

Lire des récits, parler son histoire

Francine Robert

Article paru dans la revue *Lumen Vitae*, 2005 / 2

“Dieu, nul ne l’a jamais vu, mais le Fils ... l’a RACONTÉ.” [1] Dans le prologue solennel de l’Évangile de Jean, véritable condensé doctrinal, ce verbe *raconter* étonne les ‘discursifs’ que nous sommes. La culture ecclésiale et catéchétique absorbe très lentement la redécouverte contemporaine des qualités du raconter comme mode de communication. Pourtant dans la Bible ‘Parole de Dieu’, comme dans la pratique concrète de Jésus, l’acte-événement et le récit sont lieu privilégié de Révélation d’un Dieu partenaire dans l’histoire. Comment la parole circule-t-elle entre Dieu et nous, lorsqu’elle est médiatisée par la Bible en récits ? Au cours des dernières décennies, l’exégèse et l’herméneutique ouvrent de stimulants chantiers à propos de communication et narrativité, interprétation et signification, parole et lecture, objet-texte et sujet-lecteur. En d’autres lieux d’Église, les défis actuels de la catéchèse suscitent débats et questions sur les visées et les conditions de la transmission chrétienne. À la jointure de ces deux champs de créativité, le récit biblique, objet chéri de l’exégèse actuelle et outil pédagogique privilégié. Ce point de jonction définit l’horizon de cet article : quelle sorte de parole rencontrons-nous dans le récit biblique ? Et quel espace de parole ouvre-t-il devant nous ?

La première question vise le texte comme objet d’études. Plusieurs avancées de l’exégèse historico-critique sont devenues le bien commun de tous les intervenants ecclésiaux. J’en aborderai trois dont la fécondité me paraît encore trop peu intégrée dans les perceptions et les pratiques du récit. D’autres avancées plus récentes issues de la sémiotique et de l’analyse narrative proposent de nouvelles modalités de lecture. Sans aborder leurs déploiements épistémologiques et méthodologiques, je choisirai trois pistes pouvant enrichir le terrain des pratiques.

La seconde question vise l’acte de lecture et les conditions de parole du sujet-lecteur. Quelles modalités de rapport au texte nous suggèrent les acquis de la recherche biblique, déjà classique et plus récente ? Je privilégierai ici le point de vue du chantier catéchétique, là où la lecture n’a pas pour but le texte et son explication, mais la proposition chrétienne de salut et la construction du sujet croyant. Là où **comprendre, c’est se comprendre devant le texte**. [2] Comme je ne fais pas métier de catéchèse mais de formation biblique, ma réflexion s’intéresse aux praticiens, plutôt qu’aux démarches à produire. Agents pastoraux et catéchètes bénévoles, groupes différents mais partageant certaines représentations du texte et de la lecture qui conditionnent le projet catéchétique plus profondément que toute démarche pédagogique mise à leur disposition.

I - Récits de jadis à lire aujourd’hui

Le caractère incontournable de la recherche de type historico-critique n’est plus à démontrer, malgré le reproche, souvent justifié, de porter attention moins au texte final qu’à la genèse de sa fabrication ; et aussi malgré la part d’illusoire à vouloir retrouver la pensée d’un auteur dont l’univers socioculturel et mental a depuis longtemps disparu. Il reste que le récit biblique met en scène un contexte historiquement situé, il raconte dans son propre monde. Son décor implicite inclut aussi bien la situation des auteurs et communautés de l’époque que des lieux, coutumes, tendances religieuses, rôles sociaux et procédés littéraires. [3] En sus de l’accumulation d’informations historiques, trois découvertes récurrentes ont fasciné, cours après cours, l’étudiante que j’étais. Trois traits bien connus de l’écriture biblique, qui me paraissent encore essentiels et mal intégrés dans les représentations et pratiques ecclésiales du texte et de la lecture : l’enracinement dans le particulier et le contingent, la pratique de l’intertextualité, et le travail interprétatif assumé par les auteurs.

