

**LOUIS PANIER,  
INCIDENCES THEOLOGIQUES, JOURNEE THEODOC,  
LA NARRATIVITE, LOUVAIN LA NEUVE, 15 OCTOBRE 2010.**

Théorie de la signification manifestée par les textes, mais aussi pratique réglée de lecture des textes, la sémiotique biblique rencontre nécessairement le domaine de la théologie. Elle y rentre avec ses postulats, ses objectifs et sa méthodologie que nous avons esquissés plus haut... Elle l'aborde en proposant peut-être *un nouveau paradigme*, celui des sciences du langage et de la signification, celui d'une approche de l'interprétation orientée vers le statut du lecteur énonciataire.

La sémiotique rejoint la théologie :

— du côté de la *question herméneutique* qu'elle peut renouveler à partir de la théorie du langage qui est la sienne : ce sera en particulier le problème des rapports entre une approche sémiotique de l'énonciation littéraire et le statut du lecteur comme sujet lié et révélé par l'acte de lecture.

— du côté de la *théologie biblique*, qu'elle peut interroger à partir de sa conception du texte comme *manifestation de signification* et lieu de rencontre de la parole et du langage : ce sera le problème du statut du corpus biblique dans les théologies de la révélation et de l'inspiration ; ce sera aussi le problème de la place de la Bible et de sa lecture dans l'acte de réflexion théologique. Que faire de la Bible en théologie ? La lecture théologique, comme acte d'un lecteur, peut-elle être un « lieu théologique »<sup>1</sup> ?

— du côté de la *théologie dogmatique*, qu'elle peut intéresser en indiquant en quoi la forme *discursive* des parcours figuratifs manifeste des formes ou des structures sémantiques, des univers sémantiques à partir desquels certains concepts de la théologie peuvent être « revisités ». Les textes bibliques ne fournissent pas seulement des données pour la théologie dogmatique, des figures à conceptualiser, des thèmes à développer (en christologie, ecclésiologie...); ils construisent et proposent des *modèles d'interprétation de l'humain*, des *modèles fondamentaux du salut*<sup>2</sup>, non seulement des perspectives de « monde » à croire, mais des structures du sujet humain, révélées dans les textes et activées dans la lecture.

La Bible interprète la théologie, elle entre en débat avec elle. Elle manifeste en forme discursive ce que la pensée théologique tente de conceptualiser. Les *concepts* s'élaborent en l'absence de sujet et fournissent à la pensée théologique sa rationalité et son objectivité, les *figures* s'agencent en discours et présupposent nécessairement, on l'a dit plus haut, une instance et un acte d'énonciation, un geste de lecture. Double effet de cette approche : maintenir la tension entre le *concept* et la *figure*<sup>3</sup>, d'une part, entre *objet du savoir* et *sujet du croire* d'autre part. Faire de la théologie à partir de la Bible, c'est sans doute laisser ouvert cet écart, cet « entre-deux » rationalités qui permet au théologien d'être, lui aussi, un lecteur, et de faire de cet acte de lecture, un « geste théologique ».

Sémiotique et théologie ne sont pas des étrangères... On pourrait même dire qu'entre les deux disciplines les relations sont traditionnelles et quasi incontournables. Il s'agit presque d'un « vieux couple ». Dans la tradition théologique, de Saint Augustin à Eberhard Jüngel<sup>4</sup>, la question des signes et du langage, de leur fonction, de leur interprétation est le porche d'entrée dans la réflexion dogmatique. La révélation de Dieu aux hommes, sa manifestation dans l'histoire, dans les événements, dans l'Écriture et en Jésus Christ... interroge le statut des signes, et appelle peut-être leur limite vers un *réel au-delà (ou en deçà) du signe*.

Augustin pose très précisément cette question et de façon étonnamment moderne, dans le *De Doctrina Christiana*<sup>5</sup> : il y inscrit la réflexion théologique fondamentale dans une perspective sémiotique, et dans une visée d'anthropologie sémiotique. Il y a, dit-il, les choses et il y a les signes. Les signes sont des choses qui signifient autre chose<sup>6</sup>. Les choses lorsqu'elles sont seulement des

<sup>1</sup> Cf. L. Panier, « Lecture sémiotique et projet théologique », *Recherches de Sciences Religieuses*, 78/2, 1990, 199-220.

<sup>2</sup> Cf. L. Panier, *La naissance du fils de Dieu. Sémiotique et théologie discursive*. Lecture de Luc 1-2, Cogitatio fidei 164, Paris, Cerf, 1991 ; Id. *Le péché originel. Naissance de l'homme sauvé*, Paris, Cerf, 1996.

<sup>3</sup> Cf. C. Duquoc, « La parabole comme substitut à la faillibilité du concept », *Sémiotique et Bible*, n° 46, juin 1987.

<sup>4</sup> E. Jüngel, *Dieu mystère du monde*, vol 2, Cogitatio Fidei 117, Paris, Cerf, 1983

<sup>5</sup> DDC II/2

<sup>6</sup> DDC, I,II,2 ; II,I,1

choses sont pour les hommes objets d'usage ou de jouissance<sup>7</sup> ; et il y a, traçant la limite de cet ensemble, et comme *autre* de ce dispositif, une « chose ultime<sup>8</sup> », qui ne signifie pas autre chose, et dont on ne peut user en vue d'une autre chose, point ultime pour la *jouissance*, chose qu'Augustin nomme « Père, Fils et Esprit », et qu'il décrit en termes de structure et non en termes de *sens* ou de *valeur*.

Dans ce dispositif sémiotique, qui fait émerger précisément la question du désir de l'homme, le statut des humains est une place partagée, divisée : les hommes sont pris dans l'articulation des signes et des choses, de l'usage et de la jouissance des choses<sup>9</sup> : statut instable pour les humains risquant toujours la confusion entre les signes et les choses, entre l'usage et la jouissance. À cette place, la tâche caractéristique de l'homme, pour Augustin, consiste à *interpréter* le rapport des signes aux choses, et des choses aux choses, car l'interprétation libère tout à la fois de la fusion aux choses du monde et de la servitude des signes.

Mais c'est là question *d'incarnation*. Parce que la Verbe s'est fait chair, le mouvement de l'interprétation oriente vers cette chose ultime (ce « réel ») et l'amour devient la règle de la lecture<sup>10</sup>. La sémiotique énonciative modifie, on l'a dit, la problématique de la *référence*. D'une part, la dimension figurative pointe bien vers la représentation d'un monde (imaginaire, la « métamorphose ») à « voir », à « savoir » et à « croire » (ce qui pourrait constituer le « message » du texte). Mais l'agencement des figures, leur mise en discours organise des *chaînes signifiantes* que le lecteur doit suivre pas à pas, qui brouillent le savoir commun (« anamorphose »), et qui pointent vers un sujet, à proprement parler, *de (assujetti à) l'énonciation*. Le discours parle de ce sujet, il l'institue, plus qu'il ne s'adresse à lui pour lui transmettre un message. Le geste de lecture met en perspective pour le sujet un « réel », qui n'est jamais strictement défini ou symbolisable par des mots, mais qui ne peut être que *figuré* ; il ne peut en être question que par le détour des chaînes signifiantes (des parcours de figures) du discours, il ne peut être perçu, éprouvé, que dans le travail de la lecture.

Une théologie développée à partir de ce paradigme sémiotique aura sans doute à s'affronter à la question du « réel », qui est le lieu du sujet, mais aussi qui déchire et « troue » l'harmonie d'un discours sur la réalité<sup>11</sup>. La théologie repose sur un « impossible à dire », attesté par l'écriture, qui affecte tout discours du savoir. Karl Rahner en parle en termes de « mystère », et Saint Thomas affirmait quant à lui que « l'acte du croyant ne s'accomplit pas à l'énoncé, mais à la chose »<sup>12</sup>.

Elaborant des modèles dans les univers sémantiques qu'elle propose, et convoquant un sujet tendu vers l'« orient » de la mise en discours, l'écriture à lire devient pour des croyants un véritable « laboratoire d'interprétation » pour entendre ailleurs, dans le monde, la culture et les discours, ce qui se dit du sujet humain, et pour se mettre au service de la Parole qui « travaille » l'humanité des humains, « depuis la fondation du monde ». Ainsi orientée, la théologie ne serait pas seulement un métalangage surplombant le contenu de la révélation biblique, mais un « geste » de la foi et pour la foi. Peut-il d'ailleurs y avoir un métalangage de la révélation de Dieu ? « Quel sens y a-t-il à parler de Dieu ? », demandait Rudolf Bultmann dans un article célèbre<sup>13</sup>.

Telle serait alors la première incidence de la sémiotique sur la théologie : la Bible est une écriture à lire plus qu'un texte à étudier. L'acte de lecture devient un lieu (un geste) théologique, le lieu où la parole peut se faire réellement entendre et où elle peut trouver sa référence.

