

LA SÉMIOLOGIE LITTÉRAIRE INTERROGÉE PAR LA BIBLE

Jean DELORME

*En 1998, la revue américaine **Semeia** proposait dans son n°81 de faire le point sur les études bibliques inspirées par les sciences du langage et de la signification. Jean DELORME (CADIR) participait à ce numéro spécial. Sémiotique & Bible a publié cette contribution, en français, dans les n° 102 et 103 (Juin-septembre 2001)*

Vingt ans après... Il est difficile d'évoquer le passé quand on a 20 ans et que l'avenir est encore à faire! Les intérêts et les démarches de l'analyse sémiotique appliquée à la Bible ont beaucoup évolué depuis trente ans et la recherche continue en se diversifiant. Je ne puis en parler qu'à partir de l'expérience poursuivie au Centre pour l'Analyse du Discours Religieux (CADIR, Université Catholique de Lyon), en collaboration avec le Séminaire d'A.J. Greimas (Ecole Pratique des Hautes Etudes en Sciences Sociales) et en lien avec des groupes de recherche comme ceux de l'Université Vanderbilt à Nashville, de Semex (Sémiotique et Exégèse) des Pays-Bas, d'ASTER (Atelier de Sémiotique du Texte Religieux) au Canada, en lien aussi avec des groupes divers de lecture biblique en France.

Le CADIR a reçu officiellement son nom en automne 1975 en même temps qu'il lançait la revue *Sémiotique et Bible*. Ce fut moins une fondation que le résultat d'une longue gestation. Les débuts remontent à 1968 (première rencontre à Versailles entre biblistes francophones et A.J. Greimas et les membres de son atelier biblique, parmi lesquels M. de Certeau, J.P. Chabrol, J. Courtés, L. Marin, F. Rastier). En 1969, le congrès de l'Association française pour l'étude de la Bible (A.C.F.E.B.) fournit un public élargi à R. Barthes (Léon-Dufour éd.). Du côté des biblistes, le besoin se faisait sentir d'une réflexion fondamentale sur les pratiques de l'exégèse, qui paraissaient en retard par rapport au développement de la linguistique générale, des études littéraires et de "l'analyse structurale du récit" (c'était le titre de *Communications* 6, cf. Barthes 1966). Des biblistes sensibilisés aux recherches nouvelles et dispersés à travers la France se donnèrent rendez-vous au sein de l'Association ASTRUC (Analyse Structurale, en hommage à Astruc, bibliste du 16^e siècle), fondée par P. Geoltrain en 1970. Des groupes se constituèrent à Paris, Strasbourg, Lille, Lyon. Ils se réunirent chaque semestre pour confronter leurs travaux jusqu'en 1977.

Le groupe de Lyon devint une équipe de recherche au sein de la Faculté de Théologie en 1971 sous la responsabilité de J. Delorme et de J. Calloud. Il connut son épiphanie en 1974 en organisant un colloque international qui réunit durant trois semaines à Annecy des biblistes venus de Nashville (six professeurs et gradués avec D. Patte et Gary Philipps), de Rome (R. Lack) et du Canada (O. Genest), de Hollande et de Suisse (C. Galland), et bien sûr de Paris (J. Escande, C. Turiot), avec la participation du Professeur J. Geninasca. En effet, parmi les recherches que l'on réunissait alors sous l'étiquette d'analyse structurale", celles de Greimas nous avaient paru les plus stimulantes pour l'étude de la Bible à cause de son intérêt pour la sémantique, et peut-être aussi à cause de sa difficulté. On ne pouvait appliquer immédiatement les modèles théoriques qu'il proposait et qui résistaient au désir d'apprendre vite! Il devait plus tard associer le CADIR à une unité de recherche du CNRS (Centre National de la Recherche Scientifique).

I. DEVELOPPEMENTS D'UNE RECHERCHE

En 20 ou 30 ans, la sémiotique a tellement changé que ceux qui l'ont vu naître ne la reconnaissent plus.¹ Parallèlement aux travaux de Greimas et de son Séminaire, la recherche du CADIR a beaucoup évolué. Les études littéraires témoignent suffisamment de la complexité des textes pour qu'on ne s'étonne pas si la sémiotique elle-même a dû les envisager successivement sous des points de vue divers et partiels. L'intérêt s'est nettement déplacé des systèmes signifiants vers la singularité des textes, ou encore des problèmes généraux vers les pratiques signifiantes, à commencer par celle que toute étude littéraire implique, la pratique de la lecture. Et nous sommes devenus de plus en plus conscients de la difficulté de rendre compte des opérations que nous faisons en lisant. C'est une manière de confirmer que "la sémiotique, avant d'être une méthode, est un état d'esprit, une éthique qui formule l'exigence de rigueur envers soi-même et envers les autres" (Greimas 1977: 227).²

En schématisant, on peut distinguer deux périodes, dans les années 70 et à partir des années 80.

1. Débuts et premiers fruits

1.1. Les années 70 furent les années d'apprentissage et des premiers fruits (cf. Delorme-Geoltrain). L'intérêt se portait principalement sur le récit, qui abonde dans la Bible. C'est la forme la plus répandue du discours humain dans toutes les cultures, la plus facile aussi à reconnaître comme unité construite selon des règles qui ne sont pas seulement celles de la phrase ou des liaisons entre phrases. Les schémas d'organisation narrative élaborés par Greimas connaissaient

¹ Pour une présentation de la sémiotique greimassienne (précurseurs, héritages, développements situation par rapport à Pierce et à d'autres problématiques et méthodes d'analyse) et des rapports entre elle et l'étude de la Bible, cf. Delorme 1992. Cf. aussi Thériault 1993. Présentation de l'œuvre de Greimas en Coquet 1985. Pour la comparaison avec Pierce, cf. Delorme 1992: 284, 312; Almeida 1978: 1^{re} partie; E; van Wolde.

² Greimas ajoutait que ces qualités expliquaient le "mariage de raison" contracté entre la sémiotique et l'étude de la Bible.

alors un certain succès. On les utilisait pour explorer des récits courts. On identifiait les programmes narratifs et les anti-programmes, les trois épreuves (qualifiante, principale, glorifiante) ou les quatre grandes phases (acquisition du vouloir, du pouvoir, performance principale, sanction), les rôles des actants, l'inversion des contenus entre le début et la fin... On s'aperçut rapidement que ces modèles ne sont pas faits pour donner la clé des récits. Ils simulent des fonctionnements signifiants et deviennent des instruments de découverte à condition de servir à questionner le texte et plus encore à se laisser questionner par lui. Et quoiqu'on l'oublie facilement, ils ne sont pertinents qu'au niveau d'une grammaire générale de la narrativité et les textes, même narratifs, ne se réduisent pas à cette dimension (cf. le débat sur les modèles de Greimas entre D. Patte et J.D. Crossan in Crossan ed.; les remarques critiques de Chatman: 115 reprenant celles de Barthes risquent d'entretenir la confusion entre les niveaux où se situent les notions de personnage, d'acteur et d'actant, cf. Greimas 1983: 49-66 sur "Les actants, les acteurs et les figures").

On sait que Greimas distinguait plusieurs niveaux d'organisation du discours: - a) articulation élémentaire des catégories sémantiques de base selon la logique du "carré sémiotique" (structures profondes); - b) articulation des contenus sous forme d'actants et de fonctions anthropomorphes (structures narratives); - c) articulation proprement discursive d'acteurs (ou de grandeurs sémantiques comme la liberté, la science...) mis en parcours figuratifs dans le temps et l'espace (structures discursives). Cette représentation théorique obligeait à ne pas majorer la portée des modèles narratifs. Il ne fallait négliger ni la manifestation concrète de l'histoire racontée (le niveau figuratif des personnages, de l'intrigue, des lieux, des moments), ni l'investissement sémantique travaillé en profondeur sous les différences, les relations et oppositions entre les représentations données à la surface du texte. Les premiers travaux publiés de sémioticiens non biblistes (membres de l'atelier biblique du Séminaire de Greimas) sur des récits évangéliques montrent bien que l'identification des actants et des fonctions n'est qu'une étape dans une recherche soucieuse de l'articulation globale du sens dans un texte donné (Marin 1971; Chabrol-Marin 1971 et 1974). Et la première publication par un bibliste d'un exposé pédagogique d'une théorie et d'une méthode d'analyse d'un récit évangélique (Calloud 1973) ne manquait pas de présenter, avec les structures narratives, la structuration des contenus sémantiques sous-jacents aux personnages, aux lieux et aux grands signifiants de la parole et du corps (voir aussi Galland 1974; Escande; Geoltrain). C'était la manière de faire de notre groupe avec des textes comme Ap, qui n'est pas un récit, mais où la narrativité (syntaxe des opérations et transformations) ne peut être analysée sans examen des représentations figuratives des personnages (Calloud-Delorme-Duplantier), ou encore avec des récits où la narrativité ne suffit pas à rendre compte des virtualités de sens qui donnent lieu à des interprétations divergentes à cause de l'intrication de plusieurs champs figuratifs et sémantiques (Calloud-Delorme-Combet).

Notre pratique de l'analyse s'organisa donc assez vite autour de la distinction des deux composantes narrative et discursive. Il paraissait commode de commencer par l'analyse narrative qui permet de se donner une première vision d'ensemble de l'enchaînement des situations et transformations racontées. L'analyse discursive venait ensuite (au moins dans nos exposés, car le travail passe constamment d'une dimension à l'autre) pour s'appliquer aux qualifications et transformations des personnages, aux particularités et changements qui affectent l'espace et le temps, avec le souci de saisir les différences et oppositions thématiques qui s'y manifestent. Pour faire le point en cours d'analyse et pour en exhiber les résultats de façon synthétique, on prenait le risque de les mettre en "carré". Cette démarche était celle du CADIR dans les études publiées sous le nom de Groupe d'Entrevernes (1977). On peut la comparer avec celle de D. Patte (1976a, b, 1978) qui distinguait les structures de surface et les structures profondes et parmi celles-ci les structures narratives (suivant Greimas) et les structures mythiques (selon le modèle de Levi-Strauss appliqué aux contenus figuratifs et profonds). O.Genest (1978) s'inspirait plutôt de Barthes

1966 en distinguant les niveaux des fonctions, des actions et de la narration dans le récit de la Passion. Pour faire écart avec ses habitudes, le CADIR sollicita souvent le concours de J. Geninasca dont l'intérêt pour le "discours" et pour l'analyse des acteurs et des parcours figuratifs nous stimulait en nous convaincant des progrès qui restaient à faire (Geninasca 1977 à comparer avec les autres études en Groupe d'Entrevernes 1977).

1.2. Rétrospectivement, il semble que les travaux réalisés à cette époque ne sont pas à la hauteur des ambitions théoriques. Cependant il faut reconnaître que des outils se sont mis au point pour des analyses plus fines. On a réfléchi sur les enjeux sémantiques liés aux manières de découper les textes en séquences, d'extraire une unité discursive d'un livre pour l'étudier à part ou inversement d'intégrer une petite unité dans un ensemble plus vaste (Delorme 1979). La définition des niveaux narratif et discursif permet de dépasser la distinction empirique entre "récit" et "discours". Le récit ne se réduit pas à la narrativité, les discours non narratifs n'échappent pas à la syntaxe narrative des transformations, et les récits et les discours présentent des parcours figuratifs dont l'articulation doit être soigneusement analysée. Les notions de "personnage" (*character*) et d'intrigue" (*plot*) jouent sur les deux niveaux et doivent être déconstruites. Des comparaisons peuvent s'établir entre des textes de formes littéraires différentes: des valeurs comme l'amour, la liberté peuvent être mis en parcours figuratifs comme des personnages et un discours scientifique peut exposer les transformations d'un savoir avec un art de l'intrigue qui n'a rien à envier au roman (Greimas 1976; Greimas-Landowski éd. 1979).

Un progrès décisif a été accompli quand on a distingué deux niveaux de transformations dans le récit. Celles qui s'accomplissent par des actions extérieures (*dimension pragmatique*) sont ordinairement accompagnées par d'autres qui concernent le savoir que les acteurs ont ou n'ont pas sur ce qui se passe, sur ce qu'ils sont et ce qu'ils font (*dimension cognitive*). Les transformations cognitives se manifestent surtout quand il s'agit d'amener un acteur à entreprendre une action et quand au terme de l'action celle-ci est évaluée ou sanctionnée par des louanges ou des reproches. Mais ces fonctions narratives peuvent donner lieu à des formes discursives autonomes qui n'ont rien d'un récit, comme un discours de persuasion, un discours d'apologie, ou de blâme. La sémiotique rencontre sur ce terrain la rhétorique, mais avec des outils qui obligent à serrer de plus près les données des textes. Car il a fallu préciser les modalités du savoir informatif et interprétatif, de la persuasion, de la véridiction et du croire et celles du nécessaire et du contingent, de l'être et du paraître, du vrai et du faux... (Calloud 1978; Delorme 82; Greimas 1983: 67-134; Geninasca 1983; Patte 1983a, b). Ces modalités se retrouvent dans les textes les plus divers et permettent de les comparer.