1. À récit incarné, lecture limitée

L’universel n’advient que dans le particulier. Pour chaque livre, texte ou thème, l’exégèse nous a fait visiter les ‘milieux de vie’ de la production biblique ; milieux et contextes multiples très différenciés. Circonstances et événements particuliers ont suscité chaque fois de nouvelles paroles, relectures et

réécritures des traditions reçues. Ceci est doublement vrai pour le récit biblique : tout récit se tient d'emblée dans le contingent, racontant telles gens, en tel temps, vivant telle destinée. Miroir de vie et d'aventure croyante, le récit assume aussi les limites de l'ambiguïté humaine ; ses acteurs sont rarement idéalisés, allégés de leur poids de chair et de leurs paradoxes. Auteurs et personnages ont les pieds bien dans le réel, i.e. dans UN réel donné, d'où ont surgi les questions et besoins auxquels tel récit fait écho. Ainsi le récit, comme l'enracinement historique de la Bible et comme l'Incarnation du Verbe, consent à la limite de l'énoncé et aux limites qui clôturent toute personne et toute tranche de vie de l'humanité. Le processus biblique nous éduque autant que ses résultats : Dieu a beau être infini et universel, la parole qui le propose ne l'est pas !

Cette parole de vérité enracinée dans le particulier invite la catéchèse à ne pas demander au texte ce qu'il ne donne pas. En monde ecclésial, la lecture par 'extraction du message' contribue à poser comme objet premier de transmission des vérités générales, prêtes-à-porter, sans saveur ni impact, allégées de toute l'ambiguïté existentielle. Question entendue après la première de dix soirées sur les Évangiles : "Pourquoi s'attarder aux dates et aux contextes ? On le sait : il faut s'aimer les uns les autres." Le texte est idéologisé et la distance abolie. Le travail de lecture disparaît, son résultat supposé connu d'avance, sans textes ni lecteurs.

Pour que Bible et catéchèse atteignent le croyant, il nous faut quitter le langage de la vérité désincarnée, valable de tout temps ici et partout [4], au profit d'une quête plus proche de la culture contemporaine : quête de vérités particulières et fragmentées, souvent paradoxales, validées par leur capacité à faire vivre tel croyant à tel moment de sa vie. Vérités qui deviennent objet d'un choix assumé par le sujet. 'Choix' implique qu'il laisse entrer ceci du texte en lui, qui le confirme ou l'appelle à changer, et qu'il laisse cela dehors, en suspens pour l'instant. Quitte à élucider pourquoi ceci l'atteint et pas cela, quelles complicités et quelles résistances le récit éveille en lui. Ce choix limitatif, les récits bibliques en sont le produit et le mettent partout en scène. Une formation biblique qui n'apprivoise pas cette limite, cette 'incarnation', reste en deçà de l'identité profonde des récits de Révélation et enferme les catéchètes dans l'impératif illusoire de 'transmission complète', les empêchant de miser à fond sur des pédagogies de lecture active, dont les résultats atteints par le groupe lui paraîtront toujours trop partiels, limités.

2. Des lectures qui sautent les clôtures

Contingentes et limitées, les écritures bibliques entretiennent entre elles un dialogue continu. La clôture inhérente au récit est trouée, sans être abolie, par les pratiques d'intertextualité. Nous avons tous appris à reconnaître du Isaïe chez Luc, des Psaumes dans la Passion, et les mots de la libération d'Égypte un peu partout. Les écrits sont relectures d'autres écrits. Au-delà des acquis familiers sur l'intertextualité biblique, la recherche reprend aujourd'hui la question sous l'angle de la coopération que le récit demande au lecteur : *tout texte appelle à la mémoire du lecteur, de la lectrice, d'autres textes.* [5] On connaît déjà le plaisir de cette complicité active avec le texte : repérer le clin d'oeil d'une allusion, confirmer un écho éveillé dans la mémoire par telle formulation, apprécier les passerelles jetées entre les livres et les époques. Le plaisir, aussi, d'expérimenter la pertinence de l'encyclopédie personnelle se fabriquant en nous par la fréquentation des textes, et le sentiment de compétence qu'on en tire, guérison du désarroi que suscite chez tout novice la diversité éclatée et fragmentée des écrits bibliques. La lecture de la Bible devient alors plus qu'un savoir, un savoir-faire ludique appelé par le texte lui-même.

Ces jeux et plaisirs d'exégètes sont accessibles aux catéchètes et catéchisés à peu de frais : attitude ouverte, temps et confiance dans les récits et les gens, questions plus souvent que réponses. L'initiation biblique et l'usage de la Bible en catéchèse devraient considérer la constitution et surtout l'utilisation d'une telle mémoire vive comme une visée et une modalité permanentes. Pas tant pour que les gens accumulent plus d'informations, mais pour que celles qu'ils acquièrent soient constamment sollicitées et ré-investies dans leur acte de lecture. [6] En marge des traces d'intertextualité déjà classiques, nous risquons alors d'assister à des rapprochements de récits non prévus par les auteurs et les exégètes, mais féconds et stimulants et à produire des effets de sens pour la personne qui a fait des liens.

