

Louis PANIER

Exégèse, sémiotique et lecture de la bible,

publié en E. Landowski, (éd.), *Lire Greimas*, Presses Universitaires de Limoges, 1997, p. 143-166.

Plutôt que de revenir sur les conflits et les collaborations qui grèvent ou agrémentent la rencontre entre exégèse et sémiotique sur le terrain des études bibliques, mieux vaut les placer devant un fait dont elles profitent l'une et l'autre : pourquoi lit-on encore la Bible ? On demande plus facilement : pourquoi faut-il lire la Bible ? On raconte qu'à cette question, Paul Ricoeur répondit un jour : "Pour qu'il y ait des lecteurs". Ce n'est pas une boutade. Lire la Bible, non pour qu'elle soit lue, mais pour qu'en s'exposant à elle, des lecteurs naissent. Dans cette perspective, une enquête sociologique ne suffirait pas à établir pourquoi la Bible trouve toujours des lecteurs. La question dépasse celle de leurs motivations. Pourquoi ce livre (et la question concerne aussi les grandes oeuvres littéraires) alimente-t-il plutôt qu'il ne satisfait le désir de lire ? L'environnement culturel, la pression de l'opinion ou des églises, ne suffisent pas à expliquer une audience étendue à ce point dans l'espace et le temps. Elles n'expliqueraient rien s'il ne fallait reconnaître au texte une vertu (une grâce ?) capable non seulement de recruter ses lecteurs, mais de les engendrer. L'exégèse et la sémiotique, attentives au donné textuel, ne peuvent pas ne pas s'interroger à ce propos.

1 - Exégèse et sémiotique devant la multiplication des lectures

Contrôler la lecture ?

La profusion bigarrée des lectures bibliques anciennes et nouvelles appelle un certain contrôle de la part de l'exégèse. Elle veille au "bon" usage des textes. Quant à définir ce "bon" usage ou les limites "légitimes" de l'interprétation, elle a évolué d'un intérêt théo-logique à une ambition "scientifique". Par des méthodes rationnelles éprouvées, elle se donne pour tâche d'établir le ou les sens qui peuvent servir de base (de norme ?) aux interprétations diversement orientées des historiens, des littéraires, des théologiens, des spirituels, des prédicateurs. On distingue le sens et les usages d'un texte. Le sens élaboré par l'exégèse doit permettre d'évaluer les usages, tout en fournissant matière garantie à qui veut réfléchir à partir de ce "donné" pour l'exploiter, l'actualiser, l'adapter aux besoins et aux attentes d'aujourd'hui.

La sémiotique aussi pourrait servir à contrôler la lecture. Sa démarche et celle de l'exégèse se ressemblent en ceci qu'elles doivent constamment interroger le texte pour vérifier les hypothèses interprétatives par lesquelles on passe nécessairement, puisque le sens échappe à toute saisie immédiate. Le texte doit être tenu à distance des désirs et des manipulations du lecteur, si du moins c'est bien lui qu'on veut lire. Cette distance n'est pas seulement historique et culturelle, comme l'exégèse le souligne en situant le texte dans son lointain passé. Tout texte, même contemporain, est fait de langage structuré, qui impose ses médiations. Ses contraintes ne supportent pas n'importe quelle interprétation.¹

La sémiotique et l'exégèse ne pourraient-elles unir leurs ressources pour mieux contrôler les pratiques de lecture ? D'abord il ne s'agit pas de cela. L'exégèse ne prétend

pas fonder une lecture uniforme et la sémiotique scrute les conditions de toute lecture. D'autre part, elles ne définissent pas de la même manière les limites de l'interprétation. L'une le fait à partir d'une intention d'auteur et de circonstances historiques d'écriture, l'autre à partir des conditions internes de lisibilité d'un texte.² Autant la première tend à restreindre le sens à ce qui pouvait être compris dans les circonstances de la communication originelle du texte, autant les "contraintes" sémiotiques ouvrent des possibilités à la signification. L'exégèse est attentive aux éléments textuels par lesquels le texte se rattache au savoir et à la culture d'une époque révolue. Mais du fait qu'il les articule pour son propre usage, le texte les détache de l'usage habituel pour construire des isotopies contextuelles qui les ouvrent vers de nouvelles significations. Les isotopies ne les enferment pas dans un cadre statique. Ce sont plutôt des lignes de forces qui innervent le texte, entretiennent sa résistance à la saisie du sens et son appel à interprétation risquée. En sémiotique, la pluralité des lectures est admise dès le départ, sans qu'elles soient mises toutes sur le même pied et en veillant qu'aucune ne se fasse prendre pour le texte-source. Il y a donc des règles, mais elles ne coïncident pas avec celles de l'exégèse et ne sauraient leur être ajoutées. Elles tendent à "garantir la présence effective du texte et permettre au lecteur non de s'y refléter, mais de le réinventer".³

Aide à la lecture ?

On ne peut pas davantage additionner les ressources de l'exégèse et de la sémiotique quand elles se mettent au service de la lecture. Et il est vain d'imaginer, comme certains l'ont fait, que l'on puisse enchaîner les procédures de l'une et de l'autre dans une sorte d'organigramme méthodologique.

L'aide exégétique à la lecture de la Bible ne saurait être minimisée. Un travail immense de vérification historique et philologique a disqualifié des interprétations a priori qui domestiquaient le texte. Celui-ci est mis à la disposition du plus large public en des traductions éprouvées, assorties d'introductions, de notes, de commentaires utiles. Il reste cependant que l'exégèse classique ne s'est pas développée comme un art de lire. Peut-être est-ce mieux ainsi. Elle nous fournit en codes à connaître sous peine d'anachronismes. Elle déblaise le terrain de questions annexes, satisfait le besoin de savoir un certain nombre de choses sur le texte, aide à respecter entre nous et lui un décalage linguistique et culturel qui n'est plus un obstacle infranchissable. Les commentaires fourmillent d'indications sur le vocabulaire, le style, le genre littéraire, les allusions référentielles, les thèmes d'une époque, qui mettent le lecteur à pied d'œuvre et dont il peut faire son profit. L'aide apportée à la lecture demeure cependant souvent extrinsèque, ou située au ras des mots et des phrases. Elle risque d'alimenter le besoin d'être informé au détriment du savoir lire et de créer l'illusion de connaître tout ce qu'il faut pour parler correctement du livre étudié plutôt que d'avoir à frapper patiemment à sa porte pour y entrer.

La nécessité, en milieu catholique notamment, de rattrapper le retard accumulé en matière de savoir critique peut expliquer qu'on ait longtemps négligé l'apprentissage de la lecture. Et le souci largement dominant de l'histoire des événements racontés et de la formation des écrits a retardé la prise en charge du texte lui-même comme "réalité" à part entière, construite, articulée, et de ce fait signifiante. On s'est plu à interpréter comme indices de rédactions successives des aspérités qui, dans l'état actuel d'un livre, n'en exercent pas moins une fonction signifiante. Par exemple, en déclarant que la Genèse juxtapose deux "récits de création" peu conciliables et d'âges différents, on se dispensait d'interroger leurs structures apparentées et ce qui se dit par le biais de leurs différences.⁴ Un récit comme celui de la geste d'Abraham éclatait en trois versions

successives, si bien qu'on vous faisait lire trois fois le même épisode par fragments tant bien que mal dégraissés et raccordés. C'était un sport. Etait-ce lire ? On comprend que cette pratique ne soit pas sortie des cercles d'experts et que ceux-ci aient fini (pas tout à fait) par s'en lasser. On demande aujourd'hui que l'analyse "diachronique" soit complétée et équilibrée par une analyse "synchronique" du texte dans son état dernier. Et l'on insiste sur la composition littéraire et thématique qui lui confère une réelle unité.

