Lire et brûler

Le travail de recherche avec Olivette Genest et Jean-Yves Thériault aura été une véritable *école de théologie* pour une théologienne formée à l'herméneutique telle que je le suis¹. Le point de départ de mes collaborateurs exégètes n'était pas sans me poser question : « lorsque je lis, je fais théologie », disait Jean-Yves Thériault. Cet énoncé reprenait celui d'Augustin qui disait : « je lisais, je brûlais ». L'acte de lecture pouvait-il être à ce point important qu'il brûlait le cœur directement, sans passer par la médiation de l'interprétation théologique ? La conversion exigée était inquiétante et menaçante pour les cadres qui soutenaient mon acte théologique. Lire les textes bibliques pour construire l'acte théologique, certes, mais alors quelles étaient les conditions d'intégration de la dimension proprement textuelle de la Bible à l'intérieur de la théologie ?

Le travail interdisciplinaire entre deux exégètes sémioticiens et une théologienne non sémioticienne aura permis de mettre à plat nos présupposés respectifs et de constater qu'aucune évidence ne permettait de penser le rapport de la théologie à la lecture du texte biblique. Il aura fallu patiemment, tout au long du projet de recherche, déterminer les conditions concrètes de l'acte de lecture sémiotique vis-à-vis l'acte d'interprétation théologique. À partir de la position */je lisais, je brûlais/*, il aura fallu déconstruire l'approche spontanée d'un rapport dualiste et chronologique, opposant une lecture du texte biblique préalable à une interprétation théologique postérieure. Si le schéma herméneutique de la philosophie de la conscience pose que la lecture est *toujours-déjà* précédée d'une pré-compréhension du texte, il aura fallu sortir de cette herméneutique du sujet de la conscience pour entrer à l'intérieur d'une théorie du texte et de l'énonciation afin de redéfinir les fondements mêmes de l'acte de lecture. De plus, il aura fallu abandonner la croyance inquestionnée de la division des champs disciplinaires ainsi que des attendus épistémiques des disciplines.

Ce défi ne concernait pas seulement les choix d'approches mais, bien davantage, il touchait au statut même du texte biblique. Paradoxalement, abandonnant la théorie de la conscience, et par le biais de la théorie du texte, le texte allait se révéler être bien autre chose que la traduction d'idées. Le texte biblique était déjà théologique : le texte n'était plus un matériau brut à lire puis à interpréter, il était déjà *théologisé*, ce qui impliquait une transformation du rapport au texte. Il ne s'agissait plus de lire puis d'interpréter les textes à partir de cadres théoriques préalables, imposant au texte de se soumettre aux déterminations théoriques venant de l'histoire de la théologie ou de la philosophie. C'était « aux illusions du lecteur de céder, non au texte de se plier à ce que l'on appelle parfois, improprement, une analyse² ». *Le temps de la lecture*, l'ascèse de la lecture devenait le travail théologique lui-même, car le texte était structuré, dans son immanence, comme figurativisation théologique :

On parle plus volontiers de figures abstraites à propos du discours scientifique, philosophique, théologique, exégétique critique. Bien des exégètes de la Bible ne consentiraient pas à concéder au langage direct des épistoliers un statut abstrait, sauf à des extraits dits dogmatiques ou à un mini-traité comme l'épître aux Romains. Pourtant, c'est l'ensemble des épîtres, malgré leur patron littéraire, qui impose salutations et remarques personnalisées, qui opèrent une « théologisation » et une « christologisation » de l'événement-Jésus. Des schèmes

¹ Travail de recherche subventionné par le CRSH, de 1991 à 1993, portant sur l'acte de lecture, à partir du texte de la Passion dans l'Évangile selon Marc.

² Jean Calloud, « Le texte à lire », dans *Le temps de la lecture*, Cerf, *Lectio divina*, no 155, 1993, p. 62.

figuratifs aux schèmes conceptuels, il n'y a qu'un pas, souvent franchi à notre avis, d'où émergent des ébauches de concepts fondateurs en théologie et en christologie³.

Les travaux d'Olivette Genest sur la figure de la mort de Jésus⁴ ont opéré ce déplacement dans le regard sur les épîtres, et le défi que nous nous sommes posé comme équipe de recherche, dans la continuité de ces travaux, consistait à vérifier s'il en allait de même pour les Évangiles. Les récits évangéliques ne paraissent-ils pas à première vue à mille lieux d'une *théologisation* de la mort de Jésus, puisqu'ils semblent ne relater que des faits ?

La lecture du texte de la Passion dans l'Évangile selon Marc par notre équipe interdisciplinaire aura ainsi permis non seulement d'appréhender le texte de l'évangile selon Marc en tant que *théologie de la mort de Jésus*, mais aussi, de mon point de vue de spécialiste en herméneutique, d'entrer dans le texte considéré comme théorie de l'interprétation de la mort de Jésus. Plutôt que de projeter des théories interprétatives sur les textes bibliques, j'ai été amenée à me déplacer et à lire les textes comme *théologisation interprétative* de l'événement-Jésus. Le plus ardu fut sans doute de passer d'un réflexe interprétatif prenant chaque *signe* de façon isolée, donc d'une théologisation de chaque signe, à une lecture de la chaîne figurale qui cherche à *comprendre* le rapport des figures entre elles. Pour lire les signes, il fallait refaire le parcours interprétatif qui se déploie dans l'ensemble du texte.