3. La boîte de Pandore de l'interprétation, côté Bible ...

'Parole de Dieu', la Bible est tout entière parole humaine interprétative. L'intertextualité l'illustre : il n'est pas neutre de placer en haut d'une montagne Jésus qui enseigne à propos de la Loi de Moïse ; pas neutre non plus, l'auteur qui a revêtu Jean le baptiste du costume et donc du rôle attribués à Élie. Comme tout acte de catéchèse, les textes bibliques ne visent pas l'information brute mais la révélation théologique. C'est une énonciation engagée à propos du Dieu sauveur qu'un sujet croyant a reconnu dans sa vie personnelle, dans sa communauté croyante et dans l'histoire. D'où la présence de tensions et même de contradictions dans les diverses élaborations bibliques sur Dieu, l'Esprit, le salut, l'éthique, etc.

C'est face au récit que le choc brutal arrive au lecteur : né d'une interprétation élaborée dans tel milieu et pour tel besoin, le récit manifeste l'écart entre l'événement et le raconté. Une fois le choc surmonté, reste à tirer les conséquences pour la lecture. Par exemple, les intervenants pastoraux admettent le travail interprétatif que Mt et Lc ont opéré sur les récits de Mc. Mais ce que ce travail nous apprend aussi, soit la pluralité du sens, tarde beaucoup à influencer les pratiques. Cette ouverture manifeste de l'événement ET du texte à des sens pluriels, variant selon l'angle interprétatif adopté, se concilie plutôt mal avec la crispation sur l'énoncé de vérités objectives indifférenciées, sans sujet énonciateur.

On exploite bien peu la présence de quatre christologies émergeant des quatre Évangiles. La comparaison de récits parallèles est pourtant une pratique de lecture facile à mettre en oeuvre, stimulante et qui favorise une observation minutieuse des récits. Je pense qu'inconsciemment, on craint d'ouvrir *la boîte de Pandore de l'interprétation sans limite*, [7] boîte pourtant déjà ouverte par les auteurs bibliques eux-mêmes. Des catéchètes bénévoles initiés à cet exercice m'ont appris qu'au-delà du choc initial suscité par la formation, ils vivaient plusieurs libérations : renoncer à faire tout dire à un récit, ne plus s'inquiéter de l'exactitude historique, miser sur l'efficacité des détails et du mouvement de la narration, accepter que leur propre vision de Jésus est limitée et plus en affinité avec tel Évangile que tel autre. Soulagés, somme toute, de s'admettre sujets interprétant, avertis donc prudents, logés à même enseigne qu'évangélistes et catéchisés.

... et côté lecteur

Consentir à la dimension interprétative du texte, c'est accepter d'ouvrir l'espace des besoins et des questions existentielles, espace où auteurs et croyants rencontrent Dieu. Les récits l'incarnent à souhait, offrant des personnages en quête, acculés à interpréter événements imprévus et situations paradoxales. Or besoins et questions, même rejoignant l'universelle quête humaine, surgissent toujours de l'aujourd'hui, bien loin des gens de la Bible. Nous vivons ailleurs. Et l'adulte catéchète ou catéchisé, qui ne fait pas métier d'Église, est plein de 'ailleurs' d'où surgit sa quête. Immérgé dans sa vie et ses limites, il est traversé de multiples questions sur l'argent et le sexe, la violence et la mort, la complexité des relations familiales et professionnelles, les enjeux sociaux et les modalités du pouvoir, etc.