Avec cette orientation, l'étude exégétique ne se met pas simplement au service de la lecture, elle en produit une. L'exégète tend à se faire lecteur. Cependant la perspective reste largement rhétorique. On cherche assez généralement à rejoindre de cette manière la ou les intentions originelle(s) du texte, posée(s) comme norme d'interprétation. Le travail de lecture qui se trouve ainsi mis en oeuvre et la part qui revient au lecteur risquent de rester oubliés.

La part du lecteur

Dans les années 40 et 50, il y eut querelle en milieu catholique français entre promoteurs du "sens littéral" et défenseurs du "sens spirituel".⁵ Les éditions du Cerf lançaient la traduction de "la Bible de Jérusalem" et inauguraient simultanément la collection *Sources chrétiennes* en publiant des commentaires bibliques des Pères grecs de l'Eglise. Les frictions étaient inévitables, au moment où l'exégèse critique se voulait "scientifique", "objective" et déconsidérait l'exégèse patristique. En fait, l'enjeu portait sur l'unité de la Bible, que l'on coupait en morceaux pour les renvoyer aux circonstances historiques de leur naissance, et plus subtilement sur l'acte de lire et la part du lecteur dans la constitution du sens. L'affirmation de Grégoire le Grand : "Les dires du langage sacré grandissent avec l'esprit de ceux qui lisent", était devenue incompréhensible. Pourtant le P. de Lubac, en la citant dans ses travaux sur l'exégèse ancienne, ne plaidait pas en faveur de la fantaisie du lecteur. Il en appelait à une intelligence de l'Ecriture qui n'oublie pas "le mouvement qui l'a fait naître", ne se laisse pas réduire à une discipline scientifique et s'apparente plutôt à la lutte, toujours à recommencer, de Jacob avec l'ange.⁶ Ce langage faisait scandale dans les milieux exégétiques. Il nous étonne moins aujourd'hui.

Il a fallu du temps pour que le souci de l'histoire factuelle et la reconstitution des sources et des traditions n'étouffent plus la sensibilité littéraire au texte biblique. L'intérêt pour les "genres littéraires" servait surtout à excuser la Bible de ses incohérences histo-riques ou stylistiques. On les invoquait pour démembrer les écrits au bénéfice de maté-riaux dotés d'une existence antérieure autonome et censés plus vraisemblables ou plus faciles à comprendre. L'adjectif "littéraire" ne renvoyait guère à une oeuvre d'écriture. Les progrès dans ce sens ont été provoqués par des recherches longtemps étrangères aux préoccupations dominantes des biblistes. On voit se multiplier aujourd'hui des études qui profitent de la rhétorique ancienne mieux connue, voire de la nouvelle rhétorique, pour élucider des faits d'écriture qui mettent en valeur l'unité d'un évangile ou d'une épître de Paul. La narratologie inspire des travaux d'orientation comparable. Plus récemment, l'intérêt pour le lecteur s'affirme de plus en plus, sous l'influence de l'esthétique de la réception et de la pragmatique de la lecture. Comme on parlait un temps de "Form" ou de "Redaction Criticism", on parle maintenant d'un "Reader oriented Criticism".⁷

Ces recherches se situent surtout dans la mouvance d'une rhétorique de la composition et de la persuasion. On relève des indices (distribution du savoir, point de vue, focalisation, "suspense", "blancs" à combler par le lecteur...) qui permettent de préciser quel type de lecteur est visé, quels effets de lecture sont calculés. Plutôt que de

chercher des intentions d'auteur en amont du texte, on met au jour des stratégies en direction de l'aval. Cependant ces stratégies continuent en général de renvoyer du côté de l'origine historique du texte et des conditions de sa communication première. Et quand on s'intéresse à la réception du texte, c'est plutôt sous la forme d'une histoire des interprétations qui en ont été données (les Allemands parlent de "Wirkungsgeschichte"). C'est une façon de reconnaître au texte biblique une opérativité qui va bien au-delà du sens littéral défini par l'exégèse. Mais qu'est-ce que cette opérativité ? et qu'est-ce que recevoir un texte ? Ces questions ne peuvent pas ne pas être posées. Elles sont ordinairement renvoyées à l'herméneutique, l'exégèse ayant suffisamment à faire sur le terrain des difficultés textuelles particulières.⁸ Ses exigences de spécialisation et d'érudition ne la préparaient guère à assumer ce qui lui semblait relever de problèmes généraux alors qu'il s'agit des implications de son propre travail. Volontiers on situe l'herméneutique du côté de l'appropriation subjective du texte ou de son adaptation à nos contemporains, de même que longtemps les cours d'exégèse, en se donnant pour tâche d'établir le sens "objectif" de la Bible, laissaient à chacun le soin de la lire pour son profit spirituel, comme si l'acte de lire n'était pas immanent à la démarche exégétique.

La sémiotique ne vient pas relayer l'exégèse en direction de questions herméneutiques. Elle ne se substitue ni à l'une ni à l'autre. Elle peut donner l'impression de marcher sur leur terrain du fait qu'elle marie la réflexion théorique et les exercices pratiques tex-tuels. Il n'en est rien. Sa manière de vérifier sur textes ses hypothèses n'est pas celle de l'exégèse et sa réflexion sur la signification et ses conditions n'est pas celle de l'herméneutique. Mais les rapports entre les trois ne peuvent être ignorés. P. Ricoeur a suivi avec attention la recherche de Greimas et a reconnu le bénéfice de la sémiotique pour explorer l'univers des signes qui médiatise la compréhension.⁹ Quant à l'exégèse, sans renoncer à ses objectifs propres, elle n'a pas à se plaindre de voir déplacée et réactivée par la sémio-tique la question du sens qui touche aux conditions de toute lecture et de toute exégèse. De son côté, la sémiotique ne peut se désintéresser du travail exégétique qui, bon gré mal gré, par ses acquis et par controverses, témoigne à sa manière de la fécondité signifiante de la Bible comme de la résistance qu'elle oppose à toute interprétation qui se voudrait totale et définitive.

Comment la réflexion sémiotique peut-elle questionner l'étude de la Bible et comment cette étude provoque-t-elle la sémiotique ? On le vérifie à propos de trois problèmes majeurs et liés que la Bible réactive sans cesse et qui comptent, pour parler comme Greimas¹⁰, parmi les "trous" autour desquels la sémiotique doit encore travailler : la signification, la figurativité et l'énonciation.

2 - La question du sens

Signification et sens

Des malentendus ont empoisonné les relations entre exégètes et sémioticiens. Les premiers ont tendance à privilégier la référence historique des textes bibliques du fait qu'ils renvoient aux événements fondateurs de la foi juive et chrétienne. Les seconds sont restés longtemps suspects de préjugé anti-historique. Il ne fut pas facile de faire comprendre que la distinction saussurienne du "signifié" et du "référént" n'abolit pas la référence, mais permet à celle-ci de ne pas masquer la potentialité signifiante du langage qui transforme l'événement en récit. La démarche sémiotique surprend davantage encore ceux qui situent la signification dans un procès de communication à trois actants (source

ou destinataire - message - récepteur ou destinataire) et la ramènent au message d'un auteur qui sait ce qu'il veut dire et use des moyens d'expression aptes à le faire passer à ses destinataires. Heureusement, la Bible ne manque pas d'écrits, comme le livre des Juges, le Cantique des cantiques ou le quatrième évangile, qui ne se laissent pas réduire à cette dimension et attestent, jusque dans les travaux qui tentent de la cerner, un pouvoir signifiant toujours disponible. Il y a longtemps que leurs lecteurs, exégètes compris, n'en sont pas les destinataires. La signification au sens actif du mot (faire sens) ne peut être arrêtée au moment de la première communication. Au contraire, elle se déploie avec la distance historique et culturelle. A l'inverse, le savoir accumulé sur leur contexte d'origine tend à s'insinuer dans le texte, lui ajoute des informations dont il peut se passer, modifie le jeu de ses signifiants et, si l'on n'y prend garde, rétrécit les possibilités de lecture.

