai tâché de comprendre aussi par les mérites de qui cette lumière m'était donnée. Il en résulte, par la grâce de Dieu, à la fois un accroissement de clarté et une diminution de fierté, puisque j'apprends, pour vous, ce que j'enseigne au milieu de vous. Car je le confesse, j'entends souvent avec vous ce que je dis. <sup>74</sup>»

Ainsi, l'animateur ne s'inscrit pas dans un registre de *savoir* par rapport au texte. L'animateur a même pour tâche assez ardue de ne pas laisser les « savoirs » sur les textes reprendre le dessus sur la démarche de suspension du sens : il doit veiller à ce que les réflexes normaux de lecture ne s'immiscent pas à travers l'inconfort de la perte de contrôle sur le sens des textes. Il a cependant déjà traversé le texte et le texte l'a déjà déplacé. L'animateur connaît les étapes du chemin pour les avoir déjà parcourues, mais son rapport au groupe consiste à l'accompagner dans la traversée, à être présent aux

---

<sup>73</sup>Mentionnons que le Cadir a mis en place des formations spécifiques pour les animateurs des groupes de lecture sémiotique depuis plus de dix ans, et que la titulaire de la Chaire a elle-même suivi plusieurs de ces formations lors de ses séjours à Lyon au cours des années. De pareilles formations ont été données dans le cadre de la Chaire à Québec pendant quatre ans. Ces formations n'ont cessé que pour une seule raison : la charge de travail impliquée dans ces formations était l'équivalent d'un cours à temps plein. La titulaire n'ayant reçu aucune décharge de son enseignement régulier à la Chaire, s'est vue contrainte de sacrifier certaines activités, par manque de temps.

<sup>74</sup> Grégoire le Grand, *Homélie sur Ezéchiel*, Sources chrétiennes, 326-346, II, II, I, 93.

déplacements vécus par les lecteurs<sup>75</sup>. L'animateur doit être situé au terme du voyage, non pas pour empêcher les autres de le faire à leur tour en leur racontant tout par le détail, mais pour aider à ne pas perdre le cap qui se trouve sur le plan de l'énonciation. Il doit veiller à ce que les énoncés ne cachent pas l'énonciation, que la butée sur un mot n'empêche pas la suite du mouvement vers l'énonciation. Cependant, comme le dit Grégoire le Grand, faire le voyage avec d'autres implique que le chemin bien précis que ces lecteurs-ci doivent faire avec le texte soit inédit, et que l'animateur doit « entendre » avec les personnes présentes ce qui doit être dit du lieu de l'énonciation.

Deuxièmement, l'animateur, pour faire garder le cap sur l'énonciation dans la lecture sémiotique, doit développer une pratique d'écoute et d'animation qui est issue des principes mêmes de la théorie sémiotique. Cela signifie que les « techniques » d'animation n'ont que fort peu de similitude avec celle des dynamiques de groupes traditionnelles.

C'est ainsi que le principe de la *suspension du sens* et de la dépossession du rapport de contrôle au texte deviennent des clés de l'écoute des participants par l'animateur. Celui-ci n'écoute en effet pas les « savoirs » déployés par les participants sur les textes, mais bien plutôt les conditions d'élaboration de leur parole dans les observations à partir des textes. L'animateur cherche à entendre *comment* le rapport au texte vacille des énoncés à l'énonciation, *comment* les lecteurs en arrivent à quitter leurs savoirs sur les contenus pour se mettre en mode « écoute » de l'énonciation<sup>76</sup>. En fait, l'animateur met en pratique dans son animation ce qui est l'attitude à développer par rapport au texte. Il écoute l'énonciation des participants, énonciation qui sous-tend les énoncés<sup>77</sup>. La tâche de l'animateur consiste alors à redonner aux membres du groupe les conditions de leur geste de suspension du sens, afin de leur permettre de se l'approprier explicitement. L'aspect « formation » joue ainsi dans l'animation elle-même qui devient un lieu d'apprentissage des attitudes à développer devant le texte biblique.

Le déplacement que demande une telle lecture opère donc sur trois plans : vis-à-vis le texte, qui n'est plus un objet à partir duquel faire valoir son savoir; vis-à-vis des autres participants devant qui son savoir n'a plus de valeur, ce qui déstabilise le fonctionnement habituel des relations de pouvoir dans un groupe; vis-à-vis soi-même, alors que l'on est obligé de se resituer une fois que l'on est dépossédé de son rapport de pouvoir envers les objets (le texte) et les personnes.