Dans tous ces domaines ses interrogations ne sont pas des questions 'au choix', des matières à option, mais des passages obligés pour qu'il puisse comprendre sa vie et y rester présent. C'est lui qui est le plus à même d'exercer la plus forte pression sur les textes pour leur faire rendre gorge d'une vérité utile. Et il n'a pas, pour ce faire, à s'excuser de l'origine subjective et de la genèse culturellement relative de ses questions. Il n'est pas gardien du texte mais responsable de sa quête de sens pour sa propre vie. [8]

Le lecteur n'a pas non plus à s'excuser des limites du sens que produira la rencontre de ses questions avec le récit, pas plus que le récit ne s'excuse des limites qui le constituent comme récit et parole interprétante. L'écrit survivra, disponible à la re-lecture et à l'élaboration d'autres sens. "*La plurivocité n'est ni arbitraire ni mensongère, mais elle renoue avec la vie qui dépasse toutes les alternatives simples*" [9]. Et le lecteur aura d'autres questions, vivra autre chose qui le portera vers d'autres récits – ou peut-être le ramènera au récit déjà lu, mais avec un regard neuf. Entre-temps l'encyclopédie personnelle se sera enrichie. Son volet biblique, oui, mais aussi l'encyclopédie de vie : repères pour se comprendre, figures où se reconnaître, mots et symboles pour dire le vécu, tous éléments aptes à entrer en écho avec un récit.

Enfin, le lecteur a besoin d'autres lecteurs, dont la parole interprétative lui manifeste les limites de sa propre lecture et la capacité du texte à générer d'autres significations. Tout comme dans le récit les divers

personnages incarnent divers choix possibles. Ceci bien sûr à condition que la parole circule dans le groupe de catéchisés. Et qu'il y ait même discussion, tant pour 'parler' i.e. préciser les intuitions et avouer les tâtonnements, que pour garantir l'altérité, qui empêche chacun d'enfermer le texte dans son désir, n'y trouvant que ce qu'il y apporte.

Ouvrir l'espace du sujet-lecteur avec ses questions au texte, c'est rapatrier dans l'acte de lecture ce qui est habituellement relégué en fin de processus, et qu'on appelle 'actualiser' : la reprise d'un présumé sens unique extrait du texte pour tenter d'en éclairer sa vie, sans avoir autorisé la vie à venir éclairer le texte. Bien que réductrice, cette 'définition' de l'actualisation évoque les représentations sous-jacentes aux pratiques courantes.

On reste alors bien en deçà des avancées herméneutiques récentes, comme par exemple les trois temps de la *mimésis* de Paul Ricoeur. [10] Le problème de ces avancées est qu'elles visent le métier de la lecture, l'affinement des procédures et, ultimement, la qualité des publications exégétiques. Elles ne visent ni n'atteignent vraiment les intervenants pastoraux et n'ont pas modifié en profondeur la formation biblique courante, axée plus sur le texte que sur la lecture. D'où, dans cet article, le détour par des acquis majeurs de l'exégèse historico-critique, déjà acceptés et familiers, sur lesquels on pourrait prendre appui, à même le travail d'initiation à la Bible, pour générer un déplacement important des représentations qui conditionnent les pratiques catéchétiques.

II - *Qu'est-il écrit ? Comment lis-tu ?* (Lc 10,26)

Ces deux questions de Jésus au scribe évoquent bien la nouvelle perspective adoptée par la sémiotique et la narratologie : le texte tel qu'il est écrit, et aussi les modalités de sa réception, i.e. de la lecture. L'accès au sens du texte ne passe plus ici par son auteur et l'histoire de sa production, mais par l'analyse de la construction interne du récit et les procédures de coopération active du lecteur. Comment lit-il ? Question posée par des exégètes, la réponse est cherchée du côté du texte et renouvelle la perception du récit. Le débat épistémologique reste ouvert et les outils de lectures se complexifient [11]. J'aborde ici trois acquis de ces déplacements, utilisés librement sous l'angle des attitudes de lectures qu'ils me suggèrent, très en deçà de l'appareil méthodologique et des explicitations qui leur rendraient justice.

1. Tout, dans le texte, est signifiant

La revalorisation du récit comme oeuvre littéraire appelle l'émerveillement : architecture d'une belle finesse, le récit produit du sens dans son agencement interne. [12] Il est le construit d'un réseau où la signification de chaque élément se définit par sa position dans le récit et son rapport avec tous les autres éléments. Rien n'est 'juste un détail' : déplacements et lieux, répliques et silences, rythme et temps, projets et oppositions, tout contribue au déploiement des significations, pour le lecteur qui circule attentivement dans ce réseau, en quête de son organisation. Ce postulat de la sémiotique prend directement à contre-pied un présupposé mille fois entendu : "ce n'est pas le détail qui compte, mais le message". Présupposé exprimé chaque fois que surgit le malaise suscité par les variantes des récits d'Évangiles. On voit bien qu'il sert, en réalité, à résorber le problème de textes interprétatifs abordé plus haut : "au fond ils disent la même chose". Paradoxalement, le travail historico-critique de comparaison synoptique s'avère un chemin facile pour faire découvrir l'importance des détails, mots, temps de verbe, etc. Pourvu qu'on l'utilise dans ce but avoué ! Alors la découverte de la richesse du récit motive à s'investir dans toute procédure exploratoire minutieuse, si elle est balisée, facilitée par des repères précis d'observation. Le groupe circule dans le récit comme dans un édifice, s'arrête à tout, démonte la mécanique ; lire devient vraiment une *activité*, une enquête ludique qui réserve des surprises.