La conception transitive du sens selon Greimas est bien illustrée par la lecture toujours recommencée de la Bible. Le sens ne réside pas dans les signifiants, il se produit entre eux. Il passe. "La signification n'est saisissable que lors de sa manipulation, au moment où, en s'interrogeant sur elle dans un langage et un texte donnés, l'énonciateur est amené à opérer des transpositions, des traductions d'un texte dans un autre texte, d'un langage, enfin, dans un autre langage".¹¹ Parler du sens d'un texte, c'est déjà le traduire dans un autre. Et il ne se fixe pas plus dans le second que dans le premier. Il les relie et se prépare à les relier à un troisième. La pratique exégétique elle-même en témoigne. Elle est oeuvre de traduction. Elle passe son temps à faire s'affronter sa langue à celle du texte, perdue même en Grèce et en Israël. Nous disposons de bonnes grammaires et de bons dictionnaires lexicaux, mais il n'y a pas grammaire ni de dictionnaire qui permette d'attribuer à coup sûr un sens à un discours dans quelque langue que ce soit. Le traducteur hésite toujours. Heureuse suspension du sens, où s'éprouve quelque chose de ce qui le rend insaisissable, sinon de façon négociée et provisoire. Il faut renoncer à tout ce que la traduction laisse échapper de l'original, de son rythme, du choc de ses images. Il fut accepter de perdre beaucoup du texte et beaucoup de soi, en hommage à l'autre, irréductible à soi. Le commentaire procède d'une expérience semblable. Il prend place après d'autres et aucun n'est définitif.

Il ne s'agit pas pour autant de céder au rêve d'un fond inépuisable de sens reposant sous une forme littéraire qui en garderait l'entrée et n'en laisserait tirer que des bribes. L'idée de Hjemslev, reprise par Greimas, d'une dualité de formes d'expression et de contenu n'a rien de romantique. Elle assure le transit du sens, du fait que ces deux types de formes se rencontrent mais ne se correspondent pas. Il faut passer par des jeux de parallélismes, de différences, de similitudes entre éléments textuels et sémantiques qui limitent la fantaisie et interdisent l'interprétation tous azimuts, mais qui entretiennent une quête de telle sorte qu'"un sens" est donné au parcours des signifiants et que "le sens" est constamment différé. La clôture du texte, nécessaire pour que les relations entre les éléments fassent sens et soient interprétables, n'est pas la clôture de l'interprétation, même s'il faut accepter de s'arrêter et d'en donner une. Il y a là une décision à prendre, qui engage un sujet lecteur, auquel le savoir faire sémiotique lui-même ne peut se substituer.

La lettre et l'esprit

Cette convergence de la pratique exégétique et de la réflexion sémiotique sur la signification devrait remettre en question la frontière qui s'est durcie entre "sens littéral" et "sens spirituel" au point de faire oublier que toute écriture, toute lecture est en tension entre "lettre" et "esprit". L'idée courante du "sens littéral" ou du "sens obvie" reste dans

la ligne de la définition saussurienne du signe à deux faces, celle du signifiant et celle du signifié qui lui correspond, la lecture consistant à passer du premier au second. Au niveau du mot ou d'un segment restreint, ce passage semble se faire aisément, au point de rester inconscient. Avec le discours et le texte qui l'inscrit, la coupure entre signifiant et signifié devient plus difficile à oublier. La traduction et l'interprétation de la Bible toujours à refaire montrent que la barre entre eux ne se franchit pas sans résistance ni sans perte. C'est à ce point de passage, précisément, que le sujet traducteur ou interprète se trouve convoqué. Le signifié manque au signifiant plutôt qu'il ne s'y donne à lire, si bien que le dynamisme signifiant du texte est inséparable de l'énonciation et de l'engagement d'un sujet lecteur.

Il faut donc abandonner certaine conception d'un sens "objectif"¹² et parler, plutôt que de "sens littéral", d'attention nécessaire à la "lettre", en deçà non seulement du message ou des idées que l'on peut prêter à l'auteur, mais de tout sens.¹³ La lettre suspend la signification, en attente de lecture, et ce temps suspendu est celui du passage de l'"esprit" pour un sujet fait de corps et de parole.¹⁴ La figurativité des textes bibliques devrait faire avancer la réflexion dans ce sens.

3 - Figurativité du discours et appel à interprétation

Figurativité et travail du sens

Les discours même abstraits se construisent avec les représentations du monde et de l'expérience humaine offertes par le langage. C'est le mode d'exercice le plus apparent et peut-être le plus fécond de leur pouvoir signifiant. Car si le discours met le monde en scène, il n'y ramène pas. Ce retour impossible conditionne son opérativité signifiante, à partir de la coupure instauratrice du langage entre les mots et les choses. Les représentations, facilement identifiables, d'un monde "réel" ou fictif ne sont pas là pour le faire voir, mais pour travailler à la signification du discours. Celui-ci en fait des "figures" signifiantes, qui mettent à sa disposition ces ressorts du sens depuis longtemps exploités que sont la métonymie et la métaphore. Avec son trésor de récits et d'images, la Bible offre un terrain privilégié de manoeuvres pour l'analyse de la figurativité. Il n'est pas étonnant que la sémiotique greimassienne s'y soit intéressée, notamment à propos du discours où le sens travaille entre deux niveaux articulés, le discours parabolique.¹⁵

La figurativité parabolique permet d'innover. Greimas l'a souligné quand il a comparé deux types de progrès discursif, celui de la rationalité causale, qui va des effets aux causes (scientifiques ou putatives), et celui, plus inventif, d'une pensée "latérale", "parabolique", qui procède par analogie et enchaînements figuratifs.¹⁶ Mais les paraboles évangéliques n'ouvrent pas seulement des voies à la connaissance, comme les modèles figuratifs qui servent de stimulant à l'invention scientifique. Elles orientent le figurable vers ce qui ne l'est pas ("le Royaume des cieux", expression énigmatique, elle-même métaphorique), non pour qu'il s'y abolisse, mais en demeurant du côté du figuratif de telle sorte que cette ouverture ne se ferme pas. Ce qui échappe à la représentation oblige le figuratif à demeurer sur le seuil et le met en travail de sens.

Mise en vedette par les paraboles, cette propriété du figuratif se fait reconnaître ailleurs, même hors des limites du discours étiqueté religieux.¹⁷ Et le récit biblique d'ensemble, où s'enchaînent mémoire et légende, lois et promesses, oracles prophétiques et leçons de sagesse, intervient lui-même dans les discours qu'il suscite comme une immense parabole que l'on n'en finit pas d'invoquer et d'interroger. Quand on essaie de

définir une "théologie narrative" en contraste avec une théologie systématique ou didactique,¹⁸ on rend hommage à la fécondité pour la pensée des récits fondateurs de la foi. Pour assumer les grandes interrogations qui travaillent la bête humaine, il faut mettre le monde et l'humain en scène discursive et raconter des histoires .