Avec ces acquis et malgré les critiques accusant l'analyse structurale de mettre des structures anonymes à la place du sujet, une sémiotique du sujet et de l'intersubjectivité était en train de se constituer (Coquet 1984 et 1986). Comment un sujet s'instaure-t-il et se réalise-t-il par rapport à d'autres? comment passe-t-il du devoir ou du savoir au vouloir, du savoir au pouvoir? comment ses qualifications changent-elles au cours d'un dialogue? Le dialogue et la communication ne sont pas un simple échange de mots, mais une action réciproque de sujets qui, doués de compétences différentes, se transforment mutuellement. Des conflits d'interprétation peuvent les opposer entre eux et le texte qui les rapporte fait lui-même œuvre d'interprétation et de mise en question de l'échelle des valeurs.

1.3. Il est remarquable qu'au cours de toute cette période, les paraboles sont apparues comme des lieux privilégiés de l'analyse et de la réflexion (Chabrol-Marin 1974: 93-192; Funk ed. 1974: spécialement Via: 234-235; Crossan ed. 1974: spécialement les articles de Via, Crossan, Patte et les débats entre eux; Patte 1976: 71-178; Stiker-Escande-Maréchal-Darrault). Il ne suffisait

pas de leur appliquer les outils de la grammaire narrative. Comme récits de fiction métaphorique enchâssés dans un grand récit, elles donnent lieu à confrontation entre sémiotique et herméneutique et se révèlent comme de puissants opérateurs sémantiques, comme par exemple les deux paraboles du semeur et des vigneron meurtriers qui établissent et font apparaître les isotopies sous-jacentes à l'ensemble de Mc (Almeida 1978). Dans ces récits à deux niveaux, les transformations des acteurs et des valeurs sémantiques, les opérations d'interprétation qui s'y accomplissent et celles qui sont laissées à l'auditeur prennent le pas sur l'anecdote. Il s'imposait de les confronter à des textes comme des récits de miracles et de comparer le travail d'interprétation qu'ils opèrent différemment dans le récit évangélique d'ensemble (Groupe d'Entrevernes 1977: chap. V). Comme signe d'élargissement des perspectives, signalons encore l'intérêt qui commence à se manifester pour le genre épistolaire (*Sémiotique et Bible* 1978, n° 11: 7-25 sur Phm; Calloud 1980; Calloud--Genuyt 1982) et l'exploration des pratiques éminemment bibliques comme le commentaire et la citation (Panier 1978 et 1984; Almeida 1979).

1.4. Vers la fin des années 70, il semblait que la sémiotique greimassienne avait acquis ses traits distinctifs et pouvait être présentée dans son ensemble. Le fameux dictionnaire de sémiotique faisait le point des recherches théoriques et devenait le manuel de référence (Greimas--Courtés 1979). Et pour conduire une analyse de texte biblique ou non, le Groupe d'Entrevernes (1979) proposait une sorte de guide pédagogique issu de la pratique du CADIR, qui devait connaître des traductions multiples et une large diffusion.

2. *Le tournant des années 80*

2.1. On a pu croire que le "dictionnaire" présentait un corps de concepts bien élaborés et interdéfinis et on parle à son propos de "théorie standard". On a moins remarqué qu'il est parsemé de problèmes posés et laissés ouverts.³ De même, on parlait d'une "école de Paris" (Coquet éd. 1982). Mais le second tome du dictionnaire donnera bientôt l'impression d'un certain éclatement d'intérêts divergents (Greimas-Courtés 1986). En effet, les années 80 marquent des mutations importantes. La visée sémiotique était suffisamment établie pour s'ouvrir à des interrogations nouvelles. Il ne suffisait plus de distinguer l'être et le faire, les énoncés d'état et les énoncés d'action. Il fallait compter avec les multiples figures du devenir dans les textes, avec l'aspectualisation du temps et de l'espace selon le ponctuel ou le continu, l'accompli ou l'inaccompli (comparer les articles "Aspectualisation" et "Continu" en Greimas-Courtés 1979 et 1986; Greimas 1987c). La distinction du pragmatique et du cognitif se révélait trop sommaire, il fallait étudier les modes d'inscription des passions et des émotions dans le discours, cerner les figures de l'étonnement et de la colère, de l'amour, de la jalousie et de la haine. La théorie devait faire place aux attirances et répulsions qui précèdent souvent, sous-tendent ou contestent les valorisations positives ou négatives exprimées et les systèmes de valeurs (Geninasca 1983; Greimas--Fontanille). Plus profondément, nous touchons là aux rapports, en grande partie inconscients, entre le langage et le corps, et à la condition déchirée d'un sujet parlant affronté à l'impossible à dire.

³ Dans un entretien radiophonique, Greimas parlait à ce propos de l'impossibilité de faire une théorie du langage sinon par petits bouts et en marquant les trous qui réclament réflexion et provoquent à penser. Le second tome (Greimas-Courtés : 1986) prend la forme d'un répertoire de questions débattues

Ces avancées et ces nouvelles interrogations sont le signe d'un déplacement d'intérêt passant de l'exploration privilégiée des structures abstraites à celle de la "surface" des textes, c'est-à-dire des représentations offertes des hommes, des choses, du monde tels qu'ils sont mis en discours. C'est la dimension "figurative" des textes, leur face tournée vers ce dont ils parlent et qui reste nécessairement hors d'eux-mêmes et du langage. Cette dimension n'a jamais été totalement oubliée, pour la simple raison que les structures profondes et narratives ne peuvent être repérées autrement que par l'observation de ce qui s'en manifeste à la surface. Mais cette observation risque toujours d'être trop rapide, dans la hâte d'en extraire quelques oppositions majeures et de construire un modèle structural jugé capable d'organiser en profondeur tout le texte. La résistance de la surface a provoqué la réflexion sur la figurativité et ses capacités signifiantes.

Désormais, il était impossible de continuer à renvoyer à plus tard une question décisive, longtemps laissée pendante, celle de l'énonciation. Il n'y a pas de discours sans sujet pour le construire et l'articuler, donc pas d'analyse discursive sans interrogation sur le sujet d'énonciation. Il est relativement facile d'analyser comment les textes représentent et mettent en scène des échanges parlés ou des discours adressés à un auditoire (par exemple les paraboles de Jésus, les discours d'Ac). Mais comment atteindre l'instance qui fait tenir l'ensemble du texte qui rapporte ces échanges et ces discours? Un grand pas fut franchi quand Greimas définit l'énonciation par "la mise en discours". Tout texte doit être abordé comme un discours énoncé, mais l'attitude à son égard change selon qu'il est considéré de façon purement objective dans son énoncé ou qu'il est envisagé à partir de sa mise en discours. L'analyse le déconstruit pour en reconnaître la construction et les articulations, autrement dit pour remonter de l'énoncé aux opérations discursives qu'il atteste et qui impliquent un sujet parlant. En disant cela, nous ne revenons pas aux considérations sur l'auteur et les circonstances de la production du texte. Car celui-ci s'en détache et se laisse lire à grande distance temporelle et culturelle de ses origines. C'est bien le signe qu'il a tout ce qu'il faut pour que les opérations qui articulent et font signifier entre eux tous ses éléments demeurent disponibles en lui et sont prêtes à se mettre en acte par la lecture.

2.2. Dans ce tournant de la réflexion sémiotique, la pression de la Bible et de certains textes poétiques étudiés avec des experts de la littérature a été déterminante pour le CADIR. Nous ne pouvions plus commencer par l'analyse narrative. Même dans le cas d'un récit, l'examen des figures d'actions, d'acteurs et de leurs relations obligeait souvent à contredire un schéma de syntaxe narrative appliqué trop rapidement au texte. Il apparaissait par exemple qu'en des récits grossièrement dénommés "récits de guérison", la guérison ne représente pas la transformation principale et qu'elle change de valeur à cause de sa place dans l'ensemble des figures du texte (Delorme 1985b et Panier 1985). Il fallait donner de plus en plus d'attention au niveau discursif, c'est-à-dire concrètement aux parcours figuratifs, qu'il s'agisse de personnages comme dans les récits ou de valeurs apparemment plus abstraites comme dans les épîtres la lumière et la vérité, la Loi et l'Évangile, la justice et la paix. Les trois niveaux d'organisation distingués par Greimas gardaient leur vertu d'avertissement contre la confusion mais ne risquaient plus d'être pris comme un programme de déroulement de l'analyse. Et il importait peu d'imaginer la signification comme un processus de complexification croissante à partir de catégories sémantiques simples comme si le sens résultait en surface d'une suite de conversions en passant d'un niveau à l'autre. Il fallait tout reprendre à partir de l'énonciation qui met en œuvre de façon singulière les ressources de la langue, les matériaux de la mémoire consciente et inconsciente des discours d'un milieu et d'une culture, et les structures impliquées par les usages discursifs individuels et collectifs. Une suggestion de J. Calloud devait empêcher d'oublier, tout au long de l'analyse d'un texte, que le discours noue en triade le monde auquel il renvoie, le langage qu'il met en œuvre et le sujet humain sans lequel il n'y aurait pas de discours (Delorme 1988c). Le discours fait appel à l'expérience que nous avons du monde extérieur, de la vie, des autres et de soi, puisque nous en

parlons. Mais il n'en serait pas parlé si nous n'avions pas l'expérience du langage et de la parole. Et surtout, il y a là parole d'homme et dans ce qui est dit du monde par sa mise en discours, quelque chose de l'homme cherche à se dire.

Nous étions donc confrontés à la question de la parole, qui n'a cessé de se poser au cours de cette évolution, mais qui fut longtemps refoulée. Des bibliistes ne pouvait pas éviter cette question en travaillant sur un Livre où Dieu est représenté comme un être parlant et qu'une tradition millénaire lit comme "la Parole de Dieu". La sémiotique n'a pas à en juger, pas plus que l'exégèse rationnelle. Mais les modalités de l'énonciation biblique devaient être scrutées. En mettant en scène de multiples manières la prise de parole et l'écoute, la Bible construit des dispositifs énonciatifs variés à partir desquels il est possible de chercher comment quelque chose de la parole peut advenir par l'écriture et la lecture (Delorme 1993). Des textes du NT s'exprimant sur leur propre écriture tendent à en faire un lieu de naissance d'un enfant de la parole (Panier 1993). Et le problème de l'inspiration des Ecritures peut être abordé sous un jour nouveau à partir du traitement des figures en des textes comme 2 Pr et le récit de la Transfiguration (Martin 1996). L'entourage lyonnais du CADIR et le compagnonnage de poéticiens, de psychanalystes et de philosophes a fait que la pratique sémiotique s'est trouvée dérangée ou plutôt stimulée par la réflexion sur les structures humaines de la relation à l'autre et du sujet désirant et parlant (Cusin; Gelas).

II. OPTIONS ET ORIENTATIONS DE LA RECHERCHE

Ce rapide survol de la recherche laisse apparaître les options et les orientations prises autour de quelques questions fondamentales qui sont plus anciennes que la sémiotique et qu'elle peut s'honorer d'ouvrir à nouveau. Par exemple: qu'est-ce que le discours et la signification? pourquoi et comment les grands textes se font-ils lire et relire? qu'en est-il de la parole quand elle semble disparaître dans le silence de l'écriture? Tant que la Bible sera lue, ces questions ne risquent pas de ne pas se poser.

1. *Le texte, le discours et le sens*

1.1. *Du texte au discours*

Greimas s'est intéressé au récit dans la perspective d'une sémantique du discours. Contrairement aux apparences, la signification ne repose pas sur le sens des mots qu'il suffirait d'apprendre à mettre en phrases, mais les mots gardent la mémoire de leurs emplois dans les discours d'une société. Les lexiques viennent ensuite et classent ces emplois.⁴ Le processus de la signification et ses règles sont donc à élucider à l'échelle du discours et de son organisation. C'est ce que les modèles d'organisation narrative élaborés par Greimas montraient à partir du récit qui se présente manifestement comme une organisation sémantique de plus grande échelle que les phrases qui le composent.

⁴ La plupart des définitions des mots (surtout des verbes) dans les dictionnaires se présentent comme des condensés de séquences discursives dans lesquelles on pourrait les déployer (e.g. "coudre", "voyage", "automobile"...)