## QUELQUES PISTES ...

Reprenant certains « chantiers » déjà ouverts à partir de la lecture sémiotique de la Bible, nous voudrions seulement maintenant ouvrir quelques pistes pour un travail théologique à poursuivre.

### **La Bible, un texte à lire**

La Bible est un texte à lire<sup>14</sup>, les recherches actuelles en sémiotique de l'énonciation permettent de mieux préciser les conditions de cette lecture en observant en particulier comment

<sup>7</sup> DDC, I,III,3

<sup>8</sup> DDC, I,V,5

<sup>9</sup> DDC, I,III,3

<sup>10</sup> DDC, III, IX,13 – Cf. A. Fortin – A. Penicaud, « Augustin lecteur des Écritures », *Sémiotique et Bible*, n°104, 2001.

<sup>11</sup> Cf. F. Martin, « Devenir des figures ou des figures au corps » (art. cit.)

<sup>12</sup> S.Th, IIa, IIae, q1, art2 et 2m

<sup>13</sup> R. Bultman, *Foi et compréhension*, vol.1, Paris Seuil 1970, 35-47 (paru en alld 1925)

<sup>14</sup> L. Panier, *La naissance du fils de Dieu*, Paris, Cerf, 1991, première partie : " Une écriture à lire ", p. 21-120.

certains textes posent les conditions de leur lecture et comment ils situent la place et le rôle du lecteur.

*Il s'agit bien d'une place ou d'une position présupposée à partir des marques énonciatives dans le texte. La perspective est différente de la question des « effets du texte » sur le lecteur telle qu'elle est développées par les études de narratologie*<sup>15</sup>.

#### *Le Prologue de Luc et l'effet Théophile.*

On trouve dans le Prologue de l'Évangile de Luc un exemple tout à fait remarquable de cela, qui nous a permis de parler d'un « effet Théophile » de la lecture<sup>16</sup>.

*« Puisque beaucoup ont entrepris de composer un récit des faits qui ont trouvé en nous leur plénitude se ce que nous ont transmis les témoins oculaires devenus assistant de la parole, j'ai décidé, quant à moi, ayant suivi tout avec exactitude depuis le commencement, d'écrire dans l'ordre pour toi, excellent Théophile, pour que tu reconnaisse la stabilité de l'instruction entendue au sujet de la parole » (Luc, 1, 1-4).*

Ce prologue ne prétend pas rappeler les étapes historiques de la communication du message évangélique (recueil et mise par écrit des traditions orales), ni même justifier la valeur du travail de Luc, bon historien vérifiant et citant ses sources. Il reste très discret sur les contenus, et il ne mentionne même pas la personne de Jésus dans ces lignes. Il s'agit plutôt, semble-t-il, de marquer dans le texte *l'enchaînement des effets de la parole*, des « faits » (*pragmata*) « *trouvant en nous leur plénitude* », leur « accomplissement » ; des faits mis en forme de récit par les nombreux narrateurs, et disposée *dans l'ordre de l'écrit* par un écrivain singulier. L'écrit prend place parmi les effets de la parole et de son accomplissement, l'écriture trouve sa place et sa fonction dans une chaîne de répercussions de la parole, l'énonciateur dit avoir « suivi tout avec exactitude *depuis le commencement* ».

D'autre part, pour le lecteur Théophile, la lecture n'a pas pour fonction de lui donner accès à une information ou à un savoir dont il ne disposerait pas déjà<sup>17</sup>, c'est une expérience du rapport à l'écriture qui peut faire rappel de l'expérience de la parole préalablement reçue, qui peut la *re-susciter* dans un sujet qui en a déjà été affecté<sup>18</sup>.

« Lire pour ré-entendre la Parole » telle serait la consigne donnée au lecteur *théophile*<sup>19</sup>. S'il suit la parole à la trace dans la lettre du texte, c'est qu'il diffère son entrée immédiate dans le « monde » dont le texte lui offre l'image et la représentation ; c'est qu'il renonce à être seulement le récepteur ou la cible d'un message dont l'auteur serait la source et la garantie du sens et de la vérité, c'est qu'il doit suspendre un besoin de savoir que le discours pourrait combler. Si l'écrit est ce lieu ou se manifeste, dans l'opacité et la consistance de la lettre<sup>20</sup>, l'effet de la parole donnée et disparue, c'est ce lieu que le lecteur doit parcourir pour que, et jusqu'à ce que, l'effet signifiant se produise et que cette parole soit à nouveau reçue, entre les signes du discours, dans leur brisure et dans leur jeu, *dans la forme de la lettre*.

La lecture est un acte énonciatif où peut s'accomplir l'écriture, lorsque la parole « en souffrance » (ou en garde) dans la lettre du texte, prend chair et corps dans un sujet qui lit. Il y a lieu alors d'articuler une théologie de la lecture à la théologie de l'incarnation. Dans la lecture, aussi, est à l'œuvre *le Verbe fait chair*. Nous prendrons aussi « l'effet Théophile » comme boussole pour une réflexion théologique à partir du geste de lecture.

#### *Les finales de Jean.*

Les finales de Jean mettent également en rapport le texte et son lecteur, l'écriture et la lecture. Le livre met par écrit les « signes », mais *pas tous*. « Ceux-là l'ont été afin que vous croyiez que Jésus est le fils de Dieu et qu'en croyant, vous ayez la vie en son nom. » (Jn 20,31). Il s'agit bien de croire, et non de reconstituer dans ses moindres détails, comme une totalité pleine, la vie de Jésus

<sup>15</sup> Cf. D. Marguerat, *L'exégèse à l'heure du lecteur*, art. cit.

<sup>16</sup> On trouvera une description plus approfondie de ce texte dans L. Panier, *La naissance du fils de Dieu*, Paris, Cerf, 1991, p. 25-33.

<sup>17</sup> Une disposition semblable dans l'Épître de Jean « Je vous écris, non parce que vous ignorez la vérité, mais parce vous la connaissez » ( I Jn 2, 21)

<sup>18</sup> Cf. F. Martin, « Devenir des figures, ou des figures au corps », *Sémiotique et Bible*, n° 100, 2000.

<sup>19</sup> Nom propre ou adjectif ?

<sup>20</sup> F. Martin, *Pour une théologie de la lettre*, Paris, Cerf, 1997

(cf. Jn 21,25<sup>21</sup>). Le livre n'est pas un décalque de la réalité, il ne s'agit pas de reconstituer ce qui manque au livre pour être l'image de la réalité, il s'agit plutôt de référer ces signes-là à ce que, ensemble, ils attestent (signifient ?) de la venue de la parole dans la chair (cf. Jn 1,14). Et ces signes s'agencent dans l'évangile à partir du « premier des signes » à Cana<sup>22</sup>.

Les signes ne sont « pas tout » et « pas tous », et l'on pourrait suggérer que ce qui manque à l'écrit, c'est bien le lecteur. Il faut ajouter à l'écrit<sup>23</sup> : la signification pour le lecteur énonciataire (recevant la parole) vient « accomplir l'écriture ». Le travail du lecteur n'est pas vain dans le suivi des signes, l'écriture atteste une parole de vie, elle ne la « montre » pas, ne la représente pas, mais la signale et en rappelle et en promet de don dans la mise en discours qui est le chemin à suivre par le lecteur.

Selon une propositions de J. Delorme<sup>24</sup>, la sémiotique permet d'envisager une lecture « parabolique » des écritures<sup>25</sup>. L'acte de lecture fait passer le lecteur d'une relation « binaire » avec le texte, relation de type « sujet/objet » à une relation ternaire où l'absence ressentie d'un sens maîtrisable ouvre à la réception d'une parole. L'approche sémiotique de la Bible ouvre à la perspective d'une anthropologie théologique fondée sur cette position du sujet engagé dans la réception de la Parole.

*« Ce qui est mis en évidence, c'est que même si le lecteur réussit à extirper un savoir du texte, ce savoir ne peut être compris, que ce savoir est inopérant pour transformer le lecteur. [...] Pourquoi lire ? Pour arriver au seul lieu qui soit véritable pour un humain : l'espace de la perte qui est le lieu d'où lit le lecteur, l'espace où sa condition d'être de désir se ressent comme une urgence le plus souvent douloureuse. Dans cet espace du manque par rapport au monde, dans cet espace de l'écart entre « les mots et les choses », il est possible de laisser place au mouvement de la Parole. La pratique de lecture fait expérimenter au lecteur la perte du sens qui le renvoie à sa condition fondamentale de sujet de parole et non de sujet fusionné au monde des choses. Le lecteur se découvre sujet relatif à la Parole dont l'agir est relatif à la Parole ».*<sup>26</sup>

### **Perspectives de « théologie biblique » : Révélation et Inspiration.**

Les Ecritures (pour autant qu'on les lise) sont ainsi la médiation indépassable de la parole. L'écriture garde la parole au-delà du message appropriable par le savoir commun. *L'effet Théophile* nous indique que l'effet de l'écriture va de la parole à la parole. C'est alors le statut des Ecritures dans la révélation de Dieu et de sa Parole, c'est leur inspiration qui peuvent être à interpréter de manière nouvelle.