Bien sûr on n'arrivera pas toujours à reconstruire une cohérence de signification unique et consensuelle sur le récit mis en pièces ; le chantier reste ouvert. Comme, dans la fable de La Fontaine, le labourage du champ sensé cacher un trésor : le fruit du travail réside dans le travail lui-même. L'intelligence et l'interaction sollicitées, l'exposition du lecteur à tout le texte, qui peut ainsi faire flèche de tout bois, et le délogement du sens unique pré-digéré avant même de lire. Autre fruit indispensable pour qui organise la rencontre lecteurs-textes : ce type d'analyse manifeste la résistance du récit dans sa matérialité même.

Détour salutaire de l'écart, quand le récit ne vient pas là où la subjectivité du lecteur l'attend, se dérobe à son désir, le surprend et l'entraîne ailleurs.

2. Les lecteurs happés par le drame

Parabole ou historiographie, le récit contrôle sa trame narrative. Il met en scène une dramatique et cherche à y impliquer le lecteur. Il lui offre les personnages comme porte d'entrée, déployant devant lui leurs détresses, joies et espoirs, choix et attitudes possibles, doutes et décisions, incompréhensions, déroutes et conversions. Ils évoluent selon une suite de choix opérés par le récit parmi plusieurs possibilités narratives. Leurs parcours incarnent des systèmes de valeurs, invitant le lecteur à entrer dans le mouvement pour y trouver ses repères. La parabole des vigneronniers homicides ou celle de Natân à David (Mt 21 ; 2S 12) illustrent bien la visée d'impliquer l'auditeur. Ceci postule que tous les personnages sont les outils de l'auteur ; pharisien ou disciple, malade ou grand-prêtre, tous sont des miroirs présentés au lecteur. Le récit "est donateur d'identité plutôt que de consignes éthiques. Il fait circuler des valeurs, mais ne dicte pas de loi, parce que le récit tient du particulier et non du général. (...) Il offre au lecteur une identité plutôt qu'une conduite, identité qu'il devra à son tour investir dans une histoire, la sienne, faite de multiples et irréductibles particularités." [13] Exploitées dans des pratiques de lecture, ces *plages d'identification* font jouer tour à tour objectivité et subjectivité. Il faut les explorer, en préciser les profils et parcours réels. Mais elles invitent aussi à investir imagination et sensibilité, riches de l'histoire du lecteur. L'étranger auquel on se découvre apparenté nous atteint, tout 'mauvais larron' qu'il soit ! Et avec un coup de pouce dans un groupe de lecteurs honnêtes, tous les personnages trouvent en nous chaussures à leurs pieds ; le débat du groupe reconfigure alors le drame même du récit. [14]

3. Le récit construit son lecteur

La pratique dominicale nous induit à offrir des tranches de saucissons trop minces pour ouvrir l'appétit. Il n'y a pas de 'petit récit' dans la Bible ! "Les histoires racontées sont à entendre comme des épisodes de la grande Histoire qualifiée de 'sainte'." [15] Sur l'espace d'un livre narratif comme un Évangile, le récit déploie une stratégie de persuasion qui vise à influencer le lecteur, à développer chez lui telles compétences de croyant, à le mener par un itinéraire tantôt familier, tantôt déroutant. La narratologie explore les nombreuses modalités par lesquelles le récit s'organise comme acte performatif de communication dirigé vers un lecteur. Deux trop brefs profils : en Mc des disciples d'abord bien confirmés, se démarquant des foules, puis peu à peu déstabilisés et délogés de leurs certitudes ; en Mt des disciples stimulés à un effort d'intelligibilité qui devra s'épanouir dans l'agir. Ainsi un long récit "prévoit le lecteur et prépare pour lui *l'expérience vive de la lecture*". [16]