Mais qu'est-ce que le *discours* ? Ce terme n'est pas pris ici au sens courant où l'on parle du "discours politique" ou "religieux", ou d'un exposé oratoire, ou encore du "discours" différencié du "récit".⁵ Le discours est défini comme "*un tout de signification*" (Greimas-Courtés 1979: 102; Geninasca 1987a: 48s), ou en d'autres termes comme un ensemble articulé et orienté qui appelle une compréhension globale. Il faut distinguer *texte et discours*. Matériellement, un texte est un objet parmi d'autres, placé sur les rayons d'une bibliothèque ou sur un bureau entre une pipe et un cendrier. Il n'existe comme *texte*, c'est-à-dire comme objet signifiant, que s'il est lu (ou, dans le cas d'un texte oral, s'il est prononcé et entendu, mais à cause de la Bible nous privilégions ici les problèmes de l'écrit). Lire, c'est faire que la lettre du texte devienne une unité globale de signification, i.e. un *discours*. Le discours n'est pas manifesté en tant que tel. Seule est visible "la lettre" inscrite sur la page, comme le sommet d'un iceberg (la comparaison est de Greimas) dont la masse cachée serait le discours.

La lettre provoque le travail du lecteur pour "comprendre", autrement dit pour saisir-ensemble le texte comme discours. Il ne suffit pas d'en identifier les éléments (les mots, les phrases), il faut reconnaître les relations qui les font signifier les uns par rapport aux autres dans l'ensemble du texte. L'écrivain lit ce qu'il écrit pour constituer son discours. Et le lecteur, s'il veut lire ce texte et non simplement s'en servir ou lui en substituer un autre, doit lui faire des propositions d'articulation globale et les déconstruire pour en valider ou invalider les articulations d'après les possibilités offertes par la lettre. L'analyse sémiotique se donne des moyens pour expliciter les opérations qui permettent de *construire le texte en discours*.

1.2. Des signes à la signification

On parle couramment du "sens" d'un mot ou d'une phrase, mais aussi du "sens" (de la direction) d'une route ou de la circulation. Dans le premier cas, il s'agit d'un sens établi, en quelque sorte fixé, statique; dans le second, c'est un processus dynamique, orienté. "Signification" se présente d'abord comme une action ou un processus dynamique par lequel du sens est effectué ou saisi. Mais on peut parler aussi d'une "signification" de façon statique comme "un sens" résultant de ce processus. Mais quand il s'agit d'un texte littéraire, il est difficile d'en préciser le sens ou la signification comme si on pouvait le ou la fixer. Tenter de le faire, c'est marquer un arrêt de la lecture, mais non du processus de la signification. Car d'une part, ce sens pourrait être exprimé de différentes façons plus ou moins équivalentes. Et d'autre part, le texte demeure disponible pour d'autres actes de lecture, i.e. pour d'autres mises en œuvre de la signification.

Le dynamisme de la signification est intuitivement perçu quand, pour faire comprendre une phrase, on la transpose dans une autre ou encore quand on la traduit dans une autre langue. On éprouve alors un moment d'incertitude ou de suspension du sens: la signification ne cesse pas, au

⁵ Benveniste (242s) distingue entre le *discours*, qui emploie largement les divers temps verbaux et toutes les formes personnelles des verbes ("je, tu, il"), et le *récit historique*, où l'aoriste et la 3^e personne prédominent. Comparer Weinrich (1964) : le temps du discours s'organise autour du moment où l'on parle, celui de l'histoire autour du temps de l'action racontée. Chatman distingue dans le récit "Story" ("what?", ce qui est raconté) et "Discourse" ("how?", comment cela est raconté). On pourrait distinguer dans le récit une face objectivante ou "référentielle" (l'histoire racontée comme elle est racontée) et une face subjective, celle de l'acte de narration ou d'énonciation discursive et du sujet que cela implique. Tout récit saisi comme unité signifiante est un discours, qui se distingue par un mode d'enchaînement des transformations par causalité ou motivation

contraire elle s'intensifie comme si elle se ramassait sur elle-même pour prendre un nouvel élan. C'est ce qui faisait dire à Greimas que le sens, c'est la traduction du sens.

Cette *conception transitive du sens* s'impose pour une sémantique du discours et convient tout à fait à l'étude des textes littéraires et de la Bible. Il est difficile de rendre compte de la signification d'un poème ou d'un livre entier. Les sens reçus des mots, les significations localisées et partielles d'une expression ou d'un paragraphe sont transformés par le dynamisme du discours qui les oriente à sa manière. Pensons à ce qu'un Paul fait avec un vocabulaire qu'il n'a pas créé, comme celui de la *dikaiosinē* ou de l'*eleuthería*. Tout en gardant la trace de leurs emplois ailleurs sous peine de n'être pas reconnus, les mots sont pris en charge par des contextes qui les ouvrent à des possibilités nouvelles. Le discours ne les additionne pas, il les décompose plutôt pour en extraire ce qui convient à la signification globale, comme la meule écrase le grain pour en tirer la farine pour le pain. Tout se passe comme si le discours travaillait en deçà des mots pour en dégager ce qui l'intéresse et former des unités signifiantes nouvelles à partir du contexte.⁶ Le fait littéraire oblige à déconstruire la notion de signe telle que F. de Saussure la définissait par la correspondance d'un signifiant sensible et d'un signifié mental. Cette définition peut à la rigueur suffire pour les mots tels qu'ils sont recensés dans les dictionnaires. A ce niveau, ils sont des signes constitués, auxquels des sens convenus sont attachés. Mais le discours leur fait subir un traitement qui peut les transformer. Et les textes littéraires leur font produire des significations inédites qui ne se trouvent dans aucun lexique.

La sémiotique littéraire ne peut donc se contenter d'une sémiologie qui chercherait à identifier les signes d'une culture pour les classer, en établir les champs lexicaux et sémantiques, en préciser les fonctionnements et les codes. Car le discours travaille à une signification globale qui s'oriente en déconstruisant les signes reçus. Dans cette perspective, le signifié n'est pas attaché au signifiant, mais il lui manque et le texte littéraire élargit la séparation entre eux. La signification est différée et n'est pas épuisée quand la lecture s'arrête. Elle se met en quelque sorte en veilleuse jusqu'à la prochaine lecture. Les textes forts se reconnaissent à la résistance qu'ils opposent aux interprétations dans lesquelles on voudrait les enfermer. Ils entretiennent une quête qui demeure insatisfaite quand on ferme le livre. Le lecteur est poussé dans la direction ouverte par le texte et provoqué à parler ou écrire à son tour. La Bible en est la preuve avec ses lectures, ses traductions et ses commentaires toujours recommencés.

1.3. La signification orientée et la lecture

Sans aboutir à "un sens" qui se voudrait définitif, cette ouverture de la signification ne légitime pas n'importe quelle interprétation. La transformation sémantique qui s'opère par le discours est orientée, comme l'indique dans un récit le parcours des personnages ou dans un exposé didactique l'avancée de l'argumentation. Cette orientation est assurée par les *isotopies* du discours. Ce ne sont pas des "idées" qui courent le long du texte, mais plutôt des lignes de force sur lesquelles les valeurs sémantiques dégagées par la déconstruction des signes constitués se

⁶ La sémiotique du discours a été rendue possible par la déconstruction du signe opérée par le linguiste danois Hjelmslev, dont Greimas s'est inspiré. Hjelmslev a substitué à la distinction du signifiant et du signifié celle de l'*expression* et du *contenu*, conçus comme deux plans distincts d'organisation d'éléments plus simples que les mots pour le contenu et que les sons pour l'expression. Greimas a retenu le terme de *sèmes* pour désigner les unités élémentaires de contenu (ou traits distinctifs du signifié) et de *sémème* pour les unités complexes composées de sèmes attachés à un mot (sèmes nucléaires) et de sèmes provenant du contexte. Le discours transforme des *sémèmes* et en produit de nouveaux par contextualisation. La récurrence de valeurs sémantiques disséminées tout au long du discours produit ce que Greimas appelle les *isotopies*.

donnent rendez-vous pour constituer une certaine armature du sens, comparable à la portée musicale qui permet de reconnaître la tonalité, les harmoniques et les modulations d'une composition. Cette armature n'est pas la formulation d'un message qu'il n'y aurait qu'à recueillir. Elle maintient l'orientation de la signification en empêchant la fuite du sens dans tous les azimuts.

L'orientation du discours, c'est son *intentionnalité*. Il ne s'agit pas d'abord d'une intention d'auteur (qui n'est pas exclue mais doit être confrontée avec l'orientation du texte). En parlant de l'intention de l'œuvre, que l'on distingue de celles de l'auteur et du lecteur et que l'on reconnaît à des stratégies en direction du lecteur visé, des études de textes risquent d'en rester à l'idée d'une communication intentionnelle. Mais les capacités signifiantes des figures d'un texte et le travail de la signification peuvent échapper à la conscience. Nous préférons parler d'intentionnalité ou de tension (en latin *in-tendere*, "tendre vers") entre l'état virtuel du discours représenté par le texte-objet et son actualisation par la lecture. Cette actualisation peut donner lieu à des lectures variées mais pas arbitrairement, si du moins on cherche à respecter "les règles du jeu censées garantir la présence effective du texte et permettre au lecteur non de s'y refléter, mais de le réinventer" (Greimas 1977: 228). Cette présence du texte se fait sentir quand il résiste au vouloir et au pouvoir lire du lecteur, dans cette interaction originale en quoi consiste la lecture. On ne confondra pas intentionnalité (dynamique) et sens unique (statique), ni pluralité des actes de lecture (ils peuvent être innombrables), pluralité du sens (plusieurs interprétations peuvent cohabiter "dans le sens" du texte) et polysémie (ou polyvalence des expressions linguistiques et des figures que le discours peut chercher à réduire ou à exploiter).

2. *La figurativité du discours*

Les textes se distinguent par la façon particulière dont ils mettent en scène le monde, l'homme, l'espace, le temps. Parce qu'ils renvoient à des choses, des êtres, des comportements dont nous avons l'expérience ou qui appartiennent au savoir commun d'une culture, nous risquons de ne pas y prêter attention, comme si le langage était transparent et se faisait oublier entre nous et la "réalité". Ou bien il arrive que nous les traitons comme des "images" ou des moyens d'exprimer des idées ou une thématique censée plus importante. Or il s'agit de la capacité que le discours a de convoquer ce qui lui est extérieur pour le faire entrer dans le processus de la signification. Les représentations qu'il en offre deviennent des *figures discursives* de contenu. La notion de "figure" ne correspond pas au "sens figuré" d'un mot ou d'une expression détourné de son "sens propre", ni aux "figures" (ou "tropes") recensées par la rhétorique. En première approximation, on pourrait appliquer aux discours la distinction que l'on fait entre la peinture "figurative" et la peinture "abstraite". Mais en rigueur de termes, il n'y a pas de tableaux sans référence à l'expérience sensible de l'espace, ne serait-ce que par les lignes et les couleurs, et il n'y a pas de discours abstrait au point de couper toute relation au monde extérieur et au corps. Les philosophes eux-mêmes réfléchissent sur la vie et recourent à des métaphores tirées de la perception sensorielle. Inversement, les tableaux "figuratifs" ne peuvent être confondus avec ce qu'ils représentent : le jeu des formes et des couleurs transforme la scène la plus banale en objet de contemplation esthétique. De même, le discours le plus "référentiel" (e.g. un livre de géographie) ne reproduit pas le monde tel qu'il est, mais il lui confère un mode "discursif" d'existence, ordonné et sensé, qu'il n'a pas dans le monde naturel.

Le discours ne peut se passer d'ancrage dans le monde (physique et psychologique), mais il s'en détache pour en construire un autre, intérieur au texte (e.g. la Galilée de Mc) et présentant deux faces. L'une est tournée vers le dehors (face *référentielle* ou représentative), elle permet de reconnaître de quoi ou à partir de quoi on parle. L'autre est tournée vers le discours lui-

même et vers l'opération qui s'y accomplit par le fait qu'on parle. Et de même qu'un tableau s'impose comme tableau par la forme des lignes et des couleurs, de même le discours existe par la forme qui rapporte les uns aux autres tous ses éléments et les fait signifier tels qu'ils sont articulés dans le texte et non tels qu'ils existent dans la "réalité".