Figurativité et thématique

Encore faut-il ne pas confondre les capacités signifiantes du figuratif avec la possibilité d'illustrer une idée par une image ou un récit. L'histoire de l'exégèse et de la théologie montrent qu'on peut facilement substituer à un texte les idées de l'auteur et ramener le récit biblique à l'exposé de quelques "thèmes" généraux. La sémiotique elle-même fut tentée d'assimiler les rapports entre le "figuratif" et le "thématique" à ceux du concret et de la valeur plus abstraite qui s'y trouverait investie. "Ainsi, le thème du «sacré» peut être pris en charge par des figures différentes, telles celles du «prêtre», du «sacristain» ou du «bedeau»".¹⁹ Les paraboles s'opposent à cette réduction. Elles articulent deux niveaux de signification décalés, sans correspondance directe entre eux, si bien qu'une quête de sens se poursuit latéralement au récit parabolique, sans que l'identification d'une thématique ne l'arrête.²⁰ Quand elles s'épaulent en "paraboles jumelles" ou qu'elles s'accrochent les unes aux autres en collections, elles ne se laissent pas chapauter par un thème commun qu'elles mettraient différemment en figures.²¹ Elles se relaient sans conclusion didactique, comme une invitation à en inventer d'autres, comme un parcours pour apprendre un mode de discours nécessaire et irremplaçable (Mt 13,51-52).

De même, la Bible dans son ensemble convoie quantité de figures qui s'appellent ou se contredisent, s'accordent ou se bousculent, sans autre mot de la fin qu'une ouverture à ce qui vient (Apocalypse 22,20-21). Le didactisme de l'exégèse comme de la sémiotique risque de les porter à transformer les parcours figuratifs en contenu thématique et à réduire l'articulation des figures à quelque système de valeurs. En cours d'analyse, pour faire le point et ne pas perdre le nord, pour baliser un parcours de sens, en respecter l'orientation, il est utile de relever certaines récurrences de valeurs thématiques, de transcrire en organisation de valeurs l'articulation des figures, à condition de ne pas décoller du sol des parcours figuratifs vers les nuées des idées générales. Le va-et-vient nécessaire entre figure et thème rend sensible leur équilibre instable, condition du mouvement qui propulse la signification tandis que nous sommes tentés de le bloquer par des considérations abstraites. C'est ainsi que l'on tarit la lecture des écrits bibliques en dressant la synthèse de la "théologie" yahviste ou deutéronomiste du Pentateuque, celle de Jérémie ou de chacun des trois Isaïe, celle de Marc ou de Luc. Il n'y aurait qu'à projeter les idées clairement explicitées des uns ou des autres dans les textes pour les y reconnaître sans surprise !

Heureusement des textes résistent comme à plaisir : comment Jésus peut-il être assis sur une ânesse et un ânon à la fois (Matthieu 21,7) ? quelle idée de chercher quelque chose à manger sur un figuier en dehors de la saison des figues (Marc 11,13) ? On pourrait multiplier les exemples de "défiguration" du monde tel qu'il est mis en "figures" dans le texte, ou encore les cas de figures qui tendent à renverser des systèmes de valeurs reconnus (Jésus y excelle dans les évangiles et continue de déconcerter le lecteur), ou encore les textes qui perdent tout intérêt si l'on en ramène le parcours narratif au schéma général de la grammaire narrative. Une extrême attention est requise aux points où notre désir de comprendre et de clarifier achoppe, aux endroits qui suscitent inmanquablement la réaction défensive des lecteurs (le traitement des ouvriers

de la première heure est injuste ! les vierges sages auraient bien pu partager leur provision d'huile avec leurs compagnes !), aux textes qui ne se plient pas à l'ordre qu'on voudrait leur assigner au nom de la logique, de l'argumentation persuasive, de la vraisemblance descriptive, historique ou psychologique. Ces "passages" affichent une propriété fondamentale du discours : les figures arrachées aux "réalités" qu'elles sont censées représenter sont dotées d'une productivité signifiante qui ne peut être décrite d'avance à partir des codes admis. La signification s'en trouve différée. Elle ne relève plus d'un décodage, elle appelle une interprétation. Elle met en question le désir du sujet lisant. Une place est disponible pour un lecteur à un niveau plus fondamental que celle du "lecteur impliqué" par les stratégies persuasives que le discours met en place ou par les possibilités de construire sa vraisemblance ou sa cohérence qu'il offre ou laisse au lecteur. Nous retrouvons ici le problème de l'énonciation.

Figure en sémiotique et en exégèse

La typologie biblique telle qu'en parle la tradition chrétienne profite de cette fécondité des figures mises en discours. Elle reconnaît à l'Ancien Testament une portée "figurative" ou "typologique", qui s'affirme et se déploie dans le Nouveau. Elle établit entre l'héritage de la Bible juive et les écrits chrétiens fondateurs un rapport, une tension de "figure" à "réalité" ou de "promesse" à "accomplissement". Gardons-nous d'assimiler les emplois du terme "figure" en sémiotique et dans le discours chrétien, mais il s'agit bien des deux côtés d'un processus signifiant. Quand on dit que les "réalités" de l'Ancien Testament deviennent des "figures" par rapport aux "réalités" du Nouveau, les "réalités" dont on parle se trouvent signalées et prises en charge dans les Ecritures comme des figures au sens sémiotique du mot. On les reconnaît sans peine, par exemple, dans les représentations offertes de la sortie d'Egypte (de l'Exode à l'Apocalypse de Jean en passant par le deuxième Isaïe, le livre de la Sagesse, la première épître de Paul aux Corinthiens) ou celles du sacrifice d'alliance (en Exode 24 et dans les paroles de Jésus sur le pain et le vin de la dernière Cène). A titre de représentations, elles marquent au niveau du sens manifesté l'affleurement de figures de contenu qui sont mises en travail de sens au niveau des structures immanentes. La distinction entre ces deux niveaux a permis à la sémiotique de la signification de se constituer. Elle est à mettre en parallèle avec la relation que St Augustin exprimait dans une formule célèbre : "Novum Testamentum in Vetere latet, Vetus Testamentum in Novo patet". La "vérité" du Nouveau Testament se voile dans l'Ancien, celle de l'Ancien se manifeste dans le Nouveau.²² La lecture de l'un relance la lecture de l'autre et réciproquement.

Ce va-et-vient entre le manifeste et le latent est éminemment sémiotique et opérateur de signification. L'analyse sémiotique le pratique dans l'analyse de tout texte entre la signification manifestée et son articulation immanente. Il apparaît ainsi que la sortie d'Egypte ne participe pas au même travail de sens dans les divers écrits qui y renvoient. Quant au travail qui s'accomplit entre ces écrits, il relève d'une intertextualité qui appelle elle aussi une analyse à deux niveaux et qui s'élargit aux dimensions de la Bible à la faveur des chaînes figuratives qui sautent par dessus les frontières des écrits particuliers et nouent les deux Testaments. La typologie biblique offre ceci de particulier qu'elle est explicitement reconnue dans certains passages du Nouveau Testament et qu'elle s'inaugure déjà dans l'Ancien.²³ C'est-à-dire que la mémoire du passé s'exerce par relecture des figures en des textes qui les réinvestissent et qui construisent ainsi une nouvelle compétence de lecteur. Cette compétence le maintient en quête de signification par l'attention aux figures et à cette propriété que nous leur avons reconnue, celle de retarder la reconnaissance du sens, de mettre la signification en

veilleuse, comme une pro-messe, qui tient le désir en éveil. Cette compétence de lecture écarte le voyageur pressé et tend à susciter un sujet lecteur qui, revenant sur ses pas, se découvre en terres neuves.