La Bible pose éminemment la question de la *littérarité*, et cela sous plusieurs aspects, pour lesquels la sémiotique littéraire a ouvert d'intéressantes perspectives<sup>27</sup>, dans lesquelles s'est engagée la sémiotique biblique<sup>28</sup> et qui ont aboutit à la proposition d'un « théologie de la lettre » définissant et développant le statut de la lettre et son intérêt pour une théologie de la révélation<sup>29</sup>.

### **L'unité du corpus**

En elle-même, la Bible constitue un monde de textes, une bibliothèque a-t-on dit parfois ; mais plus qu'une collection de livres, elle est un réseau de textes, un *corpus* selon l'appellation traditionnelle. Tous ces textes qui la composent sont reliés par des jeux de citations, de ré-emplois, de figures qui s'appellent et se rappellent. C'est un objet inter-textuel, multiple, dont cependant est affirmée l'unité par la tradition de lecture qui l'accompagne. Par ailleurs, la Bible draine après elle tout un monde de textes qui la lisent, la commentent, l'imitent ou la parodient<sup>30</sup>.

<sup>21</sup> Tout dire, ce serait entrer dans la situation absurde de la carte à l'échelle 1 dont Borges a fait un de ses récits.

<sup>22</sup> Cf. L. Panier, « Cana et le Temple : la pratique et la théorie. Une lecture sémiotique de Jean 2 », *Lumière et Vie* 41, n° 209, 1992, 37-54. L. Panier, J. Y. Thériault, A. Fortin, L'intrigue, une question de sémiotique (III. Le signe de Cana), art. cit. *L'intrigue dans le récit biblique*.

<sup>23</sup> Cf. A. Fortin, art. cit. *Sémiotique et Bible* n° 105.

<sup>24</sup> J. Delorme, *L'Heureuse annonce selon Marc. Lecture intégrale du second évangile*.

<sup>25</sup> Cf. La notion de discours intransitif proposée par J. Geninasca (« Le discours n'est pas toujours ce que l'on croit », art. cit.)

<sup>26</sup> A. Fortin, « De la sémiotique à la lectio divina », *Aujourd'hui lire la Bible*, Abadie éd., Lyon Profac, 2008, 153-154.

<sup>27</sup> Cf. par ex. J. Geninasca, *La Parole littéraire*, Paris, PUF, 1997

<sup>28</sup> Cf. J. Delorme, « La sémiotique littéraire interrogée par la Bible », *Sémiotique et Bible*, n° 102 et 103, 2001, 3-28 et 3-21.

<sup>29</sup> F. Martin, *Pour une théologie de la lettre*.

<sup>30</sup> Voir par exemple P.-M. Beaudé, (éd.) *La Bible en littérature*, Université de Metz, Cerf, 1997.

Signalons seulement quelques questions sémiotiques et quelques propositions théologiques posées par cette organisation inter-textuelle particulière du corpus biblique.

Le caractère de révélation de l'Écriture implique donc l'unité du livre, qui ne peut être simplement assurée par l'unicité d'un auteur, ou par la singularité d'une dictée, ni par la similitude au monde décrit ou aux événements racontés, mais qui pourrait correspondre à l'unicité et à la singularité de son référent.

#### - Un unique référent ?

Les premiers auteurs chrétiens, et le Nouveau Testament lui-même, ont envisagé que l'unité de la Bible soit fondée sur l'unicité du « référent ». *Toute l'Écriture parle du Christ*, comme l'indique dans l'évangile de Luc le récit des « disciples d'Emmaüs » au ch. 24<sup>31</sup> :

*Et (Jésus) leur dit : « Ô cœurs insensés et lents à croire à tout ce qu'ont annoncé les prophètes ! N'est-ce point là ce que devait souffrir le Christ pour entrer dans sa gloire ? » Et partant de Moïse et de tous les Prophètes, il leur interpréta dans toutes les Écritures ce qui le concernait (Lc 24,25-27)*

Cette approche « référentielle » si l'on peut dire, détermine une consigne de lecture, une herméneutique. Si le Christ est le référent (le *topic*) de l'Écriture, tous les récits, tous les événements, toute l'histoire et toutes les figures de la narration convergent vers cet unique « foyer » qui en assure l'orientation référentielle et l'accomplissement réel. Toutes les figures de l'Écriture ancienne sont alors à lire et à interpréter au titre de leur référence au Christ, de leur correspondance à la configuration dont il est le foyer. La Bible ancienne trouve ainsi un « corrélat » qui instaure une possibilité sémiotique, un dispositif de *renvoi* qui construit une structure de signes au sein même du corpus biblique<sup>32</sup>.

*Une question se pose alors : cette correspondance s'établit-elle entre les « figures » de l'AT et les événements de l'histoire de Jésus de Nazareth, qui se trouveraient de ce fait racontables et interprétables, ou va-t-elle des « figures » de l'AT à ce qui de Jésus-Christ, n'étant pas directement nommable, ne peut être que mis en figures et se trouve déployé dans les écrits du Nouveau Testament ? L'Apocalypse de Jean en serait un exemple éclairant : on n'y raconte pas Jésus, on le « révèle » (dé-voile) dans le jeu des figures et des visions.*

#### - Un unique lecteur ?

En ce point d'accomplissement, le Christ est également considéré comme le seul « réel » *lecteur* de l'Écriture, dans la mesure où la lisant, il l'accomplit, *l'incorpore* pourrait-on dire. Rappelons, dans l'évangile de Luc (ch 4) cet épisode où, dans la synagogue de Nazara, Jésus fait la lecture d'un passage du prophète Isaïe.

*'L'Esprit du Seigneur est sur moi, parce qu'il m'a oint. Il m'a envoyé annoncer la bonne nouvelle aux pauvres (...)'.* Et roulant le livre, il [Jésus] le remit au servent et s'assit. Et les yeux de tous dans la synagogue étaient fixés sur lui. Il se mit à leur dire : *'Aujourd'hui s'accomplit à vos oreilles cette Écriture'* (Lc 4, 18-21).

Le Nouveau Testament peut alors être considéré comme l'écriture de cet accomplissement, de cette *réalisation* des figures dans la personne du Christ, et l'interprétation de la Bible peut être organisée autour de la recherche de ces correspondances intra-textuelles et des effets de sens qu'elles autorisent. S'il peut être encore question de « texte sacré », c'est à partir du travail de lecture et d'interprétation, de production de sens, impliquée par la structure du corpus, et par la convocation d'une instance de lecture (énonciataire) s'appliquant à ce point focal qu'est le fait Jésus-Christ<sup>33</sup>.

#### Unité du corpus et structure sémiotique

Si le Christ est posé comme unique référent et unique lecteur de l'Écriture, le corpus biblique est indissociablement constitué des deux Testaments et « tient » par cette « jointure », et dans l'Église

<sup>31</sup> Voir également dans l'évangile de Jean (5, 39) où Jésus affirme : *« C'est de moi que les Écritures rendent témoignage »*. On pourrait également mentionner Actes 8,34. Philippe rencontre sur la route un Ethiopien, eunuque, fonctionnaire de la reine d'Éthiopie qui lit un passage de l'Écriture. *« Prenant la parole l'eunuque dit à Philippe : 'Je t'en prie, de qui le prophète dit-il cela ? De lui-même ou de quelque autre ?' Philippe ouvrant la bouche et partant de cette Écriture, lui annonça la bonne nouvelle de Jésus »*

<sup>32</sup> Voir Jean Noël Guinot, « L'exégèse figurative de la Bible chez les pères de l'Église », *Sémiotique & Bible*, n° 123, 2006, 5-26.

<sup>33</sup> Cf. F. Martin, « La lecture aux prises avec le lettre, la figure et la Chose », in Christian Berner et Jean-Jacques Wunenberger (éds.), *Mythe et philosophie. Les traditions bibliques*, Paris, PUF, 69-77. L. Panier, « De la sacralización a la lectura : un acercamiento enunciativo de la Biblia », *Los límites del texto sacro, Topics del Seminario*, Puebla, 22, 2009, 53-74.

ancienne il a toujours été question de résister à toute tentative de dissociation, à tout rejet des Écritures anciennes au nom de la nouveauté du christianisme. Telle que la constitue ainsi la réception canonique dans l'Église, la forme spécifique du corpus biblique, sa disposition entre un Premier et un Second Testament, entre les Écritures anciennes et les écrits du Nouveau Testament, ne relève donc pas d'un fait d'histoire littéraire ou d'histoire religieuse, mais repose sur un « fait » que, par définition, le livre ne peut pas contenir : dans l'herméneutique chrétienne, ce fait est Jésus-Christ. Jésus lui-même n'écrit rien, mais le *fait* Jésus-Christ indique et pose la clôture et la structure du corpus biblique. Ainsi que l'écrit François Martin :

« *La clôture canonique, quelque arbitraire qu'elle puisse paraître, fonctionne en effet comme principe herméneutique pour autant qu'elle indique qu'avec le Livre dans son entier, nous avons affaire à un discours unifié et à un processus de signification achevé, donc désormais interprétable* »<sup>34</sup>.