2. 1. Le figuratif et le thématique

On s'est intéressé à la dimension figurative en vue du contenu thématique qu'elle permet de construire. On n'a pas toujours évité le risque de ramener le figuratif et le thématique au signifiant et au signifié de la définition saussurienne du signe comme si les représentations du monde recouvraient des investissements thématiques plus généraux, plus abstraits. On reconnaît e.g. le thème de l'évasion aussi bien sous la figure d'un départ pour un pays lointain (évasion spatiale) que sous celle d'une rêverie sur le passé (évasion temporelle); ou encore le thème du culte sous les figures du prêtre, du lévite et du sacristain. Cela correspond trop à des habitudes prises de dégager d'un texte des "thèmes" ou des "idées maîtresses" (ou un "message", une "théologie") à partir de "mots-clefs" ou d'insistances particulières. Il y a là une conception didactique, cognitiviste de la signification, qui limite la portée du "figuratif". On retomberait dans une sémiotique des signes qui classerait les parcours figuratifs sous des catégories plus abstraites comme on classe les plantes selon le genre et l'espèce, ou les "motifs" folkloriques sous des rubriques générales. Mais les figures n'existent pas comme telles dans la nature ou dans les dictionnaires, mais seulement dans le travail du discours.

Le niveau thématique est celui où le lecteur est amené à se placer quand il tente d'avancer vers une hypothèse de lecture globale d'un texte en se demandant : où en suis-je? de quoi s'agit-il? Il n'est jamais facile de le dire à coup sûr. On peut faire appel à des codes suggérés par la connaissance que nous avons du monde représenté ou de la culture d'une société, e.g. au code socio-religieux qui fonde la différence entre un prêtre, un lévite et un samaritain. Mais dans le texte ces personnages sont mis en présence d'un inconnu à demi-mort et leurs comportements (i.e. leurs parcours figuratifs) les définissent tout autrement que selon les codes reçus. Le thématique ne se développe pas comme une idée à travers ses illustrations, il court parallèlement aux figures et provoque sur l'orientation du texte des hypothèses qu'il faut vérifier en revenant au figuratif. Et les figures peuvent interférer, se rejoindre et s'opposer de telles manières qu'elles suggèrent plus que ce qu'on pourrait leur faire exprimer en clair, car elles ont le pouvoir d'atteindre le lecteur plus profondément qu'au niveau de son savoir conscient.

2. 2. La figure, le monde et le sujet

Les figures touchent en effet aux rapports complexes que l'homme entretient avec le monde et le temps, avec la société et les autres, avec lui-même et son corps. Ces rapports structurent l'être humain et les figures n'en sont pas le simple reflet. Elles traduisent un rapport au réel qui pousse à parler tout en résistant au langage. Car les mots ne sont pas les choses et cette séparation fonde à la fois la possibilité de parler d'elles et l'impossibilité pour le langage de coïncider avec elles. Il faut en dire autant du rapport de l'homme avec lui-même.

Les figures, par leur côté référentiel, renvoient au monde de l'expérience humaine extérieure et intérieure, parfois jusqu'à produire ce que Barthes appelait un "effet de réel" et Pierce une "icône". Mais elles ne le reproduisent pas. Elles le configurent en monde interne au texte (e.g. les rapports entre lieux habités, déserts, mer et montagne en Mc) qui ne saurait être pris pour le monde "réel". La sémiotique n'est pas compétente pour dire dans quelle mesure cette représentation est exacte ou non, mais pour mettre sur le chemin de ce qui se dit à travers les figures. Heureusement, le monde représenté (e.g. dans les paraboles du maître et des serviteurs, ou

Jésus assis sur l'âne et l'ânon en Mt 21,7) témoigne de schématisations et de déformations qui détournent l'attention du lecteur de l'anecdote vers autre chose. De même, sous des manières de raconter qui déçoivent l'historien, c'est un rapport à la fois nécessaire et difficile à saisir au temps et au devenir qui est en cause. Et quand il s'agit de ce qui se passe en l'homme, les textes n'offrent pas un simple écho de ses émotions, attraites ou aversions, car le langage se heurte là au ressenti corporel, à l'indistinct, au continu vital: comment en parler avec des mots qui le parcellisent, qui l'extériorisent et ne ressentent rien? Les figures atteignent en nous les stigmates de notre affrontement au réel. Elles deviennent des signifiants en perte de signifié qui retentissent sur les signifiants que l'expérience a déjà inscrits dans notre mémoire et notre corps.

Au rapport entre le figuratif et le thématique, qui se situe au niveau du savoir d'un lecteur attentif, il faut adjoindre (et même substituer) un rapport entre ce qu'on appellera *le figuratif et le figural* (Geninasca 1985: 210-213; Martin 1996: 140-150). Nous entendons par là que la figure perd tout ou partie de sa portée de représentation d'une réalité extérieure au texte pour se concentrer sur le sujet humain qui parle ou auquel il est parlé. Nous en verrons des exemples dans la Bible. Ce dont il est parlé et qui appartient au monde extérieur au langage s'inscrit comme figure dans le discours, en utilisant les ressources du langage mais dans ses limites, car les mots ne peuvent se mettre à la place des êtres et des choses et celui qui parle ne peut se mettre dans les mots. Le discours réussit à dépouiller le figuratif de ce qui pourrait le faire prendre pour la réalité évoquée et à le mettre comme figural en rapport avec un sujet de la parole (Panier 1993; Calloud 1993). L'eau à boire du puits de Jacob perd peu à peu toute la consistance d'une eau "réelle" pour devenir le truchement d'une parole adressée à écoute malgré tout ce qui sépare un juif et une samaritaine (Calloud--Genuyt 1989: 81-90). Le corps de Jésus "métamorphosé" sur la montagne échappe aux limites du visible ordinaire puis disparaît sous l'ombre de la nuée pour que l'appel à écoute s'y fasse entendre (Martin 1996: 155-159 et 173-175). La place du sujet convoqué n'est pas évidente. Elle peut prendre figure de personnage dans le texte, mais au niveau de son écriture cette place n'en demeure pas moins ouverte du côté des lecteurs éventuels. Elle s'indique par la manière dont les figures et les parcours figuratifs sont rapportés les uns aux autres et aménagent une sorte de point de vue à partir duquel il est possible de les nouer entre eux, un peu comme une peinture propose au regard l'angle sous lequel elle se donne à contempler. La figurativité du discours est inséparable de l'énonciation qu'elle atteste.

2. 3. Figures de l'objet et du sujet dans la Bible

2. 3. 1. La Bible serait-elle encore lue si elle était l'œuvre d'une pensée soucieuse de s'exprimer en concepts clairement définis? C'est par le foisonnement de la figurativité qu'elle ne cesse de mettre ses lecteurs en travail de sens. Les modèles d'analyse et d'interprétation par lesquels il faut passer pour l'étudier laissent toujours des restes pour susciter d'autres études. Prenons par exemple la question du sujet qui se pose constamment si on veut lire avec attention: qui fait quoi? qui est qui? comment l'identité d'un sujet se précise et se transforme au cours d'un texte? La question a été formulée d'abord à partir de la grammaire narrative sous la forme suivante: quel objet pour quel sujet?⁷ En effet les récits mettent souvent en scène un personnage en quête de quelque bien qui lui manque ou qu'il a perdu et qui représente pour lui une valeur qui le rend désirable (Greimas 1983: 19-48 sur "les objets de valeur"). Dans cette perspective, le sujet est

⁷ Parmi les six actants du schéma greimassien, il apparut très vite que l'adjuvant et l'opposant se ramènent à des aspects du pouvoir du sujet ou de l'anti-sujet. La relation sujet-objet devenait prioritaire et se diversifiait selon qu'il s'agit de l'état ou du faire du sujet. La relation destinataire-destinateur prenait de l'importance surtout pour l'instauration et pour la sanction du sujet.

défini par la valeur de l'objet. Mais cette valeur peut être soumise à des appréciations diverses, spontanées ou réfléchies, selon les personnages et les moments de l'action. Des débats peuvent s'élever à ce propos et passer par la parole, de telle sorte que la relation sujet-objet dépend des rapports qui se nouent entre des sujets et dont la mise en figures doit être soigneusement observée. C'est ainsi qu'en des textes bibliques qui semblent orientés vers l'acquisition ou la réception d'un bien, la qualité des relations intersubjectives prennent plus d'importance que l'objet désiré. Celui-ci, quand il est obtenu, change de valeur. Une guérison, par exemple, ne vient pas simplement réaliser un désir, elle atteste la transformation des sujets au cours de leur rencontre et la vérité des paroles échangées entre eux (e.g. Mc 5, 25-34; 10, 46-52).

Ces exemples montrent aussi que l'émergence d'un sujet nouveau dans une rencontre à deux peut impliquer un tiers. La place du tiers peut être explicitement prévue, comme lorsque Jésus envoie le lépreux au prêtre après guérison (Mc 1, 40-45) ou avant (Lc 17, 12-19). Il y a là une manière de rompre une relation duelle où le désir de chacun ferait écho au désir de l'autre: Jésus veut que le désir de l'autre s'accomplisse, mais celui-ci veut-il ce que Jésus veut? L'envoi au tiers en est l'épreuve et celle-ci peut échouer, comme lorsque le lépreux guéri ne réalise pas la consigne de Jésus (Mc 1, 43-44) et c'est finalement Jésus qui n'a plus le pouvoir de faire ce qu'il avait projeté (comparer les v. 38 et 45; cf. Delorme 1991: 27-32). La place du tiers absent s'indique de diverses manières, e.g. par la parole: "Ta foi t'a sauvé". Ce n'est pas une déclaration générale sur le pouvoir de la foi, cela ne peut être dit qu'au terme d'un dialogue où chacun des deux partenaires se situe en vérité par rapport à l'autre. Alors que l'un cherche en l'autre un pouvoir qu'il lui attribue, celui-ci, Jésus, s'en désapproprie et le met au compte de la "foi" du premier. La puissance paradoxale de la "foi" qu'il reconnaît chez un être sans pouvoir renvoie au Tiers qui n'est pas représenté dans le récit mais qui est impliqué aussi bien du côté de l'infirmes par l'immensité de son désir que du côté de Jésus par la parole qu'il prononce. Et en Mc 5, 29 et 30, les deux événements simultanés qui arrivent à la femme et à Jésus marquent déjà l'intervention du Tiers absent (Delorme 1991: 69-71, 74-77). La foi dont il est parlé ici (v. 34) correspond à une ouverture telle que la relation à deux s'inscrit dans une relation à trois.⁸

2. 3. 2. Dans la constitution du sujet, l'objet désiré et communiqué perd donc de son importance au profit de l'approche des sujets entre eux, de leur dialogue, de leurs accords ou désaccords. Il arrive même que l'objet disparaisse au profit de ce qui naît de la parole donnée et accueillie. C'est ainsi que l'eau à boire qui fait se rencontrer Jésus et la samaritaine disparaît du récit quand l'échange s'est établi en vérité à propos du mari manquant et la femme finit par oublier sa cruche au puits. Une autre incomplétude s'est révélée au cours de l'entretien et il n'y a pas d'objet identifiable pour la combler. Souvent des biens sont désirés et manqués, promis et non obtenus ou au contraire trouvés sans avoir été recherchés. Comme beaucoup de déplacements et de voyages dans la Bible (Calloud 1985-1986), la quête passe par l'échec et s'oriente autrement, parce

⁸ Remarquons que cette structure ternaire correspond à celle des trois "personnes" (je / tu / il) dans la conjugaison des verbes au niveau de la phrase. Une anthropologie s'indique dans ce fait linguistique: la relation par laquelle un "Je" et un "Tu" se structurent l'un par rapport à l'autre fait référence à un "Il" qui empêche la confusion entre eux par effet de miroir, chacun pouvant chercher sa propre image dans l'autre. D'autre part, le fait de poser une assertion assumée par un "Je" implique une auto-affirmation du sujet: dire "Je", c'est dire "Je suis Je" face à un "Tu" invité à s'affirmer comme "Je". Cette auto-affirmation est présupposée par tout énoncé comme: "J'ai / Je suis ceci ou cela", i.e. antérieurement à toute forme d'attribution d'un objet ou d'une valeur à un sujet. La sémiotique du sujet ne peut ignorer cette structure linguistique de base où l'objet se trouve relativisé par rapport à la parole échangée entre sujets.

qu'un désir d'une autre qualité a pu naître grâce à une perte nécessaire. Il ne s'agit plus de réparer une déficience, mais de révéler une insuffisance d'un autre ordre, de faire entendre un appel à être autrement qui dépasse l'avoir d'un bien ou l'acquisition d'une valeur. Cet appel se creuse dans une rencontre où les images que chacun peut se faire de soi et de l'autre tombent. L'autre dérange et chacun peut être porté soit à l'éviter ou l'exclure, soit à le ramener à quelque ressemblance avec lui. Le reconnaître en ce qu'il a d'irréductible au même ou au semblable suppose que dans la relation une place est ménagée pour l'Autre en tant qu'autre, qui attire et effraie à la fois. Il faudrait reconsidérer de ce point de vue le "secret messianique" en Mc.