---

<sup>75</sup> À cet égard, la position de l'animateur peut être définie analogiquement à celui du psychanalyste qui accompagne sans pour autant « savoir » ce qu'il en est du chemin de l'autre. Le groupe peut avoir bien du mal à se départir de sa « croyance » que l'animateur « sait », mais qu'il dissimule son savoir pour une raison perverse, tout comme l'analysant envers son analyste. Faire advenir le sujet dans sa position de parole implique par conséquent que l'on puisse subir une agressivité et même une violence de la part des participants qui peuvent vouloir « s'emparer » d'un supposé savoir, tout comme lors de la cure psychanalytique.

<sup>76</sup> Les quatre modalités de la lecture – narrative, discursive, figurale et énonciative – deviennent autant de modalités de l'animation servant à former le geste de lecture par la pratique.

<sup>77</sup> Un groupe de recherche a été mis sur pied, conjointement avec la Chaire Religion, Santé et Spiritualité, sur les conditions sémiotiques de l'accompagnement spirituel, à partir d'une réflexivité sur les modalités mêmes de l'acte de lecture sémiotique.

Ce triple déplacement constitue donc en soi une expérience spirituelle qui conduit à des pratiques différenciées sur trois plans de la réalité : soi-même, les autres et le texte –en tant que Parole de Dieu. Le type d'écoute exigé par une telle lecture implique un déplacement qui ne vient pas seul, et qui entraîne des transformations radicales sur un plan épistémique : un décentrement du sujet par rapport à lui-même, une différenciation des domaines (cognitif, pratique et esthétique) et des rapports adéquats à ces différents domaines, ainsi qu'une réflexivité sur ses représentations religieuses, sociales, anthropologiques. Ces mouvements ne sont pas des pratiques portant *sur* des objets, mais bien plutôt des pratiques impliquant les sujets en tant que sujets de connaissance<sup>78</sup>, sujets sociaux et sujet anthropologique. Avant même toute « intervention » sur le terrain, le sujet est déjà mis en situation de retour réflexif sur les conditions de son action, il est orienté vers un questionnement sur les conditions de son intervention. Ses pratiques seront alors révisées sur le plan de leurs conditions même de possibilité, ce qui conduit à une véritable « critique de la raison pratique » chez les lecteurs. Au cœur de ce processus, le groupe devient lui-même acteur, les participants s'écoulant les uns les autres dans leurs déplacements respectifs, jusqu'à l'élaboration d'une position construite du groupe lui-même qui rebondit sur les sujets. A vrai dire, les déplacements ne se vivent jamais « individuellement », car tout mouvement intérieur se répercute dans le groupe, où chacun « entend » en l'autre et par l'autre ce qui était encore inchoatif en soi. « C'était là et je ne le savais pas » (Gn 28, 16) et le mouvement incessant de reprise énonciative des énoncés produit un rapport absolument inédit au texte, à autrui et à soi.

### **Retour réflexif sur les représentations**

Le retour réflexif sur les représentations de soi-même, de la relation à autrui et au texte constitue en soi une *pratique* car il conduit à une révision fondamentale de la position du sujet par rapport à tous ses référents habituels. Le sens commun des représentations cède, notion par notion dans l'acte de lecture. Une certaine instabilité et un déséquilibre s'en suivent, car la dépossession ne redonne pas de sécurité immédiatement en échange. Le lecteur se retrouve à dépendre d'une parole qu'il ne contrôle pas, et une parole qui s'adresse à lui en un lieu qu'il n'a pas l'habitude de laisser percevoir en plein jour : l'espace de sa vulnérabilité. Le lecteur se rencontre alors dans sa pauvreté, alors qu'il n'a plus que la confiance en la Parole de Dieu, la confiance dans le soutien du groupe, et la confiance en cette pratique de lecture sémiotique comme plancher pour se tenir. Le lecteur ne tient plus alors que dans la foi. Expérience spirituelle donc, obligeant le lecteur à s'abandonner à un texte qu'il voyait jusqu'ici comme un document rempli d'informations qu'il pouvait manipuler selon les situations. Le texte devient un monument où s'avancer sans plan ni carte géographique, un espace où à chaque pas il sera confronté à ce qu'il « est » et non à ce qu'il sait. Dans ce passage, le lecteur ressent l'inconfort d'une révélation qui passe par le canal de son ignorance plutôt que de son savoir. Il est encore loin de remercier que la révélation soit faite aux petits et non aux savants. Une forte charge d'agressivité peut s'exprimer alors, souvent dirigée contre

<sup>78</sup> Le sujet de connaissance est référé ici à son rapport au texte biblique, en fonction de la spécificité du travail de la Chaire sur ces textes. Il est cependant symptomatique de la modernité que le rapport au texte biblique soit défini en tant que « rapport de connaissance ».