Le fait Jésus-Christ, qui toujours manque au Livre, impose et soutient la coexistence des deux testaments et instaure entre eux une relation proprement *sémiotique*. Un ancien adage l'énonce de la manière suivante<sup>35</sup> :

« *Novum Testamentum in Vetere latet ; Vetus Testamentum in Novo patet* »

Le Nouveau Testament est *latent* dans l'Ancien ; l'Ancien est (ou devient) *patent* dans le Nouveau. Il y a dans l'ensemble du corpus biblique, dans le temps premier et dans le temps second, coexistence des deux testaments et c'est toujours leur rapport qui est affirmé<sup>36</sup>. Évoquant les relations corrélatives de l'« immanence » et de la « manifestation », ce rapport est *sémiotique* sans doute, mais ne peut pas être simplement calqué sur la structure saussurienne du signe (Signifiant / Signifié). Le Nouveau Testament n'apporte pas le *signifié* de l'Ancien Testament qui deviendrait ainsi décodable à partir du « *topic* » que serait le fait Jésus-Christ. La tradition herméneutique affirme que « *toute l'Écriture parle du Christ* » ; cela ne signifie pas que le Nouveau Testament manifeste clairement, directement, ce dont toute l'Écriture ancienne parlerait de façon *figurée* (car on ne serait pas éloigné alors d'une interprétation allégorique dans laquelle l'exégèse ancienne s'est parfois un peu perdue).

La position du Christ à la « jointure » des deux testaments pose autrement le problème sémiotique de la structure du corpus biblique et la nécessité des rapports entre les deux testaments. Les écrits du Nouveau Testament, dans leur rapport à l'Ancien Testament, signalent (attestent et indiquent) le point d'« accomplissement » des Écritures, le fait qui tout à fois les réalise et leur confère le statut de « figure ». Mais ce point demeure en dehors des écrits du Nouveau Testament qui en tracent les effets plus qu'ils ne le donnent à « voir » ou qu'ils le représentent, ainsi que l'exprime par exemple le Prologue de l'évangile de Luc que nous avons mentionné plus haut<sup>37</sup>. La structure sémiotique du corpus biblique se révèle donc assez complexe et originale : c'est la mise en rapport (ou en parcours) des deux ensembles, des deux testaments, qui oriente et conduit vers le foyer réel qui soutient cet ensemble, vers son instance d'énonciation. Le Christ est *référence* et *lecteur* des Écritures, en tant qu'il « incarne » la parole que la lettre de l'Écriture a en garde. C'est à cette place également que la tradition chrétienne a situé l'Église comme lectrice des Écritures.

La notion d'accomplissement est complexe. Elle dit à la fois que l'Écriture a trouvé dans le fait Jésus-Christ ce qui lui donne *référence*, c'est-à-dire ce qui l'ancre dans le réel d'une histoire singulière, ce qui, donc, « réalise » le discours antérieur<sup>38</sup>, mais en même temps lui confère le statut de « figure » puisque cette nouvelle référence que constitue le fait Jésus-Christ affecte et décale le « sens » des événements, des rites et des lois de l'Ancien Testament<sup>39</sup>. L'accomplissement, en ce sens, instaure le statut « *figuratif* » de l'Ancien Testament et polarise l'ensemble de ce dispositif figuratif<sup>40</sup> selon une conception « dynamique » de la signification : s'il est question

<sup>34</sup> François Martin, « La lecture aux prises avec le lettre, la figure et la Chose », in Christian Berner et Jean-Jacques Wunenberger (éds.), *Mythe et philosophie. Les traditions bibliques*, Paris, PUF, 69-77.

<sup>35</sup> Voir Henri de Lubac, *L'Écriture dans la tradition*, Paris, Aubier-Montaigne, 1966, 108-109.

<sup>36</sup> « À l'envers de l'Ancien Testament se trouve le nouveau, mais il n'apparaît pas. Lorsqu'à son tour le Nouveau testament fait l'objet d'une écriture, c'est de l'Ancien qu'il se révèle être la mise en lumière ou la présentation en clair » (Jean Calloud, « Le texte à lire », CADIR (Louis Panier dir.), *Le temps de la lecture. Exégèse biblique et sémiotique*, Paris Cerf, 1993, 42)

<sup>37</sup> Et comme le réalise le livre de l'Apocalypse dans son ensemble.

<sup>38</sup> Sans qu'on en vienne à dire que les Écritures anciennes ont « programmé » le destin de Jésus-Christ.

<sup>39</sup> Cf. P. Beauchamp, *L'un et l'autre testament, essai de lecture*, Paris, Seuil, 1976.

<sup>40</sup> « Usant de sa capacité à représenter les réalités du monde naturel (par ex. la mer, un arbre, du sang, l'eau, le pain, etc.), la figure fait entrer ces représentations du monde naturel dans un processus de signification, les répète au fil des textes pour à la fois poser l'antécédence de ces éléments signifiants, reporter leur signification à plus tard et indiquer en conséquence la

d'accomplissement, c'est que le « sens » n'est pas décodage, mais *parcours*, c'est que le sens n'est pas un donné, mais le suivi d'un trajet dans une lecture. Il convient de passer d'une sémiotique du « renvoi » (où les figures de l'Ancien Testament renvoient aux *réalités* du Nouveau Testament) à une sémiotique du « parcours ». La mise en parcours des deux testaments dans l'unité du corpus postule une problématique de l'énonciation envisagée comme instance de mise en discours, ou en parcours de figures, et non comme pôle d'émission ou de communication d'un message.

### **L'incarnation du Verbe et l'accueil de la Parole.**

L'intérêt de la sémiotique pour l'énonciation a engagé une observation minutieuse des dispositifs énonciatifs dans les textes bibliques. Celle-ci a permis de mettre en rapport la question de l'incarnation du Verbe fait chair et celle des conditions de réception de la parole, telles que de nombreux textes du Nouveau Testament la mettent en place. Ils construisent ainsi un modèle de l'écoute et de ses effets dans les corps à partir duquel la problématique dogmatique de l'incarnation peut être « revisitée ».

Nous évoquerons rapidement quelques travaux de sémiotique autour de ces questions.

#### *Luc 1-2 : les naissances annoncées et la réception de la Parole*<sup>41</sup>

Deux naissances annoncées, à Zacharie et à Marie, deux venues de la parole et deux formes de réception. La naissance de Jésus, l'incarnation du Verbe de Dieu est indissociable de la réception de l'annonce par (en) Marie. Mais il est important de voir comment l'évangile de Luc met en perspective, plus qu'en parallèle, l'annonce de la naissance de Jean et l'annonce de la naissance de Jésus. Dans les deux cas, il n'agit d'une naissance « annoncée », précédée par une parole qui en déploie déjà la signification par les figures qu'elle lui donne, mais qui ne se trouveront d'ailleurs jamais « réalisées » dans le récit de la vie de Jean-Baptiste ou de Jésus. Mais ces naissances et ces itinéraires seront interprétables (et à interpréter) par les figures qui les annoncent.

Par ailleurs ces deux annonces sont des *énonciations* et l'on peut mettre en perspective les dispositions données à l'énonciateur (l'ange Gabriel) et aux énonciataires (Zacharie et Marie) dans les deux récits d'annonce. On peut comparer (plutôt qu'opposer) l'interrogation de Zacharie (« A quoi le saurai-je ? ») qui concerne le *savoir* et qui conduit au mutisme, et l'acceptation de Marie (« Comment cela sera-t-il ? ») qui concerne l'être, l'effectivité et l'*opérativité* de la parole, et qui conduit à la naissance de l'enfant qui « sera appelé fils de Dieu » (Lc 1,35)<sup>42</sup>. On suivra alors dans le récit de la visitation les effets de cette parole acceptée sur les *corps* de Marie et d'Elisabeth. La parole advient pour être reçue et pour s'inscrire dans la chair.

#### *La dernière cène, le sacrement et les conditions de l'Incarnation.*

L'observation sémiotique des structures de l'énonciation dans les récits évangéliques du dernier repas de Jésus ouvre des perspectives intéressantes pour la question du sacrement de l'eucharistie<sup>43</sup>, sans doute, mais aussi pour un approche de l'incarnation du verbe.