Mais la sémiotique peut-elle parler de la place de l'Autre dans les textes? N'est-ce pas plutôt le langage de la théologie? Non, car il s'agit de marquer une place dans la structure d'une relation de sujet à sujet telle qu'elle est figurée dans les textes. La place de l'Autre n'est pas forcément celle du Dieu dont la Bible offre des représentations multiples, qui relèvent de figures et de rôles divers. Il en est de même, au niveau actantiel, pour le rôle des destinataires. Ce concept a été soupçonné d'être idéologique ou d'inspiration théologique. Il est vrai que le Dieu biblique se trouve souvent au principe d'une action à entreprendre ou au terme quand il s'agit de l'évaluer, et tel est bien le rôle de destinataire. Mais ce rôle a d'abord été élaboré à partir de textes censés représenter un univers de valeurs clos, où toute perte doit être compensée et tout manquement réparé, sous la garde d'une puissance maîtresse des choix des sujets et de leur sanction. Mais s'il arrive que des textes bibliques ou certains de leurs personnages conçoivent la religion sur ce modèle, l'ensemble de la Bible le refuse en assumant l'imprévu de Dieu et la blessure irréductible du mal, et en définissant le salut par son contraire, la perte ("Qui veut sauver sa vie la perdra"), mais la perte consentie dans une relation d'altérité ("Qui perdra sa vie à cause de moi et de l'Evangile la sauvera"). La loi est précédée par une révélation et une libération qui fondent un régime d'alliance. Une liberté imprévisible sollicite une liberté fragile délogée des systèmes clos où elle est tentée de chercher refuge. Et les figures de sanction s'inscrivent finalement dans celle de la rencontre à visage découvert. Plutôt que des objets ou des valeurs, c'est la parole qui circule, une parole créatrice d'une relation où un sujet peut naître. Les figures de dépendance sont dépassées par celles de la filiation et de la fraternité (Panier 1991: 311-336 et 363-368).

Là encore la figurativité empêche l'application rapide d'un modèle actantiel abstrait. Ce n'est pas la syntaxe des actants qui fait reconnaître la place de l'Autre mais celle-ci est appelée par la structuration des figures de la relation entre sujets en des textes qui, hors de la Bible aussi, résistent au modèle d'un sujet réalisé par la liquidation de ses manques et l'accomplissement de ses désirs. Un sujet s'instaure par rapport à un autre, reconnu comme autre, au-delà des images et des attentes projetées sur lui. L'objet désiré ou le désir objectivé intervient comme amorce ou support provisoire, mais la source du désir est plus profonde et secrète. La place de l'Autre s'indique en ceci que l'autre échappe toujours à l'image, au savoir et aux tendances qui cherchent à le ramener au même et à soi: il y a de l'Autre dans l'autre. La sémiotique recoupe ici les intérêts d'une anthropologie psychanalytique du sujet désirant et parlant et cela ne devrait pas étonner, car ces deux disciplines se fondent sur l'analyse du langage et l'enfant dans sa croissance accède à l'humain et se structure comme sujet par le langage. Il n'est pas étonnant non plus que les rapports d'échange d'objet entre sujets figurés dans les textes suivent les modèles sociologiques des structures du marché ou du don et contre-don, et attestent la différence entre ce qui peut et ce qui ne peut être donné et échangé (Geninasca 1979: 91-98).

2. 4. Figures de la parole

2. 4. 1. Dès ses débuts, la sémiotique s'est laissé interroger par les paraboles. Elles ont accompagné toutes les étapes de la recherche et à chaque étape, il y avait des restes pour la suivante. On pourrait raconter l'histoire de la sémiotique en comparant les études qu'elle leur a consacrées au cours de son développement. Cela tient à la complexité et à la puissance signifiante de leur figurativité. Le récit parabolique construit un premier plan de signification (l'histoire racontée) qui en vise un second. Les deux plans ne se distinguent pas comme le figuratif et le thématique, car le récit est déjà le lieu d'un travail thématique sur les figures et le second plan, quand il est explicité, est encore figuratif (comparer Mt 13,47s et 48s; Mc 4,3-9 et 14-20). Les figures du premier sont mises en route vers une signification qui dépasse ce qu'elles représentent et qui s'ouvre sur le second sans perdre ses attaches aux figures du premier. Quand le récit parabolique est suivi d'une "explication", celle-ci n'explique pas ce que le récit ne dirait qu'à mots couverts, mais elle relance le "parler en parabole" en lui donnant une autre forme figurative. Il n'y a pas d'équivalence stricte entre les figures des deux plans. Elles ne se réduisent pas les unes aux autres, car celles de la parole gardent quelque chose de celles du grain en Mc 4: la parole demande un sol en profondeur, elle peut être "étouffée" par les convoitises, elle "porte fruit". Il n'est parlé de cette parole que sous le mode métaphorique et sans qu'on en sache le contenu. Quand le second plan se réduit à la formule "le royaume de Dieu est semblable à", celle-ci n'en est pas moins figurative et métaphorique, tandis que le récit parabolique en accentue le côté à la fois familier et paradoxal.

On peut observer dans les paraboles un phénomène typique du traitement des figures par le discours. De façon plus ou moins nette selon les textes, les représentations concrètes qui constitue la face référentielle des figures se trouvent déformées, défigurées. "Le semeur sortit pour semer" (Mc 4,3): ce pourrait être une scène habituelle de semailles si les choses ne se déroulaient pas de façon étrange (malgré les efforts des commentaires pour rendre l'affaire vraisemblable). La déformation appuie l'appel: "Ecoutez" (v. 3 et 9) et ce qu'il advient de la parole (v. 14-20) renforce encore l'appel: "Voyez ce que vous entendez" (v.24). Les figures ne sont pas tournées vers des idées à retenir, mais vers l'écoute d'une parole dont la définition échappe et qui parle d'elle-même. Les figures tendent à rejoindre chez l'auditeur (et le lecteur) l'expérience qu'il a d'une voix qui lui fait dresser l'oreille et qui l'avertit du désir d'un autre. Avant toute stratégie de communication d'un savoir et d'enseignement, il y a cet appel qui trouve ou ne trouve pas oreille. Il en est de même, lorsque la parabole intervient dans un débat autour de notions bien établies dans la société, comme la différence entre "justes" et "pêcheurs" en Lc 15 : ces notions sont mises en question sans avoir à être redéfinies en termes de morale ou de théologie, mais simplement à partir de ce qui est à entendre dans trois paraboles de perte et de retrouvailles.

2. 4. 2. Le traitement discursif des figures dans les paraboles est exemplaire de ce qui se passe en d'autres textes bibliques les plus divers (oracles prophétiques, proverbes, discours de sagesse, psaumes...) Les introductions qui prétendent exposer leur "théologie" donnent l'illusion qu'il suffit de bien connaître les idées de l'auteur pour les retrouver dans le texte sans surprise, alors que celui-ci trouve sa force en transformant les conceptions, les représentations ou le cours des choses auxquels on s'attend. Des récits qui semblent s'en tenir aux faits rapportés peuvent prendre une dimension parabolique du fait de leur mise en contexte et/ou de leur déroulement insolite (récit de bataille sans combat en Jg 7, séquence de Mc 6, 30-56 où la foule à pied va plus vite que Jésus et les disciples en barque, où l'affaire des pains échappe à toute logique jusqu'à

l'excès des fragments de pain inutiles, où Jésus a pied sur l'eau pourrait dépasser la barque...) Ces récits tournent à l'énigme et font effet de parole interrogative. La déformation des figures peut être poussée très loin dans les scènes de révélation: la lutte avec l'ange au gué du Yabboq (cf. Barthes 1971),⁹ le buisson en feu qui ne brûle pas, les visions d'Ez ou d'Ap, la Transfiguration ... Une construction figurative qui met à la torture et vide de leur contenu les représentations qu'elle utilise oriente vers ce qui n'est pas figurable et débouche sur la parole à entendre.

Cette parole n'est pas forcément citée, elle reste plus souvent implicite, comme une question posée au lecteur par l'étrangeté des figures. Il peut arriver aussi qu'un récit construise une scène figurative où tout est rapporté sèchement, sans recherche d'émotion, sans le moindre investissement subjectif, mais de telle manière qu'il s'imprime dans la mémoire sans qu'on puisse en délimiter la portée signifiante (Ez 1; Ap 21,10-27; ou dans un autre registre le récit de la Passion en Mc, la scène du Christ aux outrages). Le figuratif a le pouvoir d'atteindre le sujet humain plus profondément que les significations qu'on peut tirer d'un texte. Parce que les figures mises en discours ne se laissent pas réduire à ce qu'elles représentent ni aux idées ou valeurs thématiques qu'elles pourraient véhiculer, elles sont tournées vers la face subjective et subjectivante du discours. Elles passent par un vide qui les rend disponibles et les ouvre à un horizon qu'on ne peut fermer en leur assignant un sens bien défini. Cette "opération figurale" (Martin 1996: 149-151 et 169-175) creuse un appel en direction d'un sujet de parole qui ne peut répondre en disant en disant simplement: voici ce que le texte veut dire. La figure tend à devenir un signifiant dont le signifié échappe et qui insiste d'autant plus en attente d'interprétation.

2. 5. La figure en sémiotique et en exégèse typologique

La sémiotique parle de "figure" autrement que l'exégèse quand celle-ci traite les "réalités" de l'AT comme des "figures" ou "types" de "réalités" du NT. Des deux côtés, il s'agit bien d'un processus signifiant. Ces "réalités" de l'AT comme du NT sont inscrites dans les textes comme des figures au sens sémiotique: pensons aux représentations données du déluge, de l'exode, de l'Alliance, du repas, du sacrifice, puis de la dernière Cène, du baptême, etc. Ces figures participent au travail de la signification en des écrits divers et selon des orientations différentes. Mais dans l'ensemble de la Bible, d'un écrit à d'autres, elles forment des chaînes de signifiants qui s'appellent entre eux, non comme des idées qui se répètent ou comme une théologie qui progresserait à petits coups, mais comme un appel insistant qui parle au corps et attend d'être interprété.

La relation entre le "type" et l'anti-type" est traditionnellement comprise en exégèse comme celle du voilé et du manifesté : "Novum Testamentum in Vetere latet, Vetus Testamentum in Novo patet" (St Augustin). Or cette dialectique du manifeste et du latent est déjà celle de la figure sémiotique (et celle de toute analyse de texte): la figure se manifeste par la représentation qu'elle offre d'une réalité facile à identifier, mais l'opération immanente qui la déconstruit et la réoriente reste cachée (Calloud 1993: 39-50). La figure vidée de son contenu préétabli n'en continue pas moins d'exercer sa force, comme le grain qui n'est plus grain mais sans qui la parole ne serait pas semence. De même, les "types" vétéro-testamentaires sont déconstruits dans le NT mais ils ne sont pas abolis: le baptême gagne en puissance évocatrice d'être relié au déluge et à la traversée de la mer. D'autre part, ce qui se révèle par le jeu des figures (sémiotiques) entre elles au cours de leur trajet de l'AT au NT, c'est moins la "réalité" qui serait cachée dans l'AT que le voile qui recouvrait ses "réalités" manifestes mais qui n'était pas perçu. L'avertissement est fort contre la tentation

⁹ Tout en se démarquant de l'analyse actantielle de Greimas et fonctionnelle de Propp, R. Barthes a pratiqué sur ce récit une analyse "figurative" avant la lettre qui montre bien le travail du texte sur le lecteur grâce à ce qui reste d'indécidable dans sa manière d'articuler les figures.

d'identifier la figure à ce qu'elle représente. Cette dialectique du voilé/manifesté affecte à leur tour les "réalités" manifestes du NT. Car le détour par les "types" de l'AT avertit le lecteur que le voile peut demeurer sur son esprit, tant que dure la promesse de la Rencontre, jusqu'à ce qu'il s'aperçoive comme Jacob à son réveil : "YHWH est en ce lieu et moi je ne le savais pas !"

3. *De l'énoncé à l'énonciation*

En privilégiant l'analyse de l'énoncé du discours, la sémiotique de Greimas a paru longtemps prendre du retard par rapport aux études sur les actes de langage et la pragmatique linguistique. Ces recherches portent sur les conditions de la communication verbale entre des partenaires présents qui, pour se comprendre, doivent tenir compte à la fois de la teneur de leurs énoncés réciproques et de leur fonction dans le contexte de l'interaction à laquelle ils participent. Il importe cependant de respecter la différence entre les conditions de la signification dans l'énoncé et celles que le contexte impose et qui relèvent d'autres systèmes sémiotiques (gestualité, expression corporelle, contraintes extérieures, règles des relations sociales...) De ce point de vue, la réserve de Greimas pouvait se justifier. Et pour ce qui nous intéresse, i.e. les textes écrits, cette réserve a permis de creuser la notion d'énonciation. Celle-ci ne se réduit pas à l'acte de dire ou d'écrire qui se situe avant et en dehors de l'énoncé (*énonciation antérieure*, actorialisée). Il faut compter avec une énonciation que rien ne signale et qui habite en quelque sorte l'énoncé (*énonciation immanente*).