Pour illustrer le parcours de l'interprétation dans le texte que la recherche aux côtés d'Olivette Genest et Jean-Yves Thériault m'aura permis d'entreprendre, je propose un parcours en trois étapes. Comme point de départ, la mise en relief de la position d'énonciation de Pilate permettra de délimiter l'espace propre à chacun des acteurs concernés par la mort de Jésus dans l'évangile de Marc. Cette première étape m'amènera ensuite à poser trois questions, qui n'ont rien à voir en apparence avec la science de l'interprétation, sur le texte de la Passion selon Marc. Le parcours de l'interprétation sera appréhendé par l'enchaînement d'une question à l'autre. Pour ces deux premières étapes, je propose une lecture *inspirée* par l'approche sémiotique, sans toutefois avoir la prétention de faire œuvre de sémiotique. Cette *inspiration* permet avant tout un déplacement du regard théologique qui déjà porte en lui-même une fécondité, sans autre ambition que cette fécondité elle-même. Enfin, dans un troisième temps, un développement sur les conditions de l'interprétation théologique à partir de la sémiotique suivra les trois questions.

Position d'énonciation de Pilate

Pilate occupe, dans le texte de la Passion de l'Évangile selon Marc, une position particulière. Le fait qu'il soit placé entre le groupe des grands prêtres et Jésus fait ressortir à la fois la position des uns et de l'autre tout en dégagant un espace auquel ni le groupe des prêtres ni Jésus ne paraissent avoir accès. Cet espace semble construit par l'écart qui apparaît entre les prêtres et Jésus. En effet, la position des uns étant relative au but qu'ils se sont fixés – éliminer Jésus – et la position de l'autre étant imputable à son propre dédoublement – en acteur Jésus et en figure de Fils de l'homme –, nous pouvons voir apparaître l'espace dans lequel se trouve Pilate non comme un espace de moralisation ni comme un passage anecdotique, mais plutôt comme un poste de reconnaissance des positions antinomiques des prêtres et de Jésus : espace décroché du récit, en rupture avec celui-ci; espace de profondeur stoppant la linéarité du texte. *Espace paradigmatique*.

Le texte de l'Évangile selon Marc construit une crevasse entre le groupe des prêtres et Jésus. C'est dans cette crevasse que se situe Pilate; de manière plus précise, on peut même affirmer que son poste émerge de la crevasse. Sa position en est une de débrayage par rapport au récit, débrayage qui met en relief les positions de chacun, à commencer par la sienne. L'acteur

³ Olivette Genest, « La figurativisation de la mort de Jésus dans les épîtres du Nouveau Testament », Colloque d'Urbino, p. 9.

⁴ Olivette Genest, Presses de l'Université Laval.

Pilate ne peut ainsi être appréhendé par le biais d'une moralisation de sa position, non plus que par le biais d'une considération anecdotique de son rôle. Il rompt le fil du récit et casse le rythme de la séquence. Il crée ainsi une *syncope*. C'est cette syncope, temps « schizoïdal », qui suscite le questionnement dont nous ferons état à l'étape qui suit.

Trois questions

Notre lecture rejette l'aspect anecdotique de certains passages. Il nous faut aussi redire qu'elle n'est pas non plus linéaire. Les trois questions qui se posent à nous ne relèvent donc pas de l'ordre chronologique du récit, mais bien plutôt de détails incongrus dans le cours de celui-ci. Ces détails, on l'a déjà dit par rapport à la position de Pilate, cassent le rythme du texte, le *syncopent*.

Posons donc les trois questions que nous avons annoncées. La première est relative à l'attitude de Pilate : *pourquoi Pilate s'étonne-t-il que Jésus soit déjà mort et pourquoi s'enquiert-il auprès du centurion s'il était mort depuis longtemps ?* Cette première question nous permettra de dégager des indices qui feront émerger la deuxième question, que voici : *comment s'établira, du point de vue de Jésus et à partir de la figure du Fils de l'homme qu'il fait intervenir, le sens de sa mort ?* La réponse à cette deuxième question nous permettra de mettre en relief un autre détail du texte, lui-même porteur de la troisième question : pourquoi le texte introduit-il une parole en apparence prophétique de Jésus, à propos d'un détail à première vue insignifiant, c'est-à-dire la localisation de la salle du repas ?

Il s'agit maintenant de dérouler ces trois questions en gardant présent à l'esprit qu'un lien les unit et que la première question découle directement de la syncope provoquée par l'acteur Pilate. C'est donc à partir de sa position d'énonciation et du relief qui lui est donné que notre questionnement prend forme. Cette position, on l'a dit, met en évidence la position des grands prêtres et celle de Jésus.

Pour les grands prêtres, l'enjeu consiste à tuer Jésus pour l'éliminer de l'échiquier religieux et social. La mort a un sens de suppression et d'évacuation d'un problème et comme telle a une valeur positive en elle-même. Le programme narratif de cette mort est clair : il faut capturer et exécuter le corps de Jésus afin que la vie reprenne son cours normal. La mort n'est pas une finalité, elle serait comme un programme modal permettant la réalisation du programme principal - que la vie revienne à sa logique propre, où nulle *parole* impertinente ne fait plus réfléchir sur le sens des choses. Que les choses redeviennent choses, que les mots cessent de construire un rapport interprétatif aux choses. Tuer ce corps pour faire taire cette *parole* venue d'ailleurs qui fait la vérité - mais précisément, cette vérité dont on ne veut pas car elle décale le sens des gestes en fonction d'un *autre sens* que celui du pouvoir établi. L'interprétation des Écritures doit être contrôlée dans le sens de l'ordre social tel que le voient les grands prêtres, et non dans le sens d'une ouverture à un *Autre* menaçant cet ordre. Au sens-direction vers l'ouverture à l'Autre des Écritures proposé par Jésus s'oppose le sens établi de la vérité des grands prêtres.