L'"accomplissement" qui révèle "la promesse" ne se livre pas sous forme de message synthétique ou de clarification didactique au terme du parcours des figures. Il s'y trouve manifesté par la naissance d'un enfant, la surprise d'un tombeau ouvert devenu chambre d'écoute pour un rendez-vous ailleurs, par l'engendrement d'autres enfants qui se disent nés de la parole et qui grandissent en faisant du retard de ce qui vient une école d'attention au présent. L'"accomplissement" manifesté de cette manière dans les Ecritures mûrit au cours de leur lecture qui en actualise l'énonciation. Il tend à se réaliser, non plus en représentation dans le texte, mais dans le lecteur.²⁴

4 - L'énonciation, la parole et l'écriture

Écriture et parole

Nous voici ramenés à l'énonciation scripturaire, difficile à définir, impossible à maîtriser. Les grands textes littéraires ne permettent pas d'éluder cette question et la Bible le supporte d'autant moins qu'elle donne lieu à la pratique traditionnelle d'une "lectio divina" qui prétend se mettre à l'écoute de "la Parole de Dieu". Cette façon de parler, propre aux croyants, n'est pas du ressort de la sémiotique. L'exégèse elle-même, dans la mesure où elle se veut rationnelle, adopte une méthodologie qui met l'affirmation de la foi entre parenthèses ou la réserve pour une autre approche, "spirituelle", des Ecritures. Les exégètes croyants ne font pas difficulté d'appliquer les règles de la critique moderne à la Bible. Ils ne changent pas de méthodes quand ils passent des écrits considérés comme "inspirés" aux textes juifs ou chrétiens non retenus dans le Canon des Ecritures et couramment désignés comme "apocryphes" ou "intertestamentaires".²⁵ La différence entre ces écrits concerne l'autorité qui les couvre ou non dans l'usage des croyants, et non la pertinence des procédures d'analyse auxquelles ils peuvent être soumis. De son côté, la sémiotique peut reconnaître dans cet usage croyant un protocole particulier de lecture, une définition de compétence de lecteur qu'elle peut décrire sans avoir à la juger.

L'énonciation

Cependant cette manière d'invoquer une "parole" à propos d'un texte fait problème. La sémiotique s'impose une grande retenue à cet égard. Cela oblige au moins à peser les mots. Le *Dictionnaire* estime que "le concept de parole a cessé aujourd'hui d'être opératoire", que c'est "une sorte de fourre-tout notionnel". Il lui reconnaît toutefois "une force de suggestion... considérable" au point que les linguistes postérieurs à Saussure, qui excluait la parole du champ de la linguistique, en ont récupéré certains aspects en les réinterprétant sous les notions de "procès", de "message", d'"usage", de "performance".²⁶ On pourrait se demander ce qui empêche la parole de devenir un concept opératoire. Mise à la porte des laboratoires, elle en habite les jardins. Elle réapparaît discrètement quand Greimas définit l'énonciation comme "la mise en discours" (en réinterprétant une formule de Benveniste).

Sa recherche a paru prendre du retard en se démarquant des propositions de Benveniste, des théoriciens des actes de langage, de la pragmatique linguistique.²⁷ Il était important de bien distinguer entre les conditions externes de la communication linguistique et l'instance d'énonciation présupposée par le discours énoncé, ne serait-ce

que pour analyser leurs interférences dans la pratique du langage sans confondre ni simplement additionner les systèmes sémiotiques différents qui s'y trouvent en interaction. En fait, cette position théorique exige que l'on interroge le texte lui-même, lu à distance de ses origines, sur le secret d'une énonciation qui ne peut être renvoyée dans le passé, puisqu'elle est à l'oeuvre dans la lecture. Pour ce qui est de la Bible, cela s'impose tout particulièrement. Il faut la lire pour en reconstruire les multiples contextes originels. Et cette reconstitution historique représente un type de lecture productive, qui témoigne d'opérations de réécriture et de production de sens, où donc s'exerce aussi une énonciation immanente, mais autrement que dans le texte biblique. Car les éléments retenus de celui-ci se trouvent pris en charge par d'autres réseaux, par d'autres articulations signifiantes.²⁸

Ces réseaux, ces articulations, dessinent la trace de l'énonciation textuelle. La lecture les actualise, l'analyse discursive cherche à les mettre au jour. Cette analyse a acquis une originalité et une autonomie nouvelles depuis que l'énonciation est définie comme instance de "mise en discours". Le schéma du parcours génératif s'en trouve profondément ébranlé. L'articulation des figures nécessite une instance énonciative que les structures ne peuvent générer et qui échappe forcément à ce qu'elle articule. Au lieu de parler de "conversion" des structures sémio-narratives en organisations discursives de figures d'acteurs, de temps et d'espace, on parle maintenant de "convocation" pour rendre compte du passage des premières, purement virtuelles, aux secondes, et c'est bien une façon d'invoquer quelque chose de la parole. Dès lors, l'analyse ne se conçoit plus comme la traversée d'une couche figurative superficielle pour atteindre par dessous ce qui serait décisif pour la signification. Ce qui est décisif se passe en surface et l'analyse tente de l'élucider en transformant le texte lu en "discours",²⁹ c'est-à-dire en construisant le réseau des relations qui en font un tout de signification, ou encore en articulant les opérations nécessaires pour prendre une décision de lecture et en donner une interprétation globale. Le discours est traité comme le lieu de l'énonciation, dessinant la place vide d'un appel à interpréter. La signification ne ramène plus seulement du côté des représentations du monde ou des habitudes de langage ou d'écriture, des configurations figuratives ou thématiques convoquées, des systèmes de valeurs utilisés et transformés par l'énonciation. Celle-ci place le lecteur sur le versant de la parole.

La subjectivité du discours est alors honorée autrement que par le simple relevé d'indices renvoyant à l'acte passé d'écriture ou à l'intentionnalité rhétorique qui sous-tend le texte à destination d'un lecteur typé. Si l'on met au jour des structures ou dispositifs objectivables, on sait que le discours n'en est pas le résultat, il est plutôt le creuset où s'opère leur transmutation.³⁰ Et cela postule une source du côté d'un sujet. En témoigne même l'intérêt du lecteur pour un auteur en amont du texte. C'est une façon d'extérioriser l'autre qui s'atteste en celui-ci (quand ce n'est pas une façon de l'assimiler à soi, de le ramener au même par volonté de clarifier et d'expliquer le texte). Mais l'altérité à laquelle on s'affronte en lisant n'est pas le simple effet d'une projection de l'imaginaire ou la conséquence de la distance qui nous sépare de l'auteur. L'autre du texte habite le langage et ouvre le texte à une parole autre.³¹

La Parole dans les Ecritures

Ce genre de réflexion commence à interroger l'exégèse sur la pertinence de ses références à la parole. Elle s'exprime souvent de façon imprécise en disant qu'un texte "parle", que St Paul "parle" en ses épîtres. La théologie protestante a rappelé le

tranchant de la Parole, interpellation de la Loi pour l'Ancien Testament, Evangile ou annonce heureuse pour le Nouveau. Elle a réagi contre un didactisme exploitant les idées bibliques au détriment de l'écoute et de l'éveil d'une liberté. A-t-elle réussi à faire le lien entre l'écoute et la lecture, entre l'interpellation d'une Parole transcendante et l'interprétation lente, patiente d'une écriture multiforme ? Les post-bultmaniens ont compris la nécessité de réconcilier le "kérygme" (comme disent les exégètes pour désigner le message proclamé et fondateur de la foi chrétienne à son origine), qui était parole adressée, appel à la conversion, proposition de nouvelle existence, avec la nécessité de raconter au passé et sur le mode impersonnel la vie, l'action et la passion de Jésus. Cela concerne l'articulation de deux modes de discours, pas encore l'articulation délicate entre parole et écriture. D'autre part, on problématise le rapport entre l'oral et l'écrit, que ce soit pour critiquer la manière dont on a cherché l'origine des écrits bibliques et évangéliques dans une tradition orale antérieure sans penser à la transformation qui s'opère par le passage à l'écriture³², ou pour distinguer deux herméneutiques spécifiques, celle de l'oralité et celle de l'écriture, qui se conjuguent dans les évangiles ou ailleurs encore.³³ Mais on ne peut identifier parole et oralité, pas plus que parole et voix, ou parole et discours, qu'il soit oral ou écrit. Il y a tant de manières de discourir pour ne rien dire ! Nous retrouvons ici la distinction nécessaire entre : -- énonciation extérieure, acte d'un locuteur ou d'un auteur écrivant, -- énonciation débrayée dans un énoncé et manifestée par la figure d'un acteur ou par des marqueurs de point de vue ou d'évaluation qui renvoient à un énonciateur présupposé, -- et énonciation immanente dont l'énoncé oral ou écrit témoigne par l'articulation signifiante qui fait trace d'appel en attente d'accueil par un sujet de parole.