3. 1. *L'énonciation sous-jacente à l'énoncé*

L'énoncé n'est pas le simple medium d'un message préexistant qui n'aurait besoin que d'un canal pour être communiqué et comme s'il n'y avait de place pour un sujet d'énonciation qu'avant lui du côté de l'émetteur ou après lui du côté du récepteur. Dans le cas de l'écrit, qui devient par la lecture le lieu du discours en l'absence de l'écrivain, il faut élucider ce qu'il advient de l'énonciation impliquée par la mise en discours. Cette énonciation doit faire l'objet d'une recherche spécifique, que les enquêtes sur l'auteur, le contexte et les destinataires originels ne remplacent pas, surtout s'il s'agit de textes anciens comme la Bible, dont le contexte de production doit être reconstruit à partir de l'état actuel dans lequel ils nous ont été transmis. Nos incertitudes à ce propos ne les empêchent pas de faire encore du sens. La lettre de leur écriture cache et atteste une opération de mise en discours et d'articulation interne que le lecteur met en acte.

Sous cet aspect, l'énonciation n'est pas manifestée comme telle dans l'énoncé et ne peut l'être. Toutes les représentations d'un acte de dire ("Jésus disait à ses disciples"...) ou d'écrire (Gal 6, 11...), toutes les apparitions d'un "Je" ou d'un "Tu" dans l'énoncé renvoient à des actes et à des personnes historiques (portée référentielle) qui deviennent dans le discours des figures parmi d'autres, dont l'articulation implique une instance d'énonciation interne qu'elles ne manifestent pas. C'est pourquoi nous distinguons "l'énonciation non énoncée" et "l'énonciation énoncée", i.e. signalée de quelque manière dans l'énoncé. Cette distinction recoupe (sans se confondre avec elle) celle qui est largement admise aujourd'hui entre *l'auteur et le lecteur impliqués* d'une part et les acteurs historiques de la production et des usages du texte d'autre part. Nous préférons parler d'une *instance d'énonciation* et celle-ci est conçue comme une relation entre deux pôles (et rôles) d'*énonciateur* et d'*énonciataire*, qui ne s'identifient ni avec l'auteur et le lecteur empiriques, ni avec les images que le texte peut donner de l'auteur et du lecteur impliqués. Cette relation entre énonciateur et énonciataire se construit par le discours et reste comme lui virtuelle dans le texte jusqu'à ce qu'elle s'actualise lors de la lecture. Le texte-objet demeure comme trace d'une énonciation singulière, irréductible à tout ce qu'il contient et impliquée par la mise en discours.

Tout ce qui concerne la pragmatique du texte (stratégies discursives, effet visé sur le lecteur, directives en vue de la coopération du lecteur...) peut être pris en charge dans cette perspective, mais sans en rester à l'idée d'une communication intentionnelle. L'articulation des figures qui témoigne de l'énonciation ne relève pas seulement d'intentions, de motivations ou de finalités, i.e. d'opérations conscientes. Car le langage précède les usages qui en sont faits. Il peut nous faire dire plus et autre chose que ce que nous voulons. Et l'impact de la parole, surtout dans le travail de l'écriture, dépasse la conscience que l'écrivain et le lecteur peuvent en avoir.

3. 2. *Enonciation et parole*

Mais comment peut-on parler de parole à propos de l'énonciation immanente, surtout s'il s'agit d'écrit? Le problème n'est pas seulement celui des différences entre la communication orale et la communication par écrit, ni celui du passage de l'une à l'autre et des transformations qui en résultent. Le terme de "parole" évoque immédiatement l'image de l'oralité, i.e. d'un acte d'énonciation extérieure. C'est pourquoi la sémiotique se montre très réservée quant à l'emploi de ce terme à propos de l'énonciation immanente. F. de Saussure faisait abstraction de la mise en œuvre du système de la langue par la parole et Greimas considérait la parole comme "une sorte de fourre-tout notionnel", tout en lui reconnaissant "une force de suggestion considérable" (Greimas-Courtès 1979: 269). Il notait cependant que les successeurs de Saussure en ont retenu certains aspects en s'intéressant au "procès" et à l'usage" du langage (Hjelmslev). Et Greimas lui-même dut faire appel à quelque chose de la parole quand il caractérisa la mise en discours (i.e. l'énonciation) comme la "convocation" des figures d'acteurs, du temps et de l'espace dans le discours.¹⁰ On pourrait s'interroger sur la difficulté des sciences du langage à se débarrasser de la parole tout en ayant besoin d'elle: chassée par la porte, elle rentre par la fenêtre!

L'idée greimassienne de l'énonciation devrait permettre de donner de la parole une définition qui réponde à l'expérience de l'écriture et de la lecture littéraires. L'écriture ne vient pas simplement au secours du discours oral ou pour le remplacer. Elle coupe la communication directe et marque la disparition de la parole dans l'agencement des signes et des figures, mais cet agencement aménage une place pour un sujet d'énonciation. De même qu'il construit un autre rapport au monde que celui de l'expérience directe, il instaure un nouveau rapport à la parole par la médiation de la lettre. L'énonciation immanente convoque les matériaux du discours, mais aussi et d'abord un sujet de parole. On en fait l'expérience quand l'étude recommencée d'un texte qui habite le mémoire fait surgir la question : "Que me veut ce texte?" Cette question dépasse le problème rhétorique de l'effet visé par les procédés de persuasion et de pragmatique textuelle. Cette visée peut devenir caduque (les discours de Démosthène ou l'épître à Philémon ne nous concernent plus directement) sans que le texte cesse de se faire lire et de solliciter le lecteur. L'adresse de l'énonciateur à l'énonciataire est plus profonde que l'adresse de l'auteur à ses destinataires historiques.

¹⁰ La notion très floue de "convocation" est, à ma connaissance, absente du "dictionnaire" (Greimas-Courtès 1979 et 1986) et n'a pas fait l'objet d'une élaboration conceptuelle. Elle a été introduite pour assurer le passage entre les structures sémio-narratives (structures profondes du carré sémiotique et des actants et programmes narratifs) et les structures du niveau proprement discursif de la constitution du sens. En fait, ce passage par "convocation" cache mal la nécessité de concevoir la signification autrement que sous la forme d'un "parcours génératif" passant par plusieurs paliers d'organisation pour aller du plus simple et abstrait au plus complexe et concret qui singularise un discours. L'énonciation est au principe du discours et n'a pas à être conçue comme médiatrice entre des structures générales déjà là et les figures du monde mises en discours.

En prenant la place du dire, l'écrit construit la place pour un dire autre. On peut lui appliquer le modèle de la communication parabolique. Quand Jésus se met à raconter une parabole, celle-ci interrompt le discours direct qu'il adresse à ses auditeurs. Elle met en scène d'autres acteurs en d'autres lieux et d'autres temps. Et ce récit détaché de celui qui parle et de ceux qui écoutent devient un lieu de langage d'où une parole cherche à se faire entendre sans qu'elle vienne de lui ni d'eux-mêmes (Delorme 1989: 138-149). Les grandes œuvres littéraires offrent la possibilité d'une expérience comparable : elles résistent à nos manipulations, elles s'imposent comme "autres". La distance entre elles et nous n'est pas seulement imputable à leur antiquité. Car nous ne sommes jamais totalement maîtres de la langue, ni de la leur ni de la nôtre. L'œuvre demeure comme l'espace et le temps disponibles d'un dire qu'on peut accueillir ou négliger, mais non dérober, car il émane d'un pôle d'énonciation que le texte ne dit pas, autour duquel il se construit et à partir duquel il devient parlant. Il témoigne d'un combat avec les mots pour que quelque chose de ce qui leur échappe se dise. C'est ainsi qu'on n'en finit pas d'écrire et de lire sur l'amour et la haine, la violence et la paix, la chair et l'esprit. L'écriture comme la lecture sont provoquées par l'insistance d'une parole qui frappe à la porte sans se laisser prendre. Elle passe, en laissant des traces que l'écrit matérialise et qui s'impriment dans le sujet convoqué. Elles ravivent en lui les traces de la voix qui, avant même qu'il en ait pris conscience, l'a tourné vers l'autre et éveillé au désir.

3. 3. *La parole et l'écriture dans la Bible*

La Bible offre un immense répertoire des formes de la parole: récits de communication parlée, cris et rumeurs, oracles prophétiques et enseignements sapientiaux, commandements, menaces et promesses... La parole est citée ou mise en scène de multiples façons: les hommes parlent, mais aussi parfois des animaux et même le Dieu sans bouche ni visage dont les Prophètes se donnent comme les porte-parole et dont les récits rapportent les propos. La sémiotique est intéressée d'abord par le fait que souvent l'insistance porte non seulement sur ce qui est dit et rapporté, mais aussi sur les conditions de la prise de parole ou de son accueil. Des hommes et des femmes prennent des risques en parlant et l'écoute met à l'épreuve le désir et l'imaginaire d'auditeurs qui s'engagent ou s'esquivent. Les figures de naissance d'un être nouveau, communautaire ou individuel, sont fréquentes et sont habituellement liées à une parole reçue en vérité. Il y a là de quoi élucider la problématique de l'instauration d'un sujet de parole, qu'il parle ou qu'il écoute.

D'autre part, la Bible offre avec la parole un exemple remarquable de traitement discursif d'une figure majeure. La parole ne s'y limite pas au champ du langage parlé: les cieux, le jour, la nuit racontent sans que leur voix s'entende (Ps 19,2-5) et des événements, des actes, des comportements sont dits "parole" (avec un mot grec, *rhêma*, spécial pour cet emploi), en tant qu'il en est parlé, qu'ils font parler ou qu'ils incarnent la parole (e.g. Gn 15,1; 22,16; Dt 4,32; 1 R 11,41; Lc 2,15. 17. 19). De la parole au corps et à l'agir, le rapport est étroit et réciproque.

Enfin et peut-être surtout, la Bible affirme à temps et contretemps que la parole précède. Elle est au commencement de tout le créé (Gn 1) Et les porteurs de parole (Prophètes et Sages, Jésus et les Apôtres) se caractérisent par le rappel qu'ils font d'une parole antérieure, déjà entendue, oubliée ou méconnue : parole de promesse, d'alliance, de la Loi, puis de l'Evangile. Le récit biblique dans son ensemble est celui des manifestations variées d'une parole, jamais épuisée par ses réussites aléatoires et ses échecs, toujours renaissante, jusqu'à ce qu'elle s'accomplisse, non pas dans un livre ou dans un message, mais dans le corps d'un homme, dont la mort donne naissance à "l'heureuse annonce" (*euaggelion*). Et quand le NT parle de sa propre écriture, c'est pour la fonder sur cette parole première (Lc 1,1-4; Jn 20,30s; 1 Jn; Ap). Il se donne à lire par rapport à la Parole dont les Ecritures témoignent (cf. Mc 1,2s et les formules d'accomplissement

des Ecritures), qui s'est manifestée dans la chair du Christ (Jn 1,14) et qui a déjà touché et "enfanté" les lecteurs (Lc 1,2.4; Gl 2,4; 1 P 1,23; 1 Jn 2, 24-27).

La figure de la parole est en quelque sorte vidée de contenu préétabli, par élimination des sens convenus attachés au mot et à ses emplois courants. Elle devient disponible pour porter autre chose qu'un savoir répertorié. Elle devient un signifiant capable d'atteindre un sujet là où se fait sentir la limite entre ce qu'il peut dire et l'impossible à dire. Elle est parole "autre", mais non pas étrangère, s'il est vrai que chacun naît à l'humain à l'appel de la parole d'un autre. Ainsi l'expression "Parole de Dieu", dans la Bible et dans la tradition de lecture des Ecritures "inspirées", ne désigne pas simplement le message d'un destinataire divin, elle fait appel à l'expérience fondatrice de l'humain, tout en poussant à l'extrême la qualité "autre" d'une Parole irréductible aux discours qui l'invoquent ou qui la concernent. Celle-ci est désignée comme parole de l'Autre absolu dans la familiarité des mots humains. Elle rejoint en l'homme l'expérience de la rencontre de l'autre comme autre et de l'éveil à son désir porté par sa voix (cf. Lc 1,41-45; Panier 1991: 146-156).