« *Ceci est mon corps* » : Le récit installe cette parole de Jésus dans une situation qui lui sert de cadre : il y a le repas, les convives, le pain, la coupe et le moment de la dernière nuit, un *univers de référence*.

a) Située dans ce cadre de référence, la parole de Jésus vient au terme d'une *série d'actions* que le texte développe assez précisément : *prendre le pain, rendre grâce, rompre, donner, et dire*.

b) Comme *acte énonciatif*, elle est référée à Jésus (énonciateur). En tant qu'acteur singulier du récit évangélique, il installe dans le texte un *centre de perspective*, une position, ou un

---

déficience de l'état signifiant premier. C'est la figure qui est porteuse de l'attente et donc du désir » (F. Martin, « La lecture aux prises avec la lettre, la figure et la Chose », *op. cit.*, 75).

<sup>41</sup> Cf. L. Panier, *La naissance du fils de Dieu. Sémiotique et théologie discursive. Lecture de Luc 1-2*, Cogitatio Fidei 164, Paris, Cerf, 1991. A. Fortin, *L'annonce de la bonne nouvelle aux pauvres. Une théologie de la grâce et du Verbe fait chair*, Montréal, Médiaspaul, 2005.

<sup>42</sup> Cf. L. Panier, « Jean-Baptiste et Jésus dans l'Evangile de Luc. Deux foyers pour une ellipse », in P. Létourneau & M. Talbot (éd.) *'Et vous, qui dites-vous que je suis ?' La gestion des personnages dans les récits bibliques*, Montréal, Médiaspaul, 2006, 77-104.

<sup>43</sup> Cf. L. Panier, Le mémorial de l'attente. La courbure du temps dans les récits évangéliques de la dernière Cène, in BERTRAND D et Fontanille J. eds. : *Régimes sémiotiques de la temporalité. La flèche brisée du temps*, coll. Formes Sémiotiques, PUF, 2006, 261-275 ; « Le récit de la dernière Cène. Forme discursive et modèle théologique », dans Ph Abadie (éd.), *Aujourd'hui, lire la Bible. Exégèses contemporaines et recherches universitaires*, Lyon Profac, 2008, 127-144.

point de vue, définissables comme « je – ici – maintenant »<sup>44</sup>. Ainsi centrée, cette parole vient rompre le dispositif narratif en place, elle installe un dispositif nouveau, un univers *de discours* puisque les éléments constitutifs du repas se trouvent, dans les paroles de Jésus, *autrement dits*. Tout se passe comme si Jésus introduisait, à partir du centre de perspective qu'il constitue comme énonciateur, un « monde de fiction » dans l'univers des « réalités » du repas : un « monde » où le pain et la coupe s'appliquent au corps et au sang.

c) La prise de parole de Jésus est *une assertion*. (« ceci est » : « il y a là, et je dis qu'il y a là »). Cette assertion construit une métaphore *in praesentia* entre le pain montré et désigné (« ceci »), et le corps de l'énonciateur présent dans son acte de parole et l'assumant.

d) Cette parole est *adressée* (« pour vous »), elle insère les disciples dans le dispositif nouveau où ils ont à recevoir et la parole et ce qu'elle désigne et ce qu'elle opère. En Matthieu et Marc, on pourra noter que *la priorité est donnée à la réception du pain*, l'appropriation demandée précède même la désignation du pain (« prenez, mangez / ceci est mon corps donné pour vous »). L'objet-pain est au service de la relation et de l'acte (donner – prendre) qui établissent l'existence des sujets et leur relation.

Si l'on évite de poser entre le pain et le corps une relation simple de signe-renvoi, ou une structure figée de symbole, il faut donc retenir *qu'une parole dit et fait le lien entre le pain et corps* (ce pain est *mon* corps) et que cette parole est *un discours adressé* de Jésus aux disciples. Le pain est *donné*, la parole est *adressée* ; l'énonciateur, destinataire du don, fait partie intégrante du dispositif proposé. La corrélation dite du pain et du corps est référée à cet acte de parole, il ne s'agit pas seulement de la transformation du corps au pain : c'est toujours à partir de cette parole adressée qu'il conviendra de mesurer et de parcourir l'écart entre ce pain et ce corps, et la relation sémiotique qu'ils entretiennent<sup>45</sup>. La relation entre le pain et le corps de Jésus suppose la position d'un « tiers », la parole adressée et reçue.

On observe ainsi un dispositif signifiant assez complexe, dont il est intéressant de déployer quelques dimensions.

a- Réfléchissant à la place faite à Jésus dans cette première partie du récit, on peut noter que le lieu originaire de l'énonciation, le sujet parlant, le corps où s'incarne la parole se trouve scindé, divisé, ou détaché de lui-même : MON corps (là d'où « JE » parle) est dans CE pain qu'il n'est pas, et où « JE » ne suis pas : présence et absence, identité et différence<sup>46</sup>. Cette énonciation met très précisément en acte (et en discours) une coupure constitutive de l'énonciation (ce que Greimas appelait la *schizie*) : le sujet de l'énonciation, en tant que la parole s'y incarne, est un sujet « divisé ». C'est au prix de cette division attestée par le pain rompu que le sujet advient et peut être reçu par sa parole.

b - La corrélation signifiante produite par cette parole ne se réduit pas à une *relation d'équivalence* entre le pain d'un côté et le corps de l'autre, pris comme des objets singuliers. Le pain n'est pas le signe visible d'un corps invisible (surtout pas dans ce récit où Jésus est présent devant ses disciples : il y a bien là pour eux et le corps et le pain !). L'acte de parole mis en discours dans le récit ne construit pas une équivalence entre deux « objets », mais une *relation d'homologation* entre deux *parcours*, celui du pain et le celui du corps. Le parcours du

<sup>44</sup> On reconnaîtra là les caractéristiques de l'instance d'énonciation, telle que l'a définie le linguiste E. Benveniste : tout acte de parole définit un « centre de perspective », une « présence », qui trouve à s'indiquer à partir des « indices d'énonciation » que sont en particulier les pronoms personnels, les déictiques et les temps verbaux.

<sup>45</sup> Un tel dispositif sémiotique se trouve attesté également dans le discours en paraboles de Jésus : si les figures du récit-parabole renvoient à un contenu, c'est toujours à partir de la position initiale de la parole dite et de sa réception : « entende qui a des oreilles pour entendre ». Voir J. Delorme, « La communication parabolique selon l'Évangile de Marc », *Sémiotique et Bible*, n° 48, 1987, 1-17.

<sup>46</sup> Cette opération énonciative est à l'origine de l'émergence de la signification (*sémiiose*) si l'on en croit E. Gütgemans : « Un signe est un corps détaché du corps humain (...), la production des signes est un acte de détachement (...) Pourquoi l'homme a-t-il cette " pulsion " de démultiplier, par un acte de détachement, le monde des choses physiques dans un autre monde, qui est, lui aussi, constitué par des choses physiques, utilisées comme des signes ? » (E. Gütgemans, « La 'différence' de la barre entre le corps et l'âme comme constituante du sens. Thèses sémiotiques », in CADIR (L. Panier éd.), *Le temps de la lecture, Exégèse biblique et sémiotique*, Lectio divina 155, Paris, Cerf, 1993, p. 137). Cette répartition des « choses comme choses » (pour l'usage ou la jouissance) et des « choses comme signes » est classique, elle ouvre la réflexion augustinienne dans le *De Doctrina Christiana* (I,II,2), mais ici elle aurait cette particularité qu'elle concerne le statut du corps *non pas comme signe*, mais comme devant, en tant que lieu de l'énonciation, être désigné à partir d'une *autre* chose, sans qu'on puisse dire simplement que le pain et le signifiant ou l'image du corps signifié. La tradition théologique catholique résiste à cela en promouvant la « présence réelle ».

pain (pris, béni, rompu et donné) s'applique au parcours du corps (donné pour vous), et cela concerne « MON corps », le lieu réel de l'énonciation présente ; les deux parcours du pain et du corps construisent le parcours figuratif de l'acte énonciatif lui-même qu'ils supposent (la position du « tiers ») et qui, en tant que tel, ne peut être que « figuré » dans le discours qui l'atteste entre ces deux parcours. Le pain (saisi, béni, rompu, donné, désigné) manifeste la *coupure* qui définit « *mon-corps* » c'est-à-dire la *condition charnelle d'une énonciation qui prend corps*. Il est le signifiant de la coupure qui marque, en tant que lieu de la parole, un corps toujours perdu/donné. Il faut passer par cette altérité, par ce pain et par ce vin et par leur différence, pour manifester mais aussi pour faire advenir un corps propre à (de) la parole. La parole de Jésus sur le pain énonce (et met en acte) les conditions mêmes de l'énonciation, et le statut d'un corps divisé par la signifiante. Nous ferons donc cette hypothèse que la parole sur le pain articule une « loi de l'énonciation » (au sens « scientifique » du terme) : elle met en discours et en œuvre les conditions d'émergence de l'acte de parole et du corps parlant. La condition corporelle de la parole et la condition du corps (scindé) dans la parole pourraient intervenir dans une théologie de l'eucharistie, et dans une réflexion sur la « présence » et sur l'incarnation du Verbe.