Cette notion de *lecteur construit* par le récit s'avère d'une grande fécondité. En deçà des outils méthodologiques que des exégètes façonnent et vulgarisent peu à peu, elle offre des résultats publiés et accessibles qui devraient influencer les pratiques de lecture en catéchèse et initiation biblique. Miser sur le moyen terme plutôt que sur la lecture ponctuelle de récits morcelés, c'est donner au groupe lecteur la possibilité de progresser dans une stratégie narrative qui balise son chemin, en compagnie de personnages devenus familiers, qui le précèdent toujours un peu et le tirent en avant... ou en arrière quand sa confession de foi tombe dans la facilité. Les Évangiles se révèlent encore nos maîtres en catéchèse, en s'offrant comme parcours narratifs formateurs, invitant le lecteur non pas à ingérer un savoir doctrinal mais à s'inscrire comme sujet de sa propre histoire dans une histoire plus grande que la sienne, i.e. à 'jouer le jeu' de l'aventure croyante.

Lire, une histoire sans fin

L'exploration menée ici n'aboutit pas à la proposition d'une procédure de lecture balisée, pour trois raisons. D'abord parce qu'aucune procédure ne peut inclure toutes les virtualités de la rencontre lecteur-texte. Le deuil est à faire sur 'la bonne méthode', surtout en catéchèse, au profit d'une saine alternance des approches et outils, invitant le lecteur à modifier son rapport au texte : tantôt existentiel ou projectif, tantôt analytique, littéraire ou historique.

Mais l'environnement de lecture doit offrir certains traits constants : privilégier les récits, faire travailler le lecteur pour que le récit le travaille, solliciter la parole sur le texte, et consentir à ce qu'il y ait toujours un

'reste', un écart non résolu. Car aucune lecture n'est exhaustive et finale, épuisant la diversité des lecteurs et le potentiel de signification du récit. Le lecteur rentre chez lui encore habité, de s'être ainsi investi. L'écart salutaire entre lui et le texte ménage l'espace de sa liberté responsable. En lui la lecture continue, comme un écho ; il reste en 'état de lecture'. C'est dans sa tête et non dans le livre que le sens se forme et insiste.

Seconde raison : ni 'bonne méthode' ni parcours pédagogique ne peuvent suppléer aux représentations qui structurent les intervenants quant aux notions de texte, de sens et de lecture. C'est la formation favorisant les expériences de lecture qui peut induire ou modifier leurs interventions et attitudes. Tout pari sur une lecture ouverte au lecteur implique que le catéchète consente à une certaine démaîtrise sur ce qui adviendra dans le groupe. Seules la pertinence et la fécondité déjà vérifiées dans son expérience peuvent l'aider à rester confiant et à se satisfaire, au terme d'une démarche bien préparée, de l'émergence de significations fragmentées n'atteignant pas la maturité que secrètement il espérait. Le catéchète soit, comme le semeur dormant ou veillant, faire confiance à la terre ensemencée, qui porte d'elle-même du fruit (selon la parabole propre à Mc 4,26-29).

Dernière raison : la mise en avant d'une seule procédure de lecture réclamerait d'être validée uniquement par le texte lui-même et son statut de texte inspiré. Or la situation catéchétique n'est pas au service du texte. Elle met plutôt le récit au service des catéchisés, appelés à se construire comme sujets croyant. La catéchèse n'est pas la gardienne du texte, faut-il le rappeler ? ni d'ailleurs de l'orthodoxie. Les responsables de cela, en Église, sont les exégètes et le magistère. Le métier de catéchèse est de susciter, guider et stimuler l'aventure croyante. Or celle-ci ne peut se déployer que dans la liberté, le temps et l'inachevé. Cette aventure croyante est, somme toute, un récit de plus en train de s'écrire et de s'inscrire dans la trame narrative de la grande Histoire Sainte, là où Dieu surgit et se fait partenaire de chacun.

[1] Jn 1,18, *La Bible, Nouvelle traduction* (Bayard - Médiaspaul, 2000). Ce verbe souvent traduit ainsi (cf. Lc 24,35 : les disciples d'Emmaüs racontent leur expérience) est habituellement remplacé en Jn 1 par *faire connaître* ou *dévoiler*.

[2] P. Ricoeur, *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*, Seuil, 1986, p.116.