- c) - ateliers libres : eucharistie et magistère  
(sur deux ans, ateliers regroupant des séminaristes et des étudiants de la Ftsr :  
- six ateliers sur l'eucharistie en 2004-2005;  
- cinq ateliers sur les textes du Magistère en 2005-2006)
- d) - Formation spécialisée de formateurs pour la constitution de groupes de lecture  
(une dizaine de participants pendant quatre ans)
- e) - groupes de lecture  
(plus d'une douzaine de groupes sur six ans;  
à raison d'une réunion par mois;  
certains autres groupes ont été plus ponctuels.)
- f) – formations, conférences, animations (vois les Rapports d'Activités annuels)  
dans les milieux ecclésiaux et universitaires.

## **B. Recherche**

- a) - Statut et rôle du catholicisme dans la société québécoise  
(ayant donné lieu à quatre publications dans des revues ou des collectifs)
- b)- Groupe de recherche sur « Le paradigme sémiotique pour penser l'accompagnement spirituel », en lien avec la Chaire Religion, Santé, Spiritualité : une douzaine de participants. Sert aussi d'encadrement pour deux doctorats dans ce domaine.
- c) - Recherche-Action :
  - les pratiques pastorales : les groupes de lecture;
  - la pratique de la formation spirituelle;
  - les langages catéchétiques.
- d) - Recherche fondamentale sur l'eucharistie en collaboration avec Louis Panier, Lyon
- d) - Recherche fondamentale sur la sémiotique dans le groupe ASTER (Atelier de Sémiotique des Textes Religieux)

## C. Publications (pertinentes pour la Chaire)

### a) Livres

- Fortin, Anne, Gignac, Alain (dir.), «*Christ est mort pour nous*»: études sémiotiques, féministes et sotériologiques en l'honneur d'Olivette Genest, Médiaspaul, Montréal (coll. «Sciences bibliques»), 2005, 552 pages.
- Fortin, Anne, *L'annonce de la bonne nouvelle aux pauvres. Théologie de la grâce et du Verbe fait chair*, Montréal, Médiaspaul, 2005.
- Fortin, Anne, Nault, François (dir.), *Dire l'impensable, l'Autre. Pérégrinations avec Raymond Lemieux*, Montréal/Paris, Médiaspaul, (coll. "Notre temps", 58), 2004.
- Beaudin, Michel, Fortin, Anne, Martinez de Pison, Ramon (dir.), *Des théologies en mutation. Parcours et trajectoires*, Actes du 36e congrès de la Société canadienne de théologie, Montréal, Fides, 2002.
- Deux Manuels sur les récits de guérisons dans l'évangile selon Marc, en collaboration avec Etienne Pouliot, à paraître automne 2007, Novalis.

### b) Articles et contributions à des ouvrages collectifs

- Fortin, Anne, « Des profondeurs de la faim », dans *Sémiotique et Bible*, juin 2007, no 216, p. 19-33.
- Fortin, Anne, "L'impossible saisie de la mémoire", *Les impasses de la mémoire. Histoire, filiation, nation, religion*, sous la dir. de E-Martin Meunier et Joseph Yvon Thériault, Montréal, Fides, 2007, p. 353-368.
- Fortin, Anne, « La société des identités à la lumière de la théologie », à paraître dans *La cité identitaire*, sous la direction de Jacques Beauchemin, Éditions Athena, automne 2007.