Une sémiotique attentive aux structures de l'altérité et du sujet désirant et parlant telles que les textes les manifeste ou les impliquent peut sans se substituer à la réflexion théologique, l'inciter à rouvrir la question des "Ecritures inspirées" (Martin 1996). Cette question, posée dans le cadre d'un protocole de lecture reçu dans la tradition judéo-chrétienne, peut être envisagée du point de vue d'une énonciation élargie à l'ensemble du Livre. Car le rassemblement des écrits qui s'y trouvent n'est le fait d'aucun de leurs auteurs, et l'inspiration, en tant qu'elle porte sur le Livre achevé, n'est pas leur œuvre. En jouant de la diversité des textes réunis, de leurs variations, de leurs oppositions, la Bible construit un texte nouveau à l'intérieur duquel l'inter-textualité devient intra-textualité et élargit la place de l'Autre. Elle amplifie l'opération qui déjà s'exerce en chaque écrit et qui détache les figures de ce qu'elles représentent pour les tourner vers l'énonciation et les incliner sur le versant de la parole. Les figures de la parole elle-même, traitées ainsi, deviennent parlantes sans combler le vide de toute représentation possible de l'origine de la Parole. La lecture est prévenue contre le piège de l'identification imaginaire avec quelque personnage du Livre et invitée à une écoute qui ne se laisse arrêter par aucune des images que le lecteur peut se faire de ce qu'il lit, de soi, de l'auteur et de Dieu même.

EN GUISE DE CONCLUSION: LIRE ET INTERPRETER

La sémiotique ne remplace pas l'exégèse, mais elle rappelle à l'exégète comme au sémioticien qu'en chacune de leurs multiples tâches, il sont d'abord des lecteurs. On n'est pas lecteur par nature, on le devient et chaque livre fait advenir son sujet lecteur. L'exercice de la sémiotique peut favoriser l'apprentissage de la lecture, pour apprendre non "ce qu'il faut lire, mais comment lire pour se trouver à tout instant en face du non-connu, de l'imprévu" (Greimas 1977: 228). Le savoir-faire du sémioticien ne permet pas de dire le sens avec plus de compétence que d'autres, mais de déconstruire sa manière de lire pour tenter "de surprendre, d'imaginer, de décrire les opérations qu'à notre insu nous accomplissons quand nous instaurons comme texte et comme discours" ce que nous lisons (Geninasca 1990: 33).

Le va-et-vient entre l'observation du texte et son interprétation doit être contrôlé. Puisque le sens n'est pas l'objet d'une saisie immédiate et que l'écriture visible ne manifeste pas la face invisible du discours qu'il faut construire, le rapport de celui-ci au texte n'est jamais de pure reproduction. Les diverses lectures d'un même texte sont instructives, non pour les juger au nom

d'une lecture qui s'en ferait juge, mais pour évaluer l'enjeu des variantes de lecture aussi bien par rapport à la totalité articulée des éléments du texte qu'aux intérêts des sujets lecteurs. On distingue parfois très sommairement les lectures naïves et les lectures savantes. Mais les secondes peuvent se fixer des objectifs de connaissance (historique, sociologique, philosophique, théologique...) qui transforment le texte en document fournisseur d'indices ou de matériaux en vue d'une recherche qui n'est pas la sienne, ou encore se fixer un protocole (e.g. la définition du "sens littéral" comme le sens voulu par l'auteur dans les circonstances de la production du texte) qui d'avance limite les possibilités d'interprétation offertes par la langue et l'articulation figurative. Et les lectures naïves, écho de réactions spontanées des lecteurs, peuvent signaler les points où notre besoin de clarté achoppe, où le texte dérouté (le salaire des ouvriers de la première heure est injuste ! le traitement du figuier sans fruit avant la saison des figues est insensé !) et met en question le désir du sujet lisant.

L'analyse sémiotique s'insère donc dans une opération de lecture et d'interprétation de telle manière que cette opération reste ouverte. L'analyse tente de décrire une organisation discursive et dans une certaine mesure d'en expliquer les fonctionnements signifiants (Ricoeur 1986). Mais il ne s'agit pas d'explication comme dans les sciences de la nature, du fait que les signifiants ne sont pas la cause de la signification et que celle-ci exige un sujet interprétant. La méthodologie fournit une certaine compétence (un savoir et un savoir faire) pour la description. Mais le texte met en jeu un autre ordre de compétence, celle d'un sujet interprète qui devient sujet interprété et d'un être de langage accessible à la parole autre qui le fait parler à son tour.

Il ne suffit pas de connaître la théorie et les méthodes pour être prévenu et moins dépendant de ses propres impressions et de ses attentes et pour reconnaître le poste et le rôle d'énonciataire appelé par le fait d'actualiser l'énonciation du texte. La sémiotique avec la lenteur et la patience de son travail peut favoriser l'expérience du temps nécessaire pour transformer la curiosité et le désir de savoir, qui sont souvent au principe d'une étude de texte, en disponibilité et apprentissage de l'écoute.

REFERENCES BIBLIOGRAPHIQUES

ALMEIDA I.

1978 *L'opérativité des récits-paraboles. Sémiotique narrative et textuelle. Herméneutique du discours religieux*, Louvain-Paris, Peeters-Cerf.

"Trois cas de rapports intra-textuels : la citation, la parabole, le "commentaire", *Sémiotique et Bible* 15: 23-42.

1988 "Le devenir discursif du sujet. Remarques sur le traitement sémiotique d'un Psaume", *Sémiotique et Bible* 50: 2-26.

ARRIVE M. -- COQUET J.C.

1987 *Sémiotique en jeu. A partir et autour de l'oeuvre d'A.J. Greimas*, Amsterdam-Paris, Benjamins-Hadès.

BARTHES R.

1964 "Elements de sémiologie", in *Communications* n° 4: 91-135, Paris, Seuil.

- 1966 "Introduction à l'analyse structurale du récit", in *Communications* n° 6: 1-27.
- 1971a "L'analyse structurale du récit. A propos d'Actes 10-11", in Léon-Dufour (éd.) 1971: 180-204.
- 1971b "La lutte avec l'Ange. Analyse textuelle de Genèse 32, 23-33, dans R. Barthes, F. Bovon *et alii*, *Analyse structurale et exégèse biblique*, Neuchâtel, Delachaux: 27-40.

BEAUCHAMP P.

- 1982 *a* *Le récit, la lettre et le corps*, Paris, Cerf
- 1990 *L'un et l'autre Testament, II : Accomplir les Ecritures*, Paris, Seuil
- 1992 "Accomplir les Ecritures. Un chemin de théologie", *Revue Biblique* 99: 132-162.

BENVENISTE E.

- 1966 *Problèmes de linguistique générale*, Paris, Gallimard.

BOERS H.

- 1990 *Neither on this Mountain Nor in Jerusalem : A Study of John 4*, Atlanta, Scholars Press.

CALLOUD J.

- 1973 *L'analyse structurale du récit. Eléments de méthode. Tentations de Jésus au désert*, Lyon, Profac-Faculté deThéologie (tr. D. Patte, *The Structural Analysis of the Narrative*, Philadelphia, Fortress Pr., 1976)
- 1978a "Véridiction, vérification et vérité. A partir d'une analyse de quelques textes bibliques", in *Stratégies discursives*, Lyon, Presses Universitaires de Lyon: 199-215.
- 1978b "Le sacrifice d'Isaac (Genèse 22)", *Bulletin du Centre ThomasMore (L'Arbrele)* 23: 15-30.
- 1979a "Toward a Structural Analysis of the Gospel of Marc", *Semeia* 16: 133-165.
- 1979b "Diversification des lectures bibliques et problème de l'intertextualité" (sur Mc 5, 1-20) *Sémiotique et Bible* 15: 43-55
- 1980 "Ce que parler veut dire (1 Pierre 1, 10-12)", in A.C.F.E.B., *Etudes sur la première lettre de Pierre*, Paris, Cerf: 175-206.
- 1981 "Paul devant l'Aréopage d'Athènes. Actes 17, 16-34", *Recherches de Science Religieuse* 69: 209-248.
- 1983 "L'acte de parole. Une analyse du récit de la création en Gen 1", *Etudes Littéraires* (Québec, Université Laval) 18: 13-38.
- 1985 "Entre les écritures et la violence. La passion du témoin", *Recherches de Sciences Religieuses* 73, 111-128.
- 1985-1986 "Sur le chemin de Damas. Quelques lumières sur l'organisation discursive d'un texte (Actes 9,1-9)", *Sémiotique et Bible* 37, 38, 40, 42.
- 1987 "Pour une analyse sémiotique de la Genèse 1 à 3", dans A.C.F.E.B., *La création dans l'Orient ancien* (Lectio divina 127), Paris, Cerf: 483-513.

1990 "L'enclos et la porte. Etude de Jean 10", in Thürlemann F. (éd.), *L'espace du texte* (Mélanges J. Geninasca), Neuchâtel, La Baconnière: 123-138.

1993 "Le texte à lire", in Panier L. (dir.) 1993: 31-64.

CALLOUD J.--COMBET G.--DELORME J.

1977 "Marc 5, 1-20. Essai d'analyse sémiotique", in Léon-Dufour X. (dir.), *Les miracles de Jésus*, Paris, Seuil: 151-182.

CALLOUD J.--DELORME J.--DUPLANTIER J.P.

1977 "L'Apocalypse de Jean. Propositions pour une analyse structurale", in A.C.F.E.B., *Apocalypses et théologie de l'espérance*, Paris, Cerf: 351-381.

CALLOUD J.--GENUYT F.

1979 *La première épître de Pierre. Analyse sémiotique*, Paris, Cerf .

1985 *scours d'adieu. Jean 13-17. Analyse sémiotique*, L'Arbresle-Lyon, Centre Thomas More-CADIR.

1987 et 1989 *L'évangile de Jean (I) Lecture sémiotique des chapitres 1 à 6 et (II) Lecture sémiotique des chapitres 7 à 12*, L'Arbresle-Lyon, Centre Thomas More-CADIR.

1996 *L'évangile de Matthieu. Lecture sémiotique des chapitres 1 à 10*, L'Arbresle-Lyon, Centre Thomas More-CADIR.

CALLOUD J.--GENUYT F.--DUPLANTIER J.P.

1991 *L'évangile de Jean (IV). Passion et résurrection*, L'Arbresle-Lyon, Centre Thomas More-Cadir.

CHABROL C. -- MARIN L.

1971 "Sémiotique narrative : récits bibliques", *Langages* 6 / 22.

1974 *Le récit évangélique*, Paris, Aubier-Cerf-Delachaux-Desclée de Brouwer.

CHATMAN S.

1978 *Story and Discourse*, Ithaca, Cornell University Press.

CHENE A., DAVIAU P. ET ALII,

1987 *De Jésus et des femmes. Lectures sémiotiques*, Montréal-Paris, Bellarmin-Cerf.

COMBET-GALLAND C.

1988 "Qui roulera la peur? Finales d'évangiles et figures du lecteur", *Etudes Théologiques et Religieuses* 65: 171-189.

COMBET G.

1976 "Du nouveau dans le permis: Marc 2--3, 6", *Sémiotique et Bible* 2: 6-15.

COQUET J.-C.

1984 *L'école de Paris*. Paris: Hachette.

1984 et 1986 *Le discours et son sujet*, 2 volumes, Paris, Klincksieck.

1985 "Eléments de bio-bibliographie", in Parret-Ruprecht (éd.): liii-lxxxv.

CROSSAN J.D. (ED.)

1974 "The Good Samaritain", *Semeia* 2.

CUSIN M.

1987 "Parole et symptôme dans la parabole", in Delorme (éd.), 37-48.

DAVIDSEN O.

1993 *The Narrative Jesus*, Aarhus, Aarhus University Press

DELORME J.

1972a "Luc 5, 1-11. Analyse structurale et histoire de la rédaction", *NTS* 18: 331-351.

1972b "La résurrection de Jésus dans le langage du NT", in A.C.F.E.B., *Le langage de la foi dans l'Écriture et dans le monde actuel*, Paris, Cerf: 101-182.

1979 "L'intégration des petites unités dans l'évangile de Marc du point de vue de la sémiotique structurale", *NTS* 25: 469-491.

1981 "Le procès de Jésus ou la parole risquée (Lc 22, 54--23, 25)", *Recherches de Science Religieuse* 69: 123-148.

1982 "Savoir, croire et communication parabolique", dans *Actes Sémiotiques. Documents IV/38* (= "Knowing, Believing and Communicating in Parables", in Perron P.--Collins F., *Paris School Semiotics. II Practice*, Amsterdam-Philadelphia, J. Benjamins: 161-182.

1985a "Le salut dans l'évangile de Marc", *Laval Théologique et Philosophique* 41: 79-108.

1985b "Sémiotique du récit et récit de la Passion", *Recherches de Science Religieuse* 79: 85-110.

1985c "Mise en discours et structures narratives ou la dynamique du récit", in Parret-Ruprecht (éd.): 709-718.