[3] Le débat reste ouvert sur le rôle de l'information historique dans l'analyse du texte. Voir D. Marguerat, "L'exégèse biblique à l'heure du lecteur" dans D. Marguerat, éd., *La Bible en récits*, Labor et Fides, 2003, p.13-40. Du même auteur, un bel exemple d'arrimage entre analyse narrative et acquis de l'exégèse historico-critique : "La construction du lecteur par le texte (Marc et Matthieu)", dans C. Focant, éd., *The synoptic Gospels. Source Criticism and the New Literary Criticism*, (BETHL 110), Leuven University Press, 1993, p. 239-262.

[4] Un texte très éclairant sur les modalités de communication en transmission chrétienne : P.L. Dubied, "Interprétation et changement. Herméneutique et pragmatique", dans P. Buhler et C. Karakash, *Quand interpréter c'est changer. Pragmatique et lectures de la Parole*, (Lieux théologiques 28), Labor et Fides, 1995, p.197-213.

[5] Voir la préface de D. Marguerat et A. Curtis, *Intertextualités. La Bible en échos*, Labor et Fides, 2000, p. 5-11. "L'intertextualité se confond avec la dynamique même du texte qui évoque et fait penser." Elle fait entrer le lecteur dans le "fonctionnement de l'anamnèse biblique" : remémorer le passé et la tradition pour en éclairer le présent.

[6] La fécondité de telles opérations de rapprochement est largement vérifiée, auprès d'enfants et d'adultes, dans la pédagogie proposée par la Catéchèse biblique symbolique, qui l'utilise plutôt sous l'angle de la symbolisation mise en oeuvre par les Écritures. Voir C. et J. Lagarde, *La Bible, parole d'amour. Quand l'initiation chrétienne guérissait la parole*, Bayard, 2000, p. 205-215.

[7] Expression empruntée à C. Clivaz, qui l'applique à la lecture : "L'arrivée du lecteur en exégèse biblique : a-t-on ouvert la boîte de Pandore de l'interprétation sans limite ?", dans E. Steffek et Y. Bourquin (éd.), *Raconter, interpréter, annoncer. Parcours de Nouveau Testament*, Labor et Fides, 2003, p.27-36.

[8] Je reformule ici une réflexion de Jean Le Du, qui poursuit : “Se mettre devant un texte et se demander : À partir de quoi, dans mon expérience et mon histoire, aimerais-je aborder ce texte ? Quelles questions lui poserais-je qui tiennent tout autant de moi que des échos que le texte éveille en moi ? Comment faut-il s’y prendre pour que, cependant, le texte résiste à ma pression ? Quel écart surgit de cette confrontation, qui puisse faire sens ?”. Section “Entre lire et délire. Plaidoyer pour le lecteur ‘sans qualité’.”, *Cahiers Approches* 38 (1983) p.108-109.

[9] E. Parmentier, “Dieu a des histoires. La dimension théologique de la narrativité”, dans *La Bible en récits*, (cf. note 3), p.118. Un chapitre bref (p.112-119), accessible et lumineux !

[10] *Temps et récit I*, Seuil, 1991, p. 85-129.

[11] Débats et outils et bibliographie présentés dans D. Marguerat et Y. Bourquin, *Pour lire les récits bibliques. Initiation à l’analyse narrative*, Cerf / Labor et Fides / Novalis, 1998.

[12] Parmi les nombreuses publications en sémiotique, un ouvrage qui fait revisiter avec profit des récits trop connus : J. Delorme, *Au risque de la parole. Lire les évangiles*, Seuil, 1991.

[13] D. Marguerat, *Le Dieu des premiers chrétiens*, Labor et Fides, 1997, p.154. J’emprunte ici, mais sous l’angle de cet article, au chapitre “Raconter Dieu (L’évangile)”, incluant les mots du sous-titre et l’expression ‘plages d’identification’.

[14] Exemple d’une pratique apprise de Jean Le Du et souvent expérimentée : incarner dans le groupe les divers personnages placés dans une situation postérieure à la fin du récit, comme le déjeuner des deux fils de Lc 15, la discussion au café après la distribution du salaire en Mt 20, la fin du souper chez le pharisien de Lc 7,36-50. Chaque fois le jeu de rôle restaure chez les participants l’incisif du récit et manifeste nos régions personnelles non encore évangélisées.

[15] E. Parmentier, (cf. note 9), p.115.

[16] D. Marguerat, *La Bible en récit*, p. 24, 25-27 et 35-38. Les deux références de la note 3 offrent un passionnant tour de piste des perspectives ouvertes par cette approche.