Ces distinctions pourraient profiter à la réflexion théologico-exégétique sur l'écoute de "la Parole de Dieu" dans les Ecritures. Comme on a tendance à ramener l'énonciation à la relation du texte à l'auteur, on a interprété la "Parole de Dieu" comme la relation de la Bible à son Auteur divin. Et "l'inspiration divine" était définie comme une assistance qui donne autorité au sens voulu par l'auteur humain sans rien changer au travail humain d'écriture de ce dernier. On pensait avoir trouvé une position d'équilibre entre les exigences de la raison ("le sens littéral" et l'intention de l'auteur à établir par les méthodes critiques) et les propositions de la foi. Le sens littéral permettrait donc au croyant de rejoindre l'intention et l'enseignement de l'Auteur divin. Deux niveaux de lecture sont distingués et le passage du premier au second est réservé à la décision du croyant. Cette dichotomie entre foi et raison apparaît maintenant bien simpliste. Dans toute lecture, même "profane", un croire est en question, en quête, un sujet d'énonciation est en acte et interpréter un texte, c'est croire.³⁴ Et cette conception d'une "inspiration" figée en un "sens littéral" intentionnel et ramenée à une stratégie d'enseignement et de persuasion conduit à un didactisme qui réduit la Bible aux idées de ses écrivains, stérilise sa force "poétique" (au sens où elle "fait" parler et écrire, devenir "poète") et ignore sa puissance d'éveil du désir, source de l'écoute.

5 - La lecture, apprentissage de l'écoute

Comment la lecture incline-t-elle du côté de l'écoute ? Hors lecture, il n'y a qu'un objet textuel. Il ne devient texte signifiant que s'il est lu. Il ne suffit pas qu'il soit déchiffré, avec les compétences particulières exigées par sa langue, sa forme littéraire et ses codes culturels. Il doit être mis en acte d'énonciation par un sujet-lecteur qui le devient en lisant. Chaque écrit affirme sa particularité et le fait advenir lecteur de ce texte-ci, en l'obligeant à chercher, non seulement dans les dictionnaires et les encyclopédies, mais d'abord en lui-même et dans son affrontement au texte, le type de

compétence auquel celui-ci fait appel. Et même s'il n'explore pas l'ensemble des possibilités signifiantes offertes, même s'il n'assume pas les affirmations du texte et les valeurs qui les sous-tendent et si, sollicité en sa liberté, il se retient, ce lecteur en devenir, du fait qu'il lit, construit un discours, est engagé dans une opération énonciative. Il est révélé à lui-même comme sujet déjà marqué par la parole et à nouveau touché en ce point de suture ou de cicatrice mal fermée entre corps, désir et parole.³⁵

Le travail d'articulation des figures et d'interprétation d'un texte, parce qu'il demande du temps, permet d'expérimenter en quelque sorte cet avènement du sujet énonciataire. Et, comme celle de la parole, c'est une expérience d'altérité. L'énonciataire est renvoyé à un poste corrélatif d'énonciateur, qu'il éprouve comme une capacité immanente au texte d'incitation et de résistance à la lecture, comme un parcours de surprises et déceptions, de perte de ce qu'on voulait et croyait pouvoir lire, d'ouverture vers de l'inattendu. L'acte d'écriture connaît une épreuve analogue, dans l'affrontement aux facilités et aux pièges, aux limites et aux obscurités du langage pour que le discours soit habité par cette force potentielle d'énonciation que l'auteur teste constamment en lisant ce qu'il écrit. Ni l'auteur ni le lecteur ne font ce qu'ils veulent du discours et avec lui. L'un et l'autre actualisent, quoique différemment, la bipolarité de l'énonciation qui tient en éveil en eux le sujet de parole et d'écoute. Cette expérience, cette épreuve, appelle une réflexion renouvelée sur la modalité de l'écriture qui convertit le silence du texte en bénéfice pour la parole, et sur la manière dont une tradition de lecture use de la Bible comme d'une chambre d'écoute d'une parole autre, de la parole de l'Autre.

La lecture trouve ici ses lettres de noblesse. Celle des grandes oeuvres littéraires, par ce qui la provoque et par les oeuvres qu'elle engendre, témoigne d'autre chose que d'une intentionalité mesurable par la critique. Et la littérature biblique, qui donne lieu à réflexion incessante sur les rapports impossibles à figer entre la "lettre et l'esprit", pourrait bien être l'un des lieux d'écriture privilégiés où la lecture entretient son secret, en deçà et au-delà de toute technique d'exploration et d'exploitation du sens.

NOTES

1. La déconstruction derridienne, qui inspire des biblistes américains, relance le débat sur "les limites de l'interprétation". Cf. sous ce titre l'ouvrage du sémioticien de "l'oeuvre ouverte", U. Eco (Paris, Grasset, 1992 ; original italien, 1990 ; cf déjà *Lector in fabula*, Milan, Bompiani, 1979, p. 59-60 sur la distinction entre utilisation et interprétation d'un texte).

2 . Cf. J. Geninasca, "Du texte au discours littéraire et à son sujet", *Nouveaux Actes Sémiotiques* 10-11, 1990, p. 9-34 (et in L. Milot et F. Roy [dir.], *La littérarité*, Québec, Presses de l'Université Laval, 1991), notamment p.14-15 sur la vocation heuristique de la sémiotique en direction des virtualités d'un objet textuel et les types de compétence de lecture avec lesquelles elles sont compatibles. Un texte ne se prête pas forcément au type de lecture auquel on le soumet.

3. A.J. Greimas, dans Groupe d'Entrevernes, *Signes et paraboles*, Paris, Seuil, 1977, p. 228. Sur la lecture et l'interprétation en exégèse et en sémiotique, cf. J. Delorme, art. "Sémiotique", in *Dictionnaire de la Bible. Supplément XII / 67*, Paris, Letouzey, 1992, (col. 281-333), col. 314-317.

4. Cf. J. Calloud, "Pour une analyse sémiotique de la Genèse 1 à 3", dans *La création dans l'Orient ancien*, Coll. «Lectio divina» n° 127, Paris, Cerf, 1987, p. 483-513.

5. Rappelons le tapage provoqué par une fiction de J. Steimann ("Entretien de Pascal et du Père Richard Simon", *Vie intellectuelle*, mars 1949, repris en *Richard Simon et les origines de l'exégèse biblique*, Bruges-Paris, Desclée, 1960, p. 423-431) et les répliques de P. Claudel, L. Massignon, J. Daniélou (en *Dieu vivant*, 14, 1949, p. 73-94). Cf. P.-M. Beaude, "Exégèse contemporaine et sens de la Bible", in *Naissance de la méthode critique*, Paris, Cerf, 1992, p. 245-253.