Après la réalisation du programme narratif des grands prêtres, un détail, dans le texte, semble anodin. Une pierre d'achoppement, dirait Origène⁵, qui permet le basculement d'un sens

⁵ Origène, *Traité des principes*, Paris, Études augustiniennes, 1976, p. 224-225.

« Cependant, si, dans tous les détails de ce revêtement, c'est-à-dire le récit historique, avait été maintenue la cohérence de la loi et préservé son ordre, notre compréhension aurait suivi un cours continu et nous n'aurions pu croire qu'à l'intérieur des saintes Écritures était enfermé un autre sens, en plus de celui qui était indiqué de prime abord. Aussi la Sagesse divine fit-elle en sorte de produire des pierres d'achoppement et des interruptions (Rm 9, 33) dans la signification du récit historique, en introduisant, au milieu, des impossibilités et des discordances ; il faut que la rupture dans la narration arrête le lecteur par l'obstacle de barrières, pour ainsi dire, afin de lui refuser le chemin et le passage de cette signification vulgaire, de nous repousser et de nous chasser pour nous ramener au début de l'autre voie : ainsi peut s'ouvrir, par l'entrée d'un étroit sentier débouchant sur un chemin plus noble et plus élevé l'espace immense de la science divine. »

obvie à un *autre* sens : *pourquoi Pilate s'étonne-t-il que Jésus soit déjà mort et s'enquiert-il auprès du centurion s'il était mort depuis longtemps* (Mc 15, 44) ? Que vient faire cette interrogation de Pilate dans le programme de mort réalisé et réussi des grands prêtres ? Que vient faire dans ce texte cette mention du *temps* de la mort de Jésus, qu'est-ce que cela apporte au texte ? Que nous dit ce détail et comment le dit-il ?

Ce détail, en apparence sans grande portée, permettra d'abord de redéfinir le rapport à l'objet-valeur du programme de mort des grands prêtres. L'interrogation de Pilate causera un écart dans l'acte interprétatif-évaluatif de la mort de Jésus : plutôt que de se *réjouir* de la mort de Jésus, ce qui aurait été logique dans la trame du programme où les grands prêtres se *réjouissent* à la nouvelle de la *livraison de Jésus par Judas*⁶, Pilate, qui constate la réalisation du programme de mort, ne lui donne pas de sanction euphorique. Il questionne le *temps* de cette mort, de la mort de celui qui avait suscité son étonnement (Mc 15, 5).

Nous voyons donc apparaître un programme narratif d'interrogation qui se faufile entre le programme de mort des grands prêtres, qui est un programme de *captation du corps brut* pour le tuer, et le programme narratif de Jésus, qui est un programme de *don du corps désigné* par la parole. Pilate ne parlant d'ailleurs jamais autrement qu'en posant des questions, il se situe ainsi entre les faits bruts tels qu'appréhendés par les grands prêtres et la distance interprétative opérée par Jésus devant les faits. La figure de l'interrogation de Pilate ne serait-elle pas celle de l'acte interprétatif qui consiste à décoller les faits de leur signification apparente ? Cependant, comment cette figure de l'interprétation est-elle encore en décalage par rapport à l'interprétation que Jésus fait de sa mort ? Que lui manque-t-il donc pour rejoindre l'interprétation proposée par Jésus dans le texte ?

Cette petite pierre d'achoppement oblige à reconsidérer l'acte d'interprétation que Jésus fait de sa mort à partir de ses annonces dites de la Passion, où il fait intervenir la figure du *Fils de l'homme* pour proposer un lien entre sa vie, sa mort et la résurrection. *Comment s'établira, du point de vue de Jésus, le sens de sa mort ?* Par le détour interprétatif des Écritures, dont il s'agira de dégager les conditions herméneutiques. Cette deuxième étape de notre questionnement nous place franchement à l'intérieur du programme narratif de Jésus.

La troisième question devient cruciale et la petite pierre d'achoppement devient une grande pierre qui risque d'obstruer la vue lorsque la parole de Jésus sera elle-même mise en position de *parole à interpréter par les disciples*. Encore une fois tout se joue dans un épisode à première vue inoffensif : dans les dits *préparatifs au repas*.