1988a "Salut dans les évangiles synoptiques et les Actes", *Dictionnaire de la Bible. Supplément XI/62*: 585-689.

1988b "La geste de Gédéon (Juges 6-8). Analyse discursive", *Sémiotique et Bible* 52: 34-40

1988c "Lettre, persuasion et figures du monde: L'épître à Philémon", in *La lettre: Approches sémiotiques*, Fribourg, Editions universitaires: 55-62.

- 1989a "Intertextualities about Mark", in Draisma S. (ed.), *Intertextuality in Biblical Writings* (in honour of Bas van Iersel), Kampen, Kok: 35-42.
- 1989b "Récit, parole et parabole", in Delorme (éd.) 1989: 123-150.
- 1989 1990 "Text and Context: The 'Gospel' according to Mark 1: 14-15"; in Jennings T.W. (ed.), *Text and Logos The Humanistic Interpretation of the NT*, Atlanta, Scholars Press: 273-288.
- 1991a *Au risque de la parole. Lire les évangiles*, Paris, Seuil,
- 1991b "Parole, Evangile et mémoire", in Marguerat D.-Zumstein J., *La mémoire et le temps* (Mélanges offerts à Pierre Bonnard), Genève, Labor et Fides: 113-126.
- 1992a "Sémiotique et lecture des évangiles. A propos de Marc 14, 1-11", in *Naissance de la méthode critique* (Colloque du Centenaire de l'Ecole biblique et archéologique française de Jérusalem), Paris, Cerf: 161-174.
- 1992b "Lire dans l'histoire, lire dans le langage", in Doré J. (éd.), *Les cent ans de la Faculté de Théologie*, Paris, Beauchesne: 197-206.
- 1992c "Sémiotique", in *Dictionnaire de la Bible. Supplément XII / 67*, 314-317, Paris, Letouzey.
- 1993a "Signification d'un récit et comparaison synoptique (Marc 9,14-29 et parallèles)", in : C. Focant (éd.), *The Synoptic Gospels. Source Criticism and the New Literary Criticism* (BETL CX), Leuven, University Press: 531-547.
- 1993b "La sémiotique greimassienne et les études bibliques", in *Hommages à Greimas, Nouveaux Actes Sémiotiques 25*: 35-44.
- 1995 "Prises de paroles et parler vrai dans un récit de Marc (1, 21-28)", in Bovati P.--Meynet R., *"Ouvrir les Ecritures"* (Mélanges offerts à Paul Beauchamp), Paris, Cerf: 179-199.

DELORME J. (ED.)

1987 *Parole. Figure. Parabole*, Lyon, Presses Universitaires de Lyon.

1989 *Les paraboles évangéliques. Perspectives nouvelles*, Paris, Cerf.

DELORME J.--GEOLTRAIN P.

1982 "Le discours religieux", in J.-C. Coquet (éd.), *Sémiotique. L'école de Paris*, Paris, Hachette, p. 103-126 (avec bibliographie)

ESCANDE J.

1974 "Jésus devant Pilate. Jn 18, 28--19, 16", *Foi et Vie. Cahiers Bibliques 13*, 66-81.

FUNK R. (ed.)

1974 "A Structuralist Approach to the Parables", *Semeia 1*.

GALLAND C.

1973 "Introduction à la méthode de Greimas", *Etudes Théologiques et Religieuses 48*, 35-48.

GELAS B.

1989 "La parabole comme texte", in Delorme éd. 1989: 109-122.

GENEST O.

1978 *Le Christ de la Passion. Perspective structurale*, Paris-Montréal, Desclée-Bellarmin.

1987 "De la fille à le femme à la fille. Luc 8, 40-56", in Chené, Daviau: 105-120.

GENINASCA J.

1977 "Pêcher/Prêcher. Récit et métaphore (Luc 5, 1-11)", in Groupe d'Entrevernes 1977: 144-173.

1979 "Interpréter, persuader, transformer. *L'Essai sur le don* de Marcel Mauss", in Greimas--Landowski: 71-101.

1983 "Composantes thymiques et prédicatives du croire", in Parret (ed.) p. 110-129.

1985 "L'identité intra- et extratextuelle des grandeurs figuratives", in Parret--Ruprecht (éd.): 203-214

1987a "Sémiotique", in Delcroix M.-- Hallyn F., *Introduction aux études littéraires*, Paris-Gembloux, 48-64

1987b "La semence et le royaume", in Delorme (éd.) 1987: 103-124.

1990 "Du texte au discours littéraire et à son sujet", *Nouveaux Actes Sémiotiques* 10-11: 9-34.

GENUYT F.

1985 "La comparution de Jésus devant Pilate. Analyse sémiotique de Jean 18,28--19,16, *Recherches de Sciences Religieuses* 73/2: 133-146.

1989 "La porte et le pasteur (Jean 10, 1-21), in Delorme (éd.) 1989: p.375-388.

GEOLTRAIN P.

1970 "La violation du sabbat. Une lecture de Mc 3, 1-6", *Foi et Vie. Cahiers Bibliques* 9: 70-90.

1974 "Les noces de Cana. Jn 2, 1-12", *Foi et Vie. Cahiers Bibliques* 13: 83-90.

GIROUD J.C.

1989 "La parabole ou l'opacité incontournable. A propos de Marc 4, 1-34", in Delorme 1989: 235-246.

GREIMAS A.J.

1966 *Sémantique structurale*, Paris, Hachette

1970 *Du sens. Essais sémiotiques*, Paris, Seuil.

1977 "Postface", in Groupe d'Entrevernes 1977 : 227-237.

1983 *Du sens II. Essais sémiotiques*, Paris, Seuil.

1987a *De l'imperfection*, Périgueux, Fanlac.

- 1987b "Les paraboles au regard de la sémiotique", en Delorme (éd.) 1987: 385-392.
 1987c "Entretien", in Chené, Daviau: 209-214.
 1993 "La parabole : une forme de vie", in Panier (dir.) : 381-387.

GREIMAS A.J.--COURTES J.

- 1980 *Sémiotique. Dictionnaire raisonné de la théorie du langage*, Paris, Hachette.
 1986 *Sémiotique. Dictionnaire raisonné de la théorie du langage 2*, Paris, Hachette.

GREIMAS A.J.—FONTANILLE J.

- 1991 *Sémiotique des passions. Des états de choses aux états d'âme*, Paris: Seuil.

GREIMAS A.J., LANDOWSKI E., ET ALII

- 1979 *Introduction à l'analyse du discours en sciences sociales*, Paris, Hachette.

GROUPE D'ENTREVERNES

- 1977 *Signes et paraboles. Sémiotique et texte évangélique*, Paris, Seuil (trad. G. Phillips, *Signs and Parables*, Pittsburgh, Pickwick Pr. 1978).
 1979 *Analyse sémiotique des textes. Introduction. Théorie. Pratique*, Lyon, Presses Universitaires de Lyon.

GUEURET A.

- 1983 *L'engendrement d'un récit. L'évangile de l'enfance selon Saint Luc*, Paris, Cerf.
 1987 *La mise en discours. Recherches sémiotiques à propos de l'évangile de Luc*, Paris, Cerf.

Iersel B. van et alii

- 1987 *Parabelverhalen in Lucas. Van semiotiek naar pragmatiek*, Tilburg University Press.

LEON-DUFOUR X.

- 1971 *Exégèse et herméneutique I*, Paris, Seuil.

LUKKEN G. (ED.)

- 1987 *Semiotiek en christelijke uitingsvormen*, Hilversum, Gooi-Sticht.

J. MAAS - N. TROMP

- 1987 *Constructief Bijbellezen. Zelfstandig en Actief in de Bijbel Lezen. Een Semiotische Methode*, Hilversum, Gooi-Sticht.

MARIN L.

1971a *Sémiotique de la Passion. Topiques et figures*, Paris, Aubier-Cerf-Delachaux-Desclée de Brouwer

1971b "Essai d'analyse structurale d'Actes 10-11", in Léon-Dufour (éd.) 3-238.

MARTIN F.,

1989 "Sortir du livre", *Sémiotique et Bible* 54: 1-18.

1996 *Pour une théologie de la lettre. L'inspiration des Ecritures*, Paris, Cerf.

MILOT L.

1987 "Guérison d'une femme infirme un jour de sabbat, Lc 13,10-17", in Chené-Daviau (éd.): 121-134.

PANIER L.

1978 "La citation biblique dans le discours didactique", in P. de Surgy (éd.), *Ecritures et pratique chrétienne*, Paris, Cerf, p. 115-160.

1984 *Récit et commentaires de la tentation de Jésus au désert*, Paris, Cerf.

1985 "La foi et le miracle. Propositions de modèle narratif pour les récits de miracle des évangiles", dans Parret--Ruprecht (éd.): 771-782.

1989a "Lecture sémiotique de la parabole des mines (Lc 19, 11-27)", in Delorme (éd.) 1989: 333-347.

1989b "Une lecture sémiotique des textes: Question de théologie biblique", *Sémiotique et Bible* 56: 19-37

1990 *La naissance du Fils de Dieu. Sémiotique et théologie discursive. Lecture de Luc I-II*, Paris, Cerf.

1993 "Le statut discursif des figures", *Sémiotique et Bible* 70: 13-23.

PANIER L. (DIR.)

1993 Le temps de la lecture. Exégèse biblique et sémiotique (Recueil d'hommages pour Jean Delorme), Paris, Cerf.

1999 Les Lettres dans la bible et dans la Littérature (Actes du Colloque de Lyon 1996), Paris, Cerf

PARRET H.

1983 *On Believing. Epistemological and Semiotic Approaches. De la croyance. Approches épistémologiques et sémiotiques*, Berlin-New York, W. de Gruyter.

PARRET H.--RUPRECHT H.G.(ED.)

1985 *Exigences et perspectives de la sémiotique* (Mélanges A.J. Greimas), Amsterdam, J. Benjamin.

PATTE D.

1976a . *What is Structural Exegesis*, Philadelphia, Fortress (en français, D et A. Patte, *Pour une exégèse structurale*, Paris, Seuil, 1978.

1976b "Structural Analysis of the Parable of the Prodigal Son: Toward a Method", in Patte D. (ed.) *Semiology and Parables* Pittsburgh, Pickwick Press.

1978 *Structural Exegesis: From Theory to Practice*, Philadelphia, Fortress Press.

1980 "One Text. Several Structure", *Semeia* 18: 3-22.

1983a "Method for a Structural Analysis of Didactic Discourse. Analysis of I Thessalonians", *Semeia* 26: 85-130.

1983b *Paul's Faith and the Power of the Gospel*, Philadelphia, Fortress Press.

1986 *The Gospel according to Matthew : A Structural Commentary on Matthews Faith*, Philadelphia, Fortress Press.

1989 *Greimas's Structural Semiotics and Biblical Exegesis*, Atlanta, Scholars Press.

1990a *The Religious Dimensions of Biblical Texts*, Atlanta, Scholars Press.

1990b *Structural Exegesis for the New Testament Critics*, Minneapolis, Fortress Press.

RICOEUR P.

1975 "La tâche de l'herméneutique. La fonction herméneutique de la distanciation. Herméneutique philosophique et herméneutique biblique", in Bovon F.--Rouiller G., *Exegesis*, Neuchâtel, Delachaux: 169-228.

1983-1985 *Temps et récit*, 3 volumes, Paris, Seuil.

1986 "Qu'est-ce qu'un texte ? Expliquer et comprendre", in Id., *Du texte à l'action. Essais herméneutiques* II, Paris, Seuil: 137-159 (1^{re} publication en 1970)..

STIKER J.--ESCANDE J.--MARECHAL E.--DARRAULT I.

1977 "La communication parabolique. Matthieu 13, 1-53", *Sémiotique et Bible* 5: 29-45; 6: 5-26.

THERIAULT J.Y.

1987 "Le Maître maîtrisé. Matthieu 15, 21-28", in Chené, Daviau: 19-34.

1993 "Enjeux de la sémiotique greimassienne dans les études bibliques", *Science et Esprit* 45/3: 297-311.

TROMP N.

1987 "La métaphore engloutie. Le langage métaphorique du Psaume 80", *Sémiotique et Bible*, 47: 30-43.

TURIOT C.

1983 "Autour de la sépulture de Jésus. Les figures du corps, de la parole et de l'argent dans le récit de Matthieu", *Recherches de Sciences Religieuses* 73/2: 161-176.

VOGELS W.

1986 *Reading and Preaching the Bible : A New Semiotic Approach*, Wilmington, Glazier

WEINRICH H.

1964 *Tempus*, Stuttgart.

WOLDE E. VAN

1988 *A Semiotic Analysis of Genesis 2-3*, Assen-Maastricht, Van Gorcum.