6. *L'écriture dans la Tradition*, Paris, Aubier, 1966, p. 38-39. Ce livre reprend des éléments importants des grands ouvrages de l'auteur : *Histoire et esprit*, 1950, et *Exégèse médiévale. Les quatre sens de l'écriture*, 1959-1964. La sentence de Grégoire le Grand constitue le fil d'une réflexion sur le développement de l'herméneutique ancienne et moderne de P.C. Bori, *L'interprétation infinie* (traduction F. Vial), Paris, Cerf, 1991 (original italien, 1987 ; l'affirmation : "L'interprétation de l'Écriture Sainte est infinie", remonte à Jean Scot). Sur le et les sens de l'Écriture depuis les Pères de l'Église à nos jours, cf. les articles groupés sous "Sens de l'Écriture" dans *Dictionnaire de la Bible. Supplément*, XII / 67, col. 425 à XII / 68, col. 519. Le renouveau d'intérêt pour le sens spirituel et typologique de la Bible doit beaucoup aux travaux de P. Beauchamp (*Le récit, la lettre et le corps*, Paris, Cerf, 1982 ; *L'un et l'autre Testament, II : Accomplir les Écritures*, Paris, Seuil, 1990). Le centenaire de la Faculté de Théologie de l'Institut de Paris et celui de l'École Biblique de Jérusalem ont donné lieu à des colloques sur le développement de l'exégèse critique et la question du sens, cf. les travaux publiés en *Les cent ans de la Faculté de Théologie*, Paris, Beauchesne, 1992, et en *Naissance de la méthode critique* (cité note 5), (problèmes actuels de l'exégèse, p. 159-220 du premier ouvrage et p. 157-266 du second.)

7. Sur les recherches récentes d'inspiration littéraire, narratologique, "reader-critic", pragmatique et leurs applications bibliques, cf. J. Delorme, art. "Sémiotique" (cf. note 3), col. 286 et 308-313. Pour le débat en exégèse entre ancienne et nouvelle "critique littéraire", cf. C. Focant (éd.), *The Synoptic Gospels. Source Criticism and the New Literary Criticism*, Leuven, University Press-Peeters, 1993.

8. Les premiers travaux de Paul Ricoeur n'ont pas été très bien accueillis par des biblistes qui ne se reconnaissaient pas dans sa manière de traiter les textes. Ce n'est pas sans résistance que put être organisé le fameux congrès de Chantilly en 1969, ouvert et conclu par Ricoeur et dont les travaux ont été publiés sous le titre *Exégèse et herméneutique* (Paris, Seuil, 1971). Ce congrès marqua la rencontre durable entre ces deux disciplines et avec "l'analyse structurale" (une journée lui fut consacrée, avec intervention de R. Barthes), bientôt dénommée "sémiotique".

9. C'est sur le conseil de Ricoeur que le P. X. Léon-Dufour a demandé à Greimas d'intervenir avec des membres de son séminaire dans un colloque qui réunissait une trentaine de biblistes à Versailles en septembre 1968 pour préparer le congrès de Chantilly. Parce que, selon Ricoeur, il n'y a pas de transparence du sujet à lui-même ni de compréhension de soi qui ne soit médiatisée par le langage, par des

signes, des textes, l'herméneutique ne peut se passer de la sémiotique et met en dialectique l'explication et la compréhension, cf. notamment "Qu'est-ce qu'un texte ? Expliquer et comprendre " (1970), repris en *Du texte à l'action. Essais herméneutiques II*, Paris, Seuil, 1986, p. 137-159. Sur sémiotique et herméneutique, cf. I. Almeida, *L'opérativité des récits-paraboles. Sémiotique narrative et textuelle. Herméneutique du discours religieux*, Louvain- Paris, Peeters-Cerf, 1978, p. 104-107 et 3^e Partie, et "Sémiotique et interprétation", *Documents de travail et pré-publications*, Université d'Urbino, n° 153-154, 1986.

10. Dans ses entretiens à France-Culture, il parlait de l'impossibilité de faire un dictionnaire des notions sémiotiques sinon par petits bouts et pour marquer les trous autour desquels il faut travailler.

11. A.J. Greimas et J. Courtés, *Sémiotique. Dictionnaire raisonné de la théorie du langage I*, (Hachette, Paris, 1979), art. "Signification", p. 353. H. Parret appelle "signifiance" "le sens en tant qu'articulable par sa saisie transpositive" (in M. Arrivé - J.C. Coquet, *Sémiotique en jeu. A partir et autour de l'oeuvre d'A.J. Greimas*, Amsterdam-Paris, Benjamins-Hadès, 1987, p. 28). Pour le débat Peirce / Derrida ou sémosis illimitée / déconstruction, cf. U. Eco, *Les limites de l'interprétation* (cf. note 1), p. 39-48, 369-384. Comparer F. Rastier, *Sémantique interprétative*, Paris, 1987 (chap. VIII).

12. Cf. F. Rastier, *Sens et textualité*, Paris, Hachette, 1989, p. 13-20 ("Sur l'objectivité du sens").

13. La lettre n'est pas le sens littéral. "Dès lors qu'on fait intervenir le sens, on préfère à la lettre son équivalence, puisque donner le sens d'un texte c'est se refuser à le répéter, puisqu'expliquer un texte est dire autre chose que lui. Voilà que le sens littéral est lui-même allégorique, à prendre à la lettre l'étymologie de ce mot : dire autre chose" (P. Beauchamp, *Le récit, la lettre* (cf. note 6), p. 61.

14. Pour un éclairage à partir d'une anthropologie lacanienne, cf. R. Sublon, *La lettre ou l'esprit. Une lecture psychanalytique de la théologie*, Paris, Cerf, 1993. Comparer P. Beauchamp, "Accomplir les Ecritures. Un chemin de théologie", *Revue Biblique* 99, 1992, p. 132-162 (p. 138-142 : la parole et le corps).

15. Dès 1967, le séminaire de Greimas s'est doté d'un atelier d'analyse biblique, où les paraboles se sont vite imposées (cf. le recueil d'études publié par C. Chabrol et L. Marin, *Le récit évangélique*, Paris, Aubier-Cerf etc., 1974). Et le dernier texte écrit par Greimas quelques semaines avant sa disparition est consacré à "La parabole : une forme de vie", in *Le temps de la lecture. Exégèse biblique et sémiotique* (Recueil d'hommages pour Jean Delorme), Coll. «Lectio divina» n° 155, Paris, Cerf, 1993, p. 381-387.

16. "Le savoir et le croire : un seul univers cognitif", *Du sens II*, Paris, Seuil, 1983, p. 128-133.

17. Cf. *Parole-Figure-Parabole. Autour du discours parabolique* (J. Delorme dir.), Presses Universitaires de Lyon, 1987.

18. Cf. "Narrativité et théologie dans les récits de la Passion" (Actes du 10^e Colloque de recherches en théologie et sciences religieuses), *Recherches de Sciences Religieuses* 73, 1985, n° 1 et 2.

19. Greimas-Courtés, *Dictionnaire I*, art. "Figuratif".

20. Cf. les précisions de Greimas sur "Les paraboles au regard de la sémiotique", en *Parole-Figure* (cf. note 17), p. 385-392 (spécialement 386-388).

21. Cf. B. Gelas, "La parabole comme texte", in J. Delorme (dir.) *Les paraboles évangéliques. Perspectives nouvelles*, Coll. «Lectio divina» n° 135, Paris, Cerf, 1989, p. 109-122 (p. 115 : la multiplication des paraboles multiplie les figurations "disant au lecteur l'inadéquation de toute figuration").

22. Jean Calloud vient d'établir de façon lumineuse le parallèle entre la sémiotique de la signification et de la figurativité (avec la distinction de la manifestation et de l'immanence) et la typologie biblique des rapports entre les deux Testaments ("Le texte à lire", in *Le temps de la lecture* (cf. note 15), p. 31-63).