Le premier jour des Pains sans levain, où l'on immolait la Pâque, ses disciples lui disent : « où veux-tu que nous allions faire les préparatifs pour que tu manges la Pâque ? » Et il envoie deux de ses disciples et leur dit : « Allez à la ville; un homme viendra à votre rencontre, portant une cruche d'eau. Suivez-le et, là où il entrera, dites au propriétaire : "Le maître dit : où est ma salle, où je vais manger la Pâque avec mes disciples ?" » Et lui vous montrera la pièce du haut, vaste, garnie, toute prête; c'est là que vous ferez les préparatifs pour nous. » Les disciples partirent et allèrent à la ville. Ils trouvèrent tout comme il leur avait dit et ils préparèrent la Pâque. (Mc 14, 12-16)

Voilà une pierre de taille, qu'il serait tentant de rejeter : pourquoi le texte introduit-il cette parole en apparence *prophétique* de Jésus, à propos d'un détail insignifiant, telle la localisation de la salle du repas ? Qu'apporte au texte ce détail négligeable ? En quoi ce détail contribue-t-il à expliquer l'enjeu de l'interprétation de la mort de Jésus ? Et quel lien y a-t-il entre cette question du « où veux-tu que nous allions faire les préparatifs pour que tu manges la Pâque ? » (Mc 14, 12) et la question de Pilate sur le *temps* de la mort du corps de Jésus ?

⁶ Cette livraison correspondant à l'acquisition de la compétence par les grands prêtres en vue de la réalisation de la performance qui consiste à tuer le corps de Jésus, cf. les conclusions d'Olivette Genest dans le projet de recherche.

En quoi l'écoute de ces pierres d'achoppement permet-elle d'entendre un parcours de l'interprétation de la mort de Jésus à l'intérieur du texte lui-même ?

1. *Le temps de la mort*

Pilate ne parle jamais autrement qu'en posant des questions. Lors de la comparution de Jésus devant lui, il interroge, il est étonné, puis il livre le corps condamné de Jésus. Après la mort, il s'étonne, il interroge encore, et il livre le corps mort - le cadavre. Il est celui par qui se réalise le programme narratif « d'être livré pour être tué », et il joue le rôle de celui qui constate la réalisation du programme de mort des grands prêtres. Il est aux prises avec un corps qui transite par lui, un corps qui passe par ses mains, et son rôle semble avoir une spécificité : poser des questions sur la valeur et l'enjeu du programme de mort. Voilà ce qui semble à peu près obvie pour la comparution. Mais pourquoi, après la mort, *s'étonne-t-il qu'il fût déjà mort* et *demande-t-il s'il était mort depuis longtemps* ? Précisons notre question : qu'apporte au texte cette interrogation sur le *temps* ? À la comparution, il était étonné devant le silence de Jésus, et le voilà étonné *qu'il fût déjà mort*. Dans les deux épisodes, il interroge sur ce qui l'étonne.

Dans les deux épisodes, la comparution et après la mort, Pilate joue le rôle de celui qui prend une distance devant les *faits bruts* et qui interroge leur valeur. À la comparution, l'enjeu de son questionnement porte sur l'identité de celui qui est condamné, ce qui retentit sur le bien-fondé de l'accusation. Après la mort, son étonnement sur le *temps* fait intervenir un écart par rapport à la réalisation réussie du programme de mort : *déjà mort* ? Alors que pour lui, la valeur de cette vie n'aura pas eu le temps de se déterminer, de se fixer. Fallait-il vraiment qu'il meure alors que la cause semble encore en suspens ? En regard de la suspension du jugement quant à la détermination de l'identité de cet homme - *qui était-il ? Le roi des Juifs ? qu'a-t-il fait de mal ?* -, sa mort inscrit l'irréversibilité du réel. Entre le jugement évaluatif et le réel de la mort, Pilate demeure suspendu à son interrogation. C'est l'étonnement qui semble gagner la partie : nous sommes en présence d'une séquence interrompue, brisée, séquence qui ne porte pas de fil conducteur dans la trame du récit.

Les grands prêtres, pour leur part, se prononcent sans équivoque et condamnent à mort avec certitude. Ils évaluent positivement le bien-fondé de leur programme de mort. Selon Pilate par contre, la mort intervient trop tôt - mais fallait-il vraiment qu'elle intervienne ? Son interrogation remet en cause le bien-fondé du programme de mort. Il ne s'agit pas d'un remords de conscience, ce qui serait moraliser l'affaire, mais bien plutôt d'une évaluation de la valeur du programme lui-même, réalisé trop hâtivement en regard de la résolution de sa valeur. Le rôle de Pilate consiste donc à créer une distance interprétative par rapport au fait de la mort : quel est le sens de cette mort, quel était le sens de la vie de cet homme mort, comment évaluer la légitimité du programme de mort ? *Déjà mort* ? Une mort qui est désormais irrévocable, et qui condamne à l'inutilité tout questionnement. Il ne reste qu'à livrer le cadavre, geste analogue à livrer le corps condamné, où la mort était programmée irréversiblement. *Trop vite* - n'aurait-il pas été possible de suspendre le vol du temps pour demeurer dans cet écart interrogatif ? Mais précisément, l'écart n'avait d'autre fondement qu'interrogatif, et rien n'aurait pu le faire avancer vers une décision ou une autre. Pilate figurativise un étonnement immobile, et pour lui le temps sera toujours trop rapide, car son interrogation qui cherche à interpréter les faits n'a rien d'autre à quoi s'accrocher que l'étonnement.

En fait, pour Pilate, le temps s'était arrêté lors de l'interrogation : il n'a pu saisir l'identité de Jésus et cette impossibilité a stoppé chez Pilate la possibilité de jugement critique. Il en était encore là lorsqu'il a appris la mort de Jésus. L'étonnement n'est ainsi pas relatif au temps de la mort physique qui arrive prématurément, mais plutôt à l'absence de réponse quant à l'identité de Jésus. Celui-ci est mort sans qu'il sache qui il était !