- Fortin, Anne, « De la recherche d'identité à l'écoute de la Parole », *Lumen Vitae*, Vol. LX, no 2, 2005, p. 125-137.
- Fortin, Anne, « Foi, justice sociale et transcendance », *Cahiers de spiritualité ignatienne*, 29, no 112, 2005, p. 123-134.
- Fortin, Anne, « Laisser parler la parole (Marc 2, 2). Une pratique réglée de lecture du texte biblique au service de la vie de l'Église », *Sémiotique et Bible*, no 115, 2004, p. 4-28.
- Fortin, Anne, « Parler de Dieu et du Christ, un défi ecclésial pour la dogmatique », *Laval théologique et philosophique*, vol. 60, no 1 (février), 2004, p. 65-79.
- Fortin, Anne, en collaboration avec Étienne Pouliot, « Guérison et salut dans l'Évangile selon Marc: guérir de cette maladie-là », *Cahiers de spiritualité ignatienne*, no 111, 2004, p. 35-52.
- Fortin, Anne, « Partout où sera proclamé l'Évangile ... (Marc 14, 3-9) », *Sémiotique et Bible*, no 111, 2003, p. 34-47.
- Fortin, Anne, en collaboration avec Michel Beaudin, « Antropológica y teológica trinitarias como condiciones de realización del sujeto frente a la lógica binaria del fundamentalismo », *Pasos*, no 106, 2003, p. 38-43.
- Fortin, Anne, « Conclusion », *Dieu agit-il dans l'histoire?*, sous la direction de Robert Mager, Montréal, Fides, 2006.
- Fortin, Anne, « Esprit de géométrie et esprit de finesse. Les figures de l'arche et du Déluge dans La Cité de Dieu d'Augustin », in Groupe de recherche ASTER, *Le déluge et ses récits: points de vue sémiotiques*, Québec, Presses de l'Université Laval, 2005, 204 pages, p. 75-92.
- Fortin, Anne, « Lire et brûler. L'interprétation théologique à partir de la sémiotique », dans Fortin, Anne, Gignac, Alain (dir.), « *Christ est mort pour nous* »: études sémiotiques, féministes et sotériologiques en l'honneur d'Olivette Genest, Médiaspaul, Montréal (coll. « Sciences bibliques »), 2005, p. 503-522.
- Fortin, Anne, « Hommage à Raymond Lemieux : la Bible comme lettre d'amour volée », avec la collaboration de Christine Laflèche, dans *Dire l'impensable, l'Autre. Pérégrinations avec Raymond Lemieux*, sous la direction d'Anne Fortin et de François Nault. Montréal, Médiaspaul, collection « Notre Temps », 58, 2004, p. 71-116.
- Fortin, Anne, « Faire circuler la parole dans l'espace public », in Routhier, Gilles, Viau, Marcel (dir.), *Précis de théologie pratique*, Bruxelles, Éditions Lumen Vitae; Montréal, Novalis (coll. « Théologies pratiques »), 2004, 824 pages, p. 289-306.

- Fortin, Anne, « L'énonciation au service du jugement de Salomon (1 Rois 3, 16-28) », en collaboration avec Anne Pénicaud, dans *Sémiotique et Bible*, n° 107, septembre 2002, p. 3-49.

- Fortin, Anne, « Lire le geste théologique des Écritures », dans *Des théologies en mutation. Parcours et trajectoires. Actes du 36<sup>e</sup> congrès de la Société canadienne de théologie tenu à Québec du 22 au 24 octobre 1999*, sous la direction de Michel Beaudin, Anne Fortin et Ramon Martinez de Pison Liébanas. Montréal, Fides, collection « Héritage et projet », n° 65, 2002, p. 293-308.

- Fortin, Anne, « Augustin, lecteur des Écritures », en collaboration avec Anne Pénicaud, dans *Sémiotique et Bible*, n° 104, décembre 2001, p. 3-23.

- Fortin, Anne, « Feu l'articulation foi – culture », dans Actes du colloque *Articuler la foi et la culture aujourd'hui, 30 ans après la Commission d'études sur les laïcs et l'Église*, dans *Pastorale Québec*, n° hors-série, septembre 2001, p. 25-27.

- Fortin, Anne, « Penser à partir de Dumont la religion catholique dans la société québécoise », dans *Recherches sociographiques*, vol. XLII, n° 2, mai-août 2001, p. 239-252.

Anne Fortin  
2 août 2007

**Plan**

<b>I- Cadre général</b>	<b>1</b>
A) Culture et foi	1
B) Qu'est-ce qu'une <i>Chaire d'enseignement et de recherche</i> ?	2
C) Éléments constitutifs du cadre : principes	3
1- Spiritualité	3
Une manière ignatienne de faire de la théologie	6
Formation à l'acte théologique collectif	7
2- La formation fondamentale	9
Approche triadique	9
Cadre théologique	10
Conséquences d'ordre pastoral	11
Une religion privée?	12
<i>Logos</i>	14
Recherche fondamentale et recherche-action	15
Modalités de l'écoute	15
3-Question de méthode	16
<i>Lectio divina</i>	19
Statut de l'acte de parole	20
D) Trois pôles	21
1- Les formations	22
a) Cours de philosophie	22
b) Lire la Bible	23
Déplacements opérés par la lecture	24
2- Entrevues de participants	32
3- Spécificité du modèle de <i>théologie pratique</i>	55
<i>Telos</i>	56
Point de départ de la démarche	57
Conditions pour la participation	58
Convocation	59
L'animation des groupes	62
Retour réflexif sur les représentations	64
<b>II- Dossiers de la Chaire</b>	<b>65</b>
A. Volet formation et enseignement	65
B. Recherche	66
C. Publications	67