23. Cf. notamment dans les épîtres de St Paul : Romains 5,14 (Adam, "type" du Christ) ; 1 Corinthiens 10,6 ; Galates 4,24 ; et dans l'ensemble du Nouveau Testament les formules d'"accomplissement" des Ecritures (celles-ci étant les Ecritures juives).

24. J. Calloud, art. cit. (cf. note 22), p. 62. Cf. F. Martin sur l'accomplissement des Ecritures dans l'évangile de Matthieu ("Sortir du livre", *Sémiotique et Bible* 54, juin 1989, p. 1-18) : l'écriture s'accomplit dans un sujet interprétant, qu'elle appelle et dont elle marque la place "dans le creux de ses enchaînements discursifs" (p. 9). Voir 2 Corinthiens 3,15-16.

25. Cf. *La Bible. Ecrits intertestamentaires* (La Pléiade), Paris, Gallimard, 1987.

26. Art. "Parole", p. 279-280. Pas d'article équivalent dans le *Dictionnaire* tome 2.

27. En définissant l'énonciation comme la mise en oeuvre de la "langue" par le "discours" et comme acte d'un sujet parlant, Benveniste n'identifiait pas ce sujet à l'auteur. En appliquant la théorie des actes du langage à la Bible et au langage de la foi, J.P. Sonnet (*La parole consacrée*, Louvain-la-Neuve, Cabay, 1934) cherche à reconnaître les phénomènes illocutoires "non à partir de l'intentionnalité qui les a engendrés, mais à partir des signes dans lesquels ils se réalisent" (p. 26) et met en valeur l'acte de lire dans la perspective d'une pragmatique du texte qui attire le lecteur dans un parcours au terme duquel il peut réenoncer en son nom ce qui s'énonce dans le texte (cf. du même, "Le Sinaï dans l'événement de sa lecture. La dimension pragmatique d'Ex. 19-24", *Nouvelle Revue Théologique*, 111, 1989, p. 321-344). Il faudrait analyser ce rapport entre "énonciation" et "réenonciation".

27. Comme en témoignent les études qui s'attachent à diverses lectures attestées d'un texte. Ainsi, avec le souci de les situer chacune en son contexte historique et par rapport à une lecture originelle, P. Grelot, *Les poèmes du Serviteur : De la lecture critique à l'herméneutique*, coll. «Lectio divina» n° 103, Paris, Cerf, 1981,

et "Relectures juives et chrétiennes d'Isaïe 61", in *Le temps de la lecture* (cf. note 15) p. 235-246. Voir aussi A.-M. Pelletier, *Lecture du Cantique des cantiques. De l'énigme du sens aux figures du lecteur*, Coll. «Analecta Biblica» n° 121, Rome, 1989 ; A. Chevillard-Maubuisson et A. Marchadour, "Caïn et Abel. Lecture et relectures", in *Le temps de la lecture*, p. 267-288. Le phénomène, qu'A. Gelin a le premier désigné comme "relecture", s'observe déjà à l'intérieur de l'Ancien Testament (cf. avec références J. Briend in *Les cent ans* [cf. note 6] p. 176-178). La "lecture historique" censée originelle est elle aussi une "relecture" qui transforme et fait signifier à sa manière le texte source.

29. Cf. J. Geninasca, "Sémiotique", in M. Delcroix et F. Hallyn (dir.), *Introduction aux études littéraires. Méthodes du texte*, Gembloux, Duculot, 1987, p. 49.

30. L'image du creuset, préférée à celle du parcours, est de Cl. Zilberberg, cf. "Analyse discursive et énonciation", *Sémiotique et Bible*, 69, 1993, p. 3-36.

31. Sur l'altérité textuelle, cf. les remarques de J. Calloud et de B. Gelas dans leurs contributions à *Le temps de la lecture* (cf. note 15), respectivement p. 61-62 et p. 89-90. 95-96.

32. Cf. E. Güttgemanns, *Offene Fragen zur Formgeschichte des Evangeliums*, München, Kaiser Verlag, 1971

33. Cf. W. Kelber, *The Oral and the Written Gospel*, Philadelphia, Fortress Press, 1983 (trad. fr. par J. Prignaud, *Tradition orale et Ecriture*, Coll. «Lectio divina» n° 145, Paris, Cerf, 1991) pour une herméneutique de l'oralité et de l'interaction de la parole orale et de l'écriture qui la déconstruit et la transforme, à partir des recherches de W.J. Ong (qui signe l'avant-propos) sur les formes de la pensée orale dans les cultures sans écriture et dans celles où l'écriture ne l'a pas encore supplantée. Cf. aussi D. Dormeyer, *Das Neue Testament in der Rahmen der Antiken Literaturgeschichte*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1993 (p. 31-39 : oralité et écriture dans la prose antique et la littérature biblique ; différences entre les textes de genre oral et ceux du Nouveau Testament de genre écrit). Le rapport oralité/écriture marque toutes les étapes de la formation de la Bible, dès les premiers livres de l'Ancien Testament, jusqu'à Jésus qui le cite et interprète et qui fonde une tradition orale dont témoigne l'écriture du Nouveau Testament et que cette écriture alimente, loin de l'invalider, dans une tradition de foi riche en écritures. Pas de voix originelle dont nous aurions l'écho direct, la médiation du discours oral et/ou écrit est obligée, en témoignage d'une Parole absente : il faut "démystifier une Parole de Dieu dont la parole vive des premiers témoins serait l'écho direct" (C. Geffré, "De l'herméneutique des textes à l'herméneutique biblique", in *Naissance de la méthode critique* [cf. note 6], p.281). Ce devrait être une raison pour chercher dans la Bible davantage que la proposition d'un "monde du texte" (selon une expression de P. Ricoeur), à accueillir qui serait offert comme "un «être nouveau» par rapport à mon expérience du monde, de l'histoire et de moi-même" (Geffré, p. 279). L'écriture lue offre les traces d'une parole dont elle atteste le don tout en signant sa disparition et le lecteur peut se disposer à l'entendre à nouveau en lui-même quand

il s'affronte à la lettre du texte (cf. L. Panier, *La naissance di fils de Dieu*, Coll. «Cogitation fidei», Paris, Cerf, 1991, p. 83-90).

34. Cf. J. Geninasca, "Du texte..." (art. cité note 2), p. 14. 22-24.

35. Parole et écriture/lecture : cf. L. Panier, ouvrage cité (cf. note 33), p. 110-118 (mise en discours et articulation du sujet), p. 337-360 ("l'incarnation de la parole") ; J. Delorme, *Au risque de la parole. Lire les évangiles*, Paris, Seuil, 1991 ; J. Calloud, article cité (cf. note 22), p. 55-56.

36. Les connivences de la linguistique saussurienne et de la sémiotique avec une anthropologie de type sociologique sont bien connues, le langage s'imposant comme une institution sociale. La sémiotique de l'énonciation fait apparaître des complicités avec une anthropologie de type psychanalytique, qui s'intéresse aux structures du sujet parlant. Cf. L. Panier, ouvrage cité (cf. note 33), p. 314-322 ; P. Beauchamp, "Accomplir les Ecritures" (cf. note 14), p. 142-146. On peut rapprocher entre autres la théorie greimassienne du débrayage radical postulé par la mise en discours ("une schizie créatrice", par laquelle un "non-je, non-ici, non-maintenant" se disjoint du sujet de l'énonciation et se projette dans l'énoncé, *Dictionnaire I*, p. 79) de la théorie lacanienne du sujet clivé et de la perte irrémédiable qui préside à l'émergence du sujet parlant.