### **La parole reçue dans un corps**

Nombreux sont les textes où le corps réagit à la parole.

On pourrait citer ici de nombreux récits de guérisons où effectivement la parole agit sur les corps qui la reçoivent, cependant il ne faudra pas oublier que, le plus souvent, ces récits ne se contentent pas de la guérison, mais que celle-ci s'accompagne de (et atteste) la réception de la parole et de la relation nouvelle qu'elle instaure<sup>47</sup>.

Nous mentionnerons ici un cas un peu différent de cette « atteinte de la parole », le récit de la synagogue de Nazara (Lc 4) qui présente l'effet de la parole sur le corps à partir de la *lettre* de l'Écriture.

*'L'Esprit du Seigneur est sur moi, parce qu'il m'a oint. Il m'a envoyé annoncer la bonne nouvelle aux pauvres (...)'. Et roulant le livre, il [Jésus] le remit au servent et s'assit. Et les yeux de tous dans la synagogue étaient fixés sur lui. Il se mit à leur dire : 'Aujourd'hui s'accomplit à vos oreilles cette Écriture' (Lc 4, 18-21).*

Jésus déclare accomplie « dans vos oreilles » l'écriture extraite du livre d'Isaïe, et cette écriture mise en avant par le récit produit sur les auditeurs un effet somatique, qui aboutira ici à la violence. Ces dispositifs narratifs méritent attention, ils signalent le rapport de la parole au corps, ou la dimension somatique de la parole et des effets de sa réception (ou de la résistance à cette réception). On relève dans le récit (comme dans beaucoup d'autres), l'insistance sur les effets de la réception des paroles de Jésus plus que sur les contenus mêmes de son discours. La venue de Jésus en Galilée provoque la *rumeur* et son enseignement provoque la *glorification*, des effets énonciatifs de la « présence » de Jésus et de son « enseignement ».

Dans la synagogue de Nazara, il est question d'une lecture publique de l'Écriture. On décrit précisément la « mise en scène » de cette forme d'énonciation :

*Jésus se lève pour lire / Le livre lui est remis / Il déroule le livre /*

*Citation du passage*

*Il roule le livre / Il rend le livre au servent / Jésus s'assoit*

Mais, curieusement, cette symétrie souligne en fait au centre du dispositif *l'absence de l'acte de lecture*. Le texte d'Isaïe est découvert dans le livre remis à Jésus, mais il n'est pas, à proprement parler, « lu » par Jésus (ni oralisé, ni interprété). *Il manque à ce parcours l'acte de lecture*. Le livre manipulé par Jésus est un espace, ou un lieu (*topos*) où se trouve un « écrit » que Jésus, selon le « récit racontant », ne lit pas. Il n'y a pas de *mise en voix* de texte d'Isaïe à l'adresse des présents dans la synagogue ! Il faut donc bien faire la différence entre le récit raconté (lecture du livre dans la synagogue) et le récit racontant qui omet justement cette performance de lecture et/ou d'interprétation.

Le texte d'Isaïe demeure, présent *dans le texte de Luc*, présupposant une énonciation énonçante qui a son lieu dans le livre d'Isaïe le prophète ET dans le livre de Luc, mais que Jésus

<sup>47</sup> Cf. par ex. J. Delorme, « Jésus et l'hémorroïsse ou le choc de la rencontre (Mc 5, 25-34) », *Sémiotique et Bible*, n° 44, 1986, 1-17 ; Id. *L'heureuse annonce selon Marc*, vol 1, Paris-Montréal, Cerf-Médiaspaul, 2007, 348-371.

dans notre récit n'assume (ne ré-énonce) pas ... Le texte d'Isaïe est cité (v. 18-19), tout lecteur de l'évangile peut le lire. Cette citation (ou cette *extraction*) relève de l'énonciation *non énoncée* (la « voix du texte » de Lc), et non de l'énonciation *énoncée* (de Jésus par exemple). Cette citation n'appartient pas directement à la scène du récit, mais *elle ouvre un axe d'énonciation entre le narrateur* (énonciateur non énoncé) *et le lecteur* de l'évangile (narrataire, énonciataire non énoncé). L'absence de mention de l'acte de lecture de Jésus (que toute lecture référentielle du « récit raconté » veut et peut reconstituer) crée pour ce passage un double axe énonciatif. *intradiégétique* (entre Jésus et les nazaréens) et *extradiégétique* (entre le narrateur et le narrataire). Que peut produire pour le lecteur-énonciataire la réaction des nazaréens-auditeurs de Jésus ?

Et cela pose la question du statut de cet « extrait » : Luc donne ses références ! Il s'agit du '*prophète Isaïe*', qui se trouve ainsi installé comme une figure de l'énonciation. Il est « auteur » du livre ; il est « prophète ». Il est un référent possible pour le « je » installé comme énonciateur dans la citation (l'Esprit du Seigneur est sur *MOI*). Ce « je » pose la question de l'identité de l'acteur susceptible de l'assumer : Isaïe, sans doute, mais également quiconque « met en voix » (ré-énonce) ce texte. Il est alors important de voir que, justement, dans notre récit, *Jésus ne ré-énonce pas le texte d'Isaïe*, ce qui rend plus énigmatique sa parole au v. 21.

*Quelques remarques sur l'extrait d'Isaïe (vv. 18-19).*

*Il développe un programme narratif dans lequel un acteur désigné par « Je » (instance d'énonciation) se trouve investi dans un parcours, non encore réalisé, à destination de différents destinataires (pauvres, captifs, aveugles, opprimés). 'L'esprit du Seigneur m'a consacré pour...' : l'énonciateur inscrit dans le texte semble installé dans un programme pour lequel la compétence est acquise sous la figure de la consécration (onction), mais qui n'est pas réalisé ; il n'est qu'actualisé. On ne peut pas ne pas remarquer que ce dispositif narratif et figuratif peut s'appliquer comme un écho au dispositif rencontré au v. 14 : 'Jésus revient sous la puissance de l'Esprit'. Tout se passe comme si le v. 18 manifestait sous la forme d'une énonciation embrayée (« je ») ce que le v. 14 indique dans un énoncé débrayé (« il »). Mais cette corrélation est un effet de la mise en discours du texte de Lc, elle n'est reprise, ni assumée pas aucun acteur de son récit.*

*On notera que ce programme est un programme d'énonciation : il s'agit d'annoncer et de proclamer (ce qui diffère de l'activité d'enseignement attribuée précédemment à Jésus)*

*On notera que ce parcours narratif et son sujet (« je ») appartiennent au dispositif de la délégation. Le sujet opérateur est un délégué, consacré par l'Esprit pour annoncer et également pour envoyer (apostolai) les opprimés vers la libération). Ce PN ne manipule pas directement des objets-valeurs, mais des relations de délégation qui relèvent du domaine de l'énonciation (si l'on suit les propositions de B. Latour<sup>48</sup>)*

Un autre phénomène d'énonciation est à observer au v. 21. Il s'agit de l'énonciation *rapportée* de Jésus ('*aujourd'hui...*') introduite par une énonciation *narrativisée* ('il commença à leur dire...') Toute énonciation, on l'a dit plus haut, installe un présent de l'énonciation et un centre de perspective (Je - ici - maintenant). Le 'aujourd'hui' ancre bien un présent de l'énonciation, centré sur Jésus lui-même et l'acte de parole qu'il effectue, mais cette énonciation présente est présentée par le narrateur comme un *commencement*, avec un aspect *inchoatif* qui peut être défini de deux manières. *Premier acte* d'un parcours de parole appelé à se poursuivre avec d'autres énonciations, cet acte de parole inaugure un enchaînement des énonciations dans lesquels se renouvellerait un « présent » de l'énonciation (cf. Benvéniste). Ou bien *acte inaugural* où la *parole* de Jésus s'actualise (où la parole *en lui* s'actualise : le verbe s'est fait chair...).