L'immobilisme provoqué par l'étonnement de Pilate permet de situer plus clairement les positions antinomiques – celles des grands prêtres et celle de Jésus - et de suspendre le temps. La figure de l'étonnement détone dans le programme narratif des grands prêtres. Elle met en relief la figure de « roi des Juifs » et, d'une certaine manière, la consacre : on la retiendra.

2. *Les programmes associés au Fils de l'homme*

Pour l'acteur Jésus, la mort n'est pas un *fait brut isolé*, mais toujours une étape intégrée dans un parcours interprétatif sur le sens de la vie, de la souffrance, de la mort et d'une vie *autre*. Le sens de la mort ne peut être isolé du sens de la vie, du sens de la présence de Dieu dans nos vies et d'une *vie nouvelle* à laquelle Dieu appelle. Mais comment l'acteur Jésus peut-il arriver à prendre un recul devant le fait brutal de sa mort ? Comment sa mort peut-elle trouver un autre sens que celui de la violence exercée contre lui ?

L'enjeu de la mort pour les grands prêtres est de *faire taire cette parole qui interprète autrement les Écritures*. Car cette *parole* est en constant décalage par rapport aux désirs de pouvoir et de gloire des humains, à commencer par ceux de ses disciples. À Pierre qui veut voir en lui un *Christ en gloire*, Jésus oppose le passage par les Écritures pour comprendre l'enjeu de son identité : « il les menaça afin qu'ils ne parlent à personne de lui ainsi (*Christ*). Et il se mit à leur enseigner que le Fils de l'homme devait beaucoup souffrir, être rejeté par les anciens, et les grands prêtres et les scribes, et être tué, et trois jours après ressusciter. Et avec assurance la *parole il parlait*. » (Mc 8, 30-32).

Quel est le *fonctionnement de cette parole* pour qu'elle réalise ce décalage, pour qu'elle permette un tel recul devant la brutalité des désirs humains ? C'est une *parole* qui s'inscrit dans une *autre parole*, dans la *parole des Écritures*. Le passage par la figure du Fils de l'homme, figure lue et interprétée dans les Écritures, indique les étapes du parcours de la *parole* : le réel n'existe pas pour lui-même et en lui-même, il résonne par rapport à une *parole déjà donnée* - appelons cela « le *symbolique*⁷ », qui construit une modalisation humaine du rapport aux choses. Sans ce passage par le *symbolique*, par cette interprétation des Écritures en l'occurrence, les faits bruts s'emballent, s'enroulent sur eux-mêmes; l'imaginaire et la volonté de puissance s'y engouffrent, et la violence du rapport au *même* supprime ce qui signale l'ouverture à l'*Autre*. Jésus *parlait la parole*, il reprenait dans son acte de *parole* une *parole venue d'ailleurs*, pour que s'accomplissent les *Écritures*, pour que le réel soit déplacé par une *parole autre*.

Jésus de Nazareth [...] est posé hors Écritures, en place de sujet de l'énonciation, au moins sous la forme spécifique du sujet *énonciataire* qui écoute, interprète et en qui l'Écriture est relevée ou « accomplie »⁸.

Il *parlait la parole* (Mc 2, 2), car c'est *pour proclamer qu'il est sorti* (Mc 1, 38), de même que le Semeur est *sorti* pour semer la *parole* (Mc 4, 3 et 4, 14). Que le Semeur soit *sorti pour semer*, que Jésus dise qu'il est *sorti* pour proclamer (Mc 1, 38), indique le mouvement de *sortie* d'un lieu d'immédiateté pour faire entrer dans le réel la *parole* venue d'ailleurs : sortir de *soi*, de son rapport d'immédiateté à soi, sortir *pour parler*, en passant par ce détour des Écritures afin que la parole ne soit pas que *sa propre parole*. La *parole* qui vient de Dieu ne peut être qu'une *parole* venue d'ailleurs, inscrivant la différence dans le regard que les humains posent sur le monde. L'interprétation des Écritures proposée par Jésus est pour ainsi dire ternaire, car elle fait toujours intervenir un point de vue *autre* sur le réel, le point de vue de l'*Autre* qui ne peut être réduit à nos jeux de pouvoir et à nos désirs de domination. Le rapport aux Écritures ne s'inscrit pas dans un dialogue binaire « je-tu », toujours entaché de volonté de pouvoir, mais dans une logique « je-tu-Il », où le « Il » insuffle la vie, une vie

⁷ *Symbolique* est pris ici dans un sens lacanien.

⁸ François Martin, *Pour une théologie de la lettre*, Paris, Cerf, p. 119.

nouvelle, dans nos chairs. Cette parole est une, une parole *vers*, une parole *pour* : elle est *parole-mouvement*, *parole-don*, *parole-amour*. Parole de Dieu, sortie et exprimée dans et par le Fils, pour ceux à qui elle est destinée. Cette Parole crée un moment éthique, crée le temps de la relation.

Jésus est confronté à sa mort par l'intermédiaire d'une *parole* venue *d'ailleurs*. Les Écritures proposent un cadre interprétatif sur le sens de la mort, et la *parole* de Jésus s'y inscrit, non pour s'y aliéner, mais bien plutôt pour *débrayer* du corps-à-corps avec la mort afin d'*embrayer* dans une parole qui médiatise un rapport symbolique à la mort. Ce sera la figure du *Fils de l'homme* qui opérera la distanciation, le débrayage de l'immédiateté du fait brut de la mort. Les « annonces de la Passion » mettent en discours la possibilité du débrayage par l'intermédiaire d'une *parole* venue d'ailleurs. L'annonce de cette *parole* sur la Passion ouvre une brèche dans le réel : le réel se referme sur lui-même dans la violence et la mort, mais la *parole* fait intervenir une autre logique pour interpréter le réel. La logique du symbolique, de la *parole*, qui médiatise le rapport au monde à travers un cadre de *foi* en autre chose, en *espérance* de la présence de Dieu parmi nos souffrances.

Le recours à la figure du *Fils de l'homme* des Écritures permet de définir l'identité de Jésus non pas en terme d'*être* mais en terme de rôle thématique. En effet, la figure du Fils de l'homme est associée au sujet d'état Jésus, impliqué dans les trois programmes narratifs : souffrir, être tué et ressusciter. Cette association commune rend indissociables ces trois programmes; s'ils peuvent être nuancés et amplifiés - être bafoué, être livré peuvent s'ajouter comme sous-programmes de la souffrance -, jamais ils ne peuvent être dissociés. Même le programme de résurrection n'est jamais isolé du programme de la souffrance et de la mort. Ces trois programmes peuvent ainsi n'en faire qu'un seul, mégaprogramme dont chacune des parties ne peut se comprendre sans être associée aux deux autres. C'est ce qu'il manque à Pilate : le troisième volet de ce méga-programme – ressusciter – lui est inconnu.

L'enjeu pour l'acteur Jésus consiste à traverser les événements violents qui le menacent en endossant les rôles du Fils de l'homme qui ouvrent l'horizon au-delà de la violence humaine, en direction du programme de résurrection. Le texte met bien en scène la dissociation entre l'*être* de Jésus pris dans sa chair par la violence et les *rôles* du Fils de l'homme à assumer, par le fait que Jésus ne parle jamais du Fils de l'homme à la première personne. Le rôle thématique du Fils de l'homme subsume ainsi tout à la fois *souffrir*, *être tué* et *ressusciter*. Il constitue de cette manière le cadre interprétatif qui médiatise la violence pour inscrire dans le corps par la parole que la violence n'aura pas le dernier mot. Au corps-à-corps du baiser qui trahit Jésus en dehors de toute parole, et même qui *interrompt la parole* de Jésus (Mc 14, 43-46), à ce corps-à-corps qui *porte la main sur son corps* s'oppose la *parole* de Jésus qui désigne le rapport médiatisé au corps : « *prenez, ceci est mon corps* », dans un contexte de parole de bénédiction où la gratuité du don est le cadre interprétatif du programme de Jésus. On pourrait même ajouter que la parole de Jésus (« *prenez, ceci est mon corps* ») représente le moment par excellence de débrayage dans le programme narratif des grands prêtres. Le corps dont il parle ne peut être celui dont il est question : qu'est-ce à penser, pour les disciples ?

Une petite parenthèse peut ici permettre d'ajouter une autre dimension à la figure d'étonnement, d'immobilisme de Pilate. La suspension provoquée par sa réaction pourrait débloquent sur autre chose, s'il avait à sa portée, à son poste interprétatif, la figure du Fils de l'homme. La distanciation par rapport à l'acteur Jésus pourrait alors lui permettre de dépasser le réel de l'événement. Mais une telle hypothèse est gratuite, puisque la figure de Pilate est ce qui permet de camper les autres positions. Fermons la parenthèse.

Ainsi, la fonction de l'acteur Jésus, qui consiste à associer la trajectoire Passion, mort et résurrection au rôle thématique du Fils de l'homme, déplace le sens de sa mort. La performance du programme de Jésus n'est pas alors de mourir, mais de donner sa vie; non pas la mort du corps, mais l'annonce d'une parole d'Alliance et de vie nouvelle à propos du corps

désigné par des paroles. Et cette parole sur le corps ne se limite pas à la mort seulement : la parole médiatise le rapport à la souffrance, à la mort et à la résurrection. La parole de Jésus à la dernière Cène nous plonge dans le programme narratif du Fils de l'homme : l'acteur Jésus devient un faire-valoir. Il sert ainsi de support physique à la parole des Écritures.

3. *L'espace du don : où veux-tu que nous allions te préparer de quoi manger la pâque?*

Le programme de l'acteur Jésus consiste donc à donner sa vie *pour que s'accomplissent les Écritures*. Que vient faire dans ce contexte une parole qui semble prophétique, comme un mini-miracle que l'on ne sait comment intégrer à l'ensemble de la Passion ? Un miracle de plus, pourquoi pas ?

Sortons du regard sur les objets et tentons d'adopter le point de vue de l'énonciation. La question porte sur le *lieu de réalisation du programme de don de Jésus*. La question porte sur l'*espace* désiré par Jésus pour réaliser son programme, qui n'est pas le programme de la mort, mais de la vie nouvelle – mais cela, nul ne le sait encore ! À une question banale – où allons-nous fêter la Pâque ? -, la réponse de Jésus, dans un contexte de récit, pourrait être tout aussi banale : « chez Untel ». Mais la question des disciples est un indice de plus qu'il y a interruption - encore une fois ! – dans le récit. Il ne s'agit pas de situer physiquement le lieu du repas. Il s'agit plutôt de replonger dans le programme narratif du Fils de l'homme : nous sommes ici en plein territoire scripturaire.