A cet aspect inchoatif de l'énonciation, il faut associer l'aspect *terminatif* de l'*accomplissement* de l'écrit que Jésus constate comme un fait réalisé « *aux oreilles* » de ceux qui le « *fixent du regard* »... (le corps est bien mis à contribution par la présence et les paroles de Jésus) Mais à aucun moment, Jésus ne prend, de lui-même, la place de l'instance « je » de la citation d'Isaïe. L'accomplissement de l'écrit ne peut être simplement identifié à la réalisation du programme indiqué, selon le texte d'Isaïe, auprès des pauvres, captifs, aveugles... dans lequel pourtant ils se trouvent engagés. L'accomplissement de l'écrit n'est pas la *réalisation* du message, puisque le programme énoncé n'est qu'*actualisé*.

Cet accomplissement serait peut-être le fait de la « co-présence » ici et maintenant de Jésus et de l'écrit d'Isaïe. Le dire de Jésus (*il commence à dire*) donne corps à l'écrit sans que celui-ci

<sup>48</sup> LATOUR B., « Petite philosophie de l'énonciation », dans Basso P. & Corrain L. (dir.), *Eloqui de senso. Dialoghi semiotici per Paolo Fabbri, Orizzonti, compiti e dialoghi della semiotica*. Saggi per Paolo Fabbri, Milano : Costa & Nolan, p.71-94 – Texte disponible en ligne : [www.revue-texto.net](http://www.revue-texto.net)

permette de l'identifier (comme le ferait un témoignage « autobiographique ») et sans que l'écrit soit interprété en termes de message.

L'écrit s'accomplit dans les oreilles, une sorte de circuit court qui laisse *vide* la lecture interprétative du texte d'Isaïe : le texte s'adresse au corps *sensible* dans lequel il s'accomplit. De ce fait, le v. 22 pose problème en introduisant la figure de la *bouche*.

« *Tous lui rendent témoignage. Ils s'étonnent des paroles de la grâce qui sortent de sa bouche.* »

Il s'agit bien d'une relation de bouche à oreille insistant sur la dimension corporelle et *thymique* de la communication (cf. plus loin *étonnement, fureur*) plus que sur la dimension thématique (sémantique) des contenus. Quel est le statut de cette communication ? Elle ne s'identifie pas à l'écoute d'une lecture ou d'un commentaire du texte par Jésus puisque, précisément, le récit de Luc évite d'en raconter la lecture ou de donner le contenu d'une interprétation par Jésus. Il s'agit d'une relation subordonnée à la présence de l'écrit et qui en indique l'accomplissement, pour autant qu'elle soit accueillie, comme le montrera la 2<sup>ème</sup> partie du texte. Et ce sont là des *paroles de la grâce*...

Ces réflexions méritent bien sûr d'être prolongées. On renvoie aux travaux d'Anne Fortin<sup>49</sup>. La question de l'incarnation du verbe se pose bien sûr dans le champ global de la christologie, mais elle se présente aussi, suivant les quelques éléments que nous venons de mentionner, pour un théologie du salut et de la grâce : pour reprendre des formules patristiques, l'incarnation du verbe concerne la divinisation de l'homme. Et dans le champ d'une réflexion sur l'acte de lecture comme geste théologique (voire théologal) il faut pouvoir suivre la construction du sujet qui peut s'élaborer dans l'acte de lecture tel que nous l'avons envisagé à partir d'une sémiotique de l'énonciation.

### **Sémiotique de l'énonciation, structure du sujet et propositions théologiques.**

#### *La structure « trinitaire » de l'énonciation*

La sémiotique biblique s'adosse, on l'a dit, aux sciences du langage. Intéressée par une réflexion sur l'acte de lecture et sur l'énonciation, elle rencontre sur ces questions les propositions de la linguistique et de l'anthropologie. On notera en particulier les analyses de la structure de l'énonciation qui suppose trois instances (correspondant en grammaire aux trois « personnes ») : Je/Tu/Il. Reprenant Benveniste, on observe que toute énonciation met en œuvre (et instaure) tout à la fois une *instance d'énonciation de type « je »* (*ego, hic et nunc*), lieu réel d'où s'origine le discours, *une adresse* qui fait exister un « tu » et *une référence* (« il ») qui peut être absente de la situation d'énonciation<sup>50</sup>. Toute énonciation d'un « je » s'adresse à un « tu » à propos d'un « il » absent. Il n'est pas possible (structurellement) de parler sans parler de quelque chose à quelqu'un ! (et sans attendre d'un « tu » de répondre à l'absence, à la perte, de ce « il »). Ces instances constituées par l'énonciation sont « représentées », (mises en discours) par des grandeurs linguistiques (pronoms personnels par ex.) et sémiotiques (figures d'acteurs).

On peut donc parler d'une structure ternaire ou « trinitaire » de l'énonciation qui doit être distinguée de la structure binaire habituellement reconnue à la communication. Celle-ci met en rapport un destinataire et un destinataire et installe une relation binaire entre eux (ou également un relation binaire entre le récepteur et le message appropriable après décodage). L'énonciation suppose l'absence d'un « il » qui fait médiation entre « je » et « tu », absence ou « manque » qui soutient la relation « symbolique » telle que l'a décrite C. Lévi-Strauss<sup>51</sup>.

<sup>49</sup> Fortin A., « Lire le geste théologique des Écritures », *Sémiotique et Bible* n°105, 2002, 14-28 ; Id. *L'annonce de la bonne nouvelle aux pauvres*, op. cit.

<sup>50</sup> Signaler ici Rastier : zone identitaire, zone proximale, zone distale (référence ?) Voir aussi " La trinité dont je parle, chaque être parlant ne cesse d'en faire l'immédiate expérience : pour la saisir, il suffit d'évoquer l'espace humain le plus banal qui soit, lieu commun de toute espèce, parlante, celui de la conversation : "je" dit à "tu" des histoires que "je" tient de "il". "Et un peu plus loin : " La trinité que je prends pour objet est antérieure à toute croyance, elle est inscrite dans notre condition d'être parlant. Je veux dire qu'il existe une trinité naturelle - comme on dit "langue naturelle" -, immanente au fait de parler. En d'autres termes, tout être, parce qu'il parle, quelles que soient ses convictions, qu'il soit païen, bouddhiste, athée, juif ou chrétien, met en acte une figure trinitaire, antérieure à toute actualisation religieuse. Ce que, en revanche, je ne saurais nier est que la tradition chrétienne a parfaitement su mettre en exergue cette forme trinitaire immanente et la renvoyer aux hommes comme leur vérité ultime, en la transcendantalisant. " (Dany-Robert Dufour, *Les mystères de la trinité*, Paris, Gallimard, 1990, 16 et 17).

<sup>51</sup> Il conviendrait aussi de s'interroger sur la manière dont S. Augustin pose la structure trinitaire comme ce réel au delà du « sens » et de l'usage (cf. DDC)

L'acte d'énonciation, si l'on suit Benveniste, n'est donc pas cet acte « plein » où un sujet maître du savoir et des codes transmet un « objet de savoir » à un destinataire susceptible de le décoder et de se l'approprier. L'acte d'énonciation est à entendre à partir d'une absence (d'une perte ?) : l'instance réelle d'énonciation disparaît en quelque sorte dans l'acte même où elle produit le discours où elle est « représentée » par « tout ce qu'elle n'est pas »<sup>52</sup> (des figures, des indices d'énonciation) et où les mots s'établissent en (et provoquent) l'absence de la chose.

*Pour une anthropologie biblique du sujet (de l'énonciation)*

Ces théories de l'énonciation fournissent un angle d'observation important dans l'approche des textes bibliques ; et l'on peut s'apercevoir alors que la manifestation de ces structures et de ces opérations d'énonciation sont très souvent présentes dans les textes bibliques sous des formes figuratives très diverses. Il y a là une « insistance » qui mérite l'attention de l'exégète et du théologien. Qu'est-ce qui cherche là à se dire (à se révéler) du statut des humains et de leur salut ?

On ne pourrait présenter ici l'ensemble de ces séquences. On se contente de mentionner quelques pistes possibles à partir d'observations faites lors de la lecture des textes.

Seraient ainsi à prendre en considération *les récits-paraboles des évangiles*. Ils apparaissent comme des actes d'énonciation singuliers, des paraboles de la parole (« Le semeur, c'est la parole qu'il sème ») et des conditions réelles de sa réception et de son opérativité (parabole du semeur, parabole des mines).

« A vous le mystère du règne de Dieu a été donné, à ceux-là par contre qui sont dehors, toutes choses adviennent dans des paraboles afin que regardant ils regardent et ne voient pas, et qu'écoutant ils écoutent et ne comprennent pas, de peur qu'ils ne changent d'esprit et qu'il ne leur soit fait rémission » (Mc 4,11-12, trad. J. Delorme)

« A celui qui a on donnera, à celui qui n'a pas on enlèvera même ce qu'il a »

Les paraboles évangéliques mettent en récit une « théorie » de la parole, mais elles orientent également une règle de la lecture en direction de la réception de la parole. La parabole évangélique ne propose pas un enseignement théologique ou moral sous un mode figuré susceptible d'être, d'une manière ou d'un autre, décodé et acquis comme un objet de savoir ; elles mettent en œuvre une « rationalité figurative » qui émane de la « mise en discours » des éléments figuratifs des récits. Elles renvoient donc leur auditeur (ou leur lecteur) à ce qui « tient » le discours lui-même dans son enchaînement, elles attestent une position (et un acte) d'énonciation, une parole qui n'est reçue qu'au prix d'une perte du voir et du savoir (« afin que regardant ils regardent et ne voient pas, et qu'écoutant ils écoutent et ne comprennent pas »).