Faut-il réaliser ce programme dans un espace sacré, dans un espace privilégié, dans un espace consacré ? La parole de Jésus ne fait que *désigner l'espace*, qui nous demeure d'ailleurs toujours inconnu. L'espace de la réalisation du programme n'est que désigné par une parole incroyable, qui semble jouer à la prédiction de pacotille. Mais cette parole de Jésus est précisément à *croire*, au même titre que les *paroles des Écritures* avec lesquelles elle est homologuée : « ils trouvèrent les choses *selon ce qu'il leur avait dit* » (Mc 12, 16). Mais, au fait, par la désignation du lieu, la parole de Jésus ne fait-elle pas se déployer l'espace des Écritures ? Jésus est ici metteur en scène d'un scénario dont la trame est calquée sur celle qui est tissée tout au long de l'Ancien Testament : Dieu annonce un événement, souvent dans le détail, et l'événement se produit, tel qu'annoncé. Ce que cette parole veut susciter, c'est l'acte de croire.

C'est le même rapport à la *parole* de Jésus qui est demandé aux femmes au tombeau : « Mais allez, dites à ses disciples, et à Pierre, qu'il vous précède en Galilée; c'est là que vous le verrez, *selon ce qu'il vous a dit* » (Mc 16, 7). Les disciples, pour les préparatifs du repas, s'inscrivent dans la parole donnée de Jésus comme dans une parole à croire qui inscrit un rapport *interprétatif* aux choses. Le lieu de réalisation du repas sera celui désigné par une parole antécédente, une parole à recevoir et à actualiser. Au tombeau, c'est la même inscription dans la parole antécédente de Jésus qui est demandée, mais la peur, l'immédiateté du rapport aux choses, a, selon les apparences, le dernier mot.

Les conditions de l'interprétation théologique à partir de la sémiotique

Pour rendre compte des conditions de l'interprétation théologique à partir de la sémiotique, je prendrai comme levier la *conversion dans le rapport à la temporalité* exigée par la lecture sémiotique. Cette conversion touche aux racines mêmes de l'acte interprétatif et au-delà de l'aspect anecdotique de ce texte bien précis de la Passion, cela permettra d'éclairer le processus de l'abandon de la « représentation », ainsi que la position du sujet dans le temps de son acte de lecture.

Prenons tout d'abord la parole dite « prophétique » de Jésus concernant le choix du lieu pour manger la pâque. La lecture habituelle lit cette séquence selon une linéarité du temps où il y a un « avant » et un « après », et où la parole de Jésus anticipe sur la suite des événements. Ce que dit Jésus est considéré alors comme une prédiction ou comme une vision anticipée

(magique ? miraculeuse ?) de la réalité. Le lecteur projette alors sur le texte sa position existentielle qui est celle d'un rapport linéaire au temps. Le texte est conçu comme un récit suivi de faits, selon un modèle de temporalité reposant sur un enchaînement de réalités. Le texte est ainsi réduit à sa dimension de document relatant les péripéties de la vie de l'homme Jésus. La projection du rapport linéaire au temps par le lecteur est pour ainsi dire imperceptible, puisqu'elle se fait sous l'égide d'une métaphysique réaliste et empirique. Le temps du récit est calqué sur le temps vécu. Le texte consiste en la simple représentation d'événements se succédant, un compte-rendu, une chronique de faits. Et puisque la parole de Jésus concernant les préparatifs du repas déroge à la linéarité du temps, elle sort du réalisme et l'interprétation la catégorise nécessairement comme sortant des lois de la nature. La *pierre d'achoppement* est passée à la moulinette du réalisme, et elle ne permet plus de passer d'un sens premier à un *autre sens* puisque le sens est réduit à ce qui peut s'intégrer à l'intérieur des cadres du sens premier.

Mais alors, comment interpréter ? Le problème consiste dans l'interférence entre l'interprétation que le lecteur fait de son rapport au temps avec la mise en discours de la temporalité dans le texte. Cette interférence repose sur la métaphysique du sujet de la conscience, qui, depuis trois siècles, s'impose comme prisme à travers lequel le texte doit être interprété : l'expérience kantienne, définie à partir des catégories de temps et d'espace du sujet, construit l'instance interprétative en fonction de ses paramètres de temps et d'espace. Cette instance interprétative s'est enrichie d'un sens de l'*histoire* déterminant, dont la synthèse hégélienne est le socle, et sur lequel repose toujours la conception contemporaine de l'*historicité*. Les textes sont vus comme des documents de l'*histoire* permettant de retracer l'évolution de la civilisation et comme tels ils sont des mines de renseignements nous révélant la *conscience de leur époque* des écrivains du passé. Le paradigme interprétatif des textes dont nous héritons largement est celui de l'*expérience historique* qui établit une corrélation critique entre notre expérience historique et celle relatée par les textes.

Ce paradigme interprétatif n'est cependant pas le seul possible. Déjà pour Augustin, l'étude de la *forme textuelle* des Écritures allait jusqu'à poser comme paradigme interprétatif une *théorie du signe*⁹. Les études linguistiques contemporaines renouent avec cette perspective fondamentale qui appréhende le texte en tant que texte : « L'Écriture se donnant sous une forme textuelle, il importe donc que celui qui s'engage à l'interpréter fasse reposer son entreprise de lecture sur une théorie du texte¹⁰ ». Pourtant, loin d'être une évidence, cette reconnaissance du texte en tant que texte implique un renversement du rapport à l'impensé de l'*expérience historique* : le sujet de la conscience voit comme un arrachement insupportable l'abandon d'une certaine logique du sens qui fait du texte une représentation du monde, là où, nous semble-t-il, il s'agit non pas de se renier comme sujet historique, mais bien plutôt de recevoir la structuration du sens spécifique à la dimension littéraire du texte. Le texte demeure un document de l'histoire, il ne s'agit pas de le nier mais de le voir aussi comme un texte. Plutôt que de s'enfermer dans un *conflit d'interprétations* irréductibles, il pourrait être intéressant d'intégrer dans notre conscience de sujets historiques un *autre paradigme interprétatif*, qui pourrait, à tout le moins, nous rapprocher de l'interprétation des Écritures qui a été pratiquée pendant une quinzaine de siècles. Plus précisément, dépasser les conflits d'interprétation permettrait aussi de reprendre autrement la question du rapport entre Écritures et Tradition. Sur ce chemin, le travail de Louis Panier nous guide :

Le rapport entre Écriture biblique et Tradition peut être réévalué à partir d'une théorie de la lecture des textes. On se représente habituellement la Tradition et son parcours historique comme une expansion du discours biblique et une explicitation progressive de son contenu,

⁹ Augustin, *La Doctrine chrétienne*.

¹⁰ François Martin, *Pour une théologie de la lettre*, Paris, Cerf, 1996, p. 64.

vérifiable à partir des textes de l'Écriture qui font toujours référence (et d'un Magistère qui articule Écriture et Tradition). On pourrait suggérer que la Tradition représente une sédimentation de la lecture qui, en deçà du message qu'elle communique et développe, atteste que le point focal de l'énonciation, mis en perspective dans la lettre de l'Écriture, est constamment et à chaque lecture « raté », et que ce qui « tient » le lecteur comme sujet de parole, ce qui le « cause », manque à être dit et fixé dans le contenu de sens d'un discours. De point de vue de la sémiotique, « le texte est à prendre comme une manifestation de sens » et la lecture vise à « décrire rigoureusement l'articulation du sens, la *forme du contenu*, la signification dont le texte est la manifestation. »¹¹

Le travail de lecture sémiotique implique un arrachement à une certaine logique du sens, qui prend le texte comme représentation du monde, afin de recevoir la structuration du sens spécifique à l'acte littéraire. Dans l'Évangile selon Marc, le texte est truffé d'indices nous permettant de rompre le fil du récit : la trame passe ainsi de la dimension syntagmatique à la dimension paradigmatique et noue les deux dimensions de manière à créer des effets de syncope qui bousculent le rythme établi du récit. Ces effets de syncope nous font passer de l'acteur Jésus à la figure du Fils de l'homme, du programme narratif de l'un - auquel se greffe celui des grands prêtres - à celui de l'autre - qui est en fait celui des Écritures. Une telle lecture permet un renversement du rapport à la temporalité et l'abandon du geste interprétatif qui cherche à voir dans le texte une « re-présentation » des événements historiques. L'énonciataire du texte devient un sujet interprété par le texte, posé comme énonciateur à son tour, après Pilate, d'un énoncé décalé, débrayé, sur le texte. La question est alors : quelles clés le lecteur lit-il dans le texte pour énoncer le sens de la mort de Jésus ?

Conclusion

Du point de vue de la théologie qui cherche à interpréter la mort de Jésus, ces quatre chaînes figurales de l'interprétation complexifient le regard sur le texte. Le parcours interprétatif de la mort de Jésus dans le texte se construit à partir de quatre postes interprétatifs : celui de Pilate qui opère une brèche dans la logique du programme de mort des grands prêtres, celui de Jésus qui interprète sa mort à partir des Écritures, celui des disciples qui tisse l'interaction entre l'énonciation et l'espace de réalisation du programme d'Alliance ; tout cela avec en filigrane le poste interprétatif des grands prêtres. C'est l'interprétation de la mort par les grands prêtres qui est en arrière-fond de toutes les interprétations et qui leur donne un relief.

C'est à partir d'indices textuels que notre acte de lecture s'est transformé. Suivre le fil des événements racontés nous a permis de déceler certaines « anomalies » dans le récit. D'un statut bien concret de relation d'événements, le texte a ainsi acquis sous nos yeux un statut plus abstrait, de la même manière que cet aspect a été mis en évidence dans les épîtres par Olivette Genest. Les pierres d'achoppement que nous avons identifiées ont syncopé le rythme du récit et ont permis de construire une structure dont la complexité est alimentée par le croisement sporadique de deux axes, l'un horizontal et l'autre vertical, croisement qui produit à chaque fois un effet de rupture propice à un débrayage des représentations connues.

C'est ainsi que l'acte de lecture, inspiré par la sémiotique, peut nourrir l'acte théologique. L'expérience théologique qui en résulte en est une d'approfondissement, de méditation, de *lectio divina*, où se rejoignent la rigueur et la contemplation, l'ascèse et la vigilance, bref, l'écoute.

Anne Fortin, Université Laval, 5 février 2004

¹¹ Louis Panier, « Espace et narrativité. Le pont de vue d'une sémiotique discursive », Colloque de Sète, avril 2003, p.1.