Nous avons déjà évoqué *les récits de la dernière cène* et la manière dont ils mettent en place un parcours d'énonciation et une structure de l'acte d'énonciation : le verbe de Dieu incarné se donne et s'absente dans le don et dans la réception du pain et de la coupe par les disciples (« prenez et mangez, prenez et buvez ») signalant son corps livré comme lieu de la Parole et ouvrant le temps de l'absence et des signes.

Il faudrait évoquer également les multiples attestations de l'acte d'énonciation dans *les épîtres de Paul*. On peut sans doute s'arrêter sur les données « autobiographiques » de ces passages, mais il est intéressant d'observer comment ils manifestent, dans un sujet « divisé » les conditions d'un sujet saisi par la parole<sup>53</sup> (« Et si je vis, ce n'est plus moi, c'est le Christ qui vit en moi » Ga 2, 20).

*L'écoute de la Parole et le « nous » ecclésial.*

L'intérêt pour la structure de l'énonciation décrite plus haut, mettant en lumière le tiers absent médiatisant la relation entre « je » et « tu » invite à une approche nouvelle des relations et des solidarités ecclésiales telles qu'elles peuvent apparaître dans les épîtres. On s'intéressera particulièrement aux « adresses » des épîtres de Paul ou de Jean et à la manière dont elles articulent un double niveau de relation, empêchant la relation de communication épistolaire *Je/Nous – Vous* de se bloquer dans une structure binaire et dans la simple communication d'un message. La communication épistolaire agit dans la mesure où la relation qu'elle instaure entre *Je* (Nous) et *Vous* présuppose la relation du Père à son fils Jésus-Christ. La relation filiale, manifestée dans la

<sup>52</sup> Cf. A.J. Greimas – J. Courtés, *Sémiotique. Dictionnaire raisonné de la théorie du langage*, vol. 1, Hachette, 1979, 127.

<sup>53</sup> Cf. A. Pénicaud, « Paul et l'autobiographie dans l'épître aux Galates », in J.P. Lémonon (éd.), *Regards croisés sur l'épître aux Galates*, Lyon Profac, 2001, 101-121 ; L. Panier, « Les marques d'énonciation dans l'épître aux Galates », *Ibid*, 123-136.

résurrection, devient la référence de la relation épistolaire qui n'en est pas le décalque ou le simulacre mais qu'elle doit pouvoir révéler.

- Adresse de l'épître aux Galates :

« **Paul** apôtre [...] par Jésus-Christ et Dieu le Père qui l'a ressuscité des morts [...] à **vous** grâce et paix par Dieu **notre** père [...] et le Seigneur Jésus-Christ qui s'est livré pour **nos** péchés afin de **nous** arracher à ce monde actuel et mauvais, selon la volonté de Dieu notre père à qui soit la gloire dans les siècles... »

L'instance de médiation entre **Paul** et **vous** (par Jésus-Christ et Dieu... par Dieu et Jésus-Christ) constitue un **nous**. Mais cette instance, ou ce niveau de référence, est lui-même réalisé comme une relation entre Dieu et Jésus-Christ développée sous les figures de résurrection, de la paternité et du don. La relation n'est pas binaire, mais bien ternaire. La communauté en « nous » n'est pas un ensemble de relations binaires entre les uns et les autres, elle est fondée sur la parole annoncée et reçue, elle suppose comme un tiers absent, mais fondateur de ces relations, la relation même entre Dieu le Père et son fils Jésus-Christ. La résurrection du Christ devient la « cause » même et la référence de l'effet « extracteur » de la parole (« nous arracher à ce monde actuel et mauvais »). Naissance, résurrection d'entre les morts, effet de la parole reçue dans la chair, extraction du monde présent deviennent ainsi *homologables*.

- Adresse de la 1<sup>ère</sup> épître de Jean :

« ...ce que **nous** avons vu et entendu, nous vous l'annonçons afin que **vous** aussi soyez en communion avec nous. Quant à **notre** communion, elle est avec le Père et avec son fils Jésus-Christ. »

La communication entre « nous » et « vous » est ouverte sur une autre instance « le Père et son fils Jésus-Christ ». Dans la réception de la parole fondant la communauté des croyants (des « frères ») doivent s'articuler et se croiser pour « nous + vous » la relation de communion et la relation de paternité/filiation<sup>54</sup>.

A partir des adresses de ces épîtres (mais l'observation devrait être élargie)<sup>55</sup> on pourrait alors voir comment se constitue un « nous » (ecclésial), structuré à partir de la réception de la parole (et de ses effets), à partir de l'annonce faite par l'apôtre — qui n'est pas à l'origine de la parole, mais lui-même « appelé » (ou « extrait », mis à part – Ga 1,15) — et en référence à l'instance (absente) constituée de la relation du Père à son Fils Jésus-Christ (paternité et résurrection) pour aboutir à la relation fraternelle qui fait signe de cette double relation, et au dispositif de l'annonce et au « dispositif » filial (cf. 1<sup>ère</sup> de Jean).

### **Approche sémiotique du discours théologique.**

Le discours théologique appartient, lui aussi, à la catégorie des « discours » et il est possible d'en faire une lecture « sémiotique », celle-ci permettra d'en dégager la logique interne et de décrire les univers sémantiques et formes de véridiction qui les caractérisent.

Ici encore le travail est encore largement à faire ... Quelques essais ont déjà été réalisés autour de la théologie du péché originel, partant de cette hypothèse qu'il n'est pas facile de dire *ce qu'* « est » le péché originel, mais qu'il est possible d'observer *ce qu'on en dit*, ou *comment on le met en discours*, dans les textes magistériels et dans les textes théologiques. La doctrine du péché originel obéit ainsi à une structure « intertextuelle », elle nécessite un travail de lecture affronté à cette intertextualité. Il est alors intéressant de voir comment ces discours se relisent et sont eux-mêmes des « lectures » de la Bible et quelles sont les postures énonciatives de ces lectures. Il apparaît alors que, sous jacent au « message obvie » de ces textes, leur mise en discours, leur dynamique énonciative, laisse entendre à qui veut bien lire une orientation discursive que la sémiotique permet de mettre en lumière.

*En raison de son caractère intertextuel et structural, la doctrine du péché originel ne peut pas être prise pour un discours théorique (savant) sur « les origines de l'homme » ou sur l'histoire de*

<sup>54</sup> Pour une analyse plus précise de cette adresse, cf. L. Panier, *La naissance du fils de Dieu*, op. cit. 35-46 ; Id. « La 'vie éternelle', une figure dans la Première Épître de Saint Jean », *Actes Sémiotiques. Documents* (GRSL-EHESS-CNRS) V, 45, 1983, 5-33.

<sup>55</sup> Cf. A. Fortin, *L'annonce de la bonne nouvelle aux pauvres*, en particulier pp. 201-260 ; O. Genest, « La lettre de Paul aux Ephésiens, figure de l'épistémè chrétienne », in CADIR, L. Panier (éd.), *Les lettres dans la Bible et dans la littérature*, Paris, Cerf, 1999, 165-175.

*l'humanité primitive. Elle n'obéit pas à une logique causale et chronologique, mais elle parle de ce qui toujours est là et revient quand l'humanité d'un humain est en cause. On n'a sans doute pas cessé de la tirer du côté du discours causal (explication des origines) ou de la rejeter parce qu'elle ressemblait trop à cela, comme rivale de la science ; mais elle a de quoi résister... De cette logique linéaire (ou causale, ou strictement narrative) il faudrait distinguer une logique « énonciative » ou une logique de révélation, dont le modèle se trouverait [...] dans le discours de Paul en Rm 5 [...]. Dans cette logique, les figures d'ordonnent à partir de la position du Christ, réarticulant les autres figures (Adam, Moïse, la Loi...), comme événement de structuration d'un dispositif d'institution du sujet humain. [...] Cela concerne tout humain naissant (voir l'insistance de la doctrine du péché original sur les petits enfants), en deçà dirait-on de la différence entre hommes et femmes, chaque fois qu'il y a de l'humain (né de l'homme et de la femme) et depuis qu'il y a de l'humain. La grâce du Christ (le don de la grâce) atteint « originairement » l'humanité des humains, chaque humain en ce qui le fonde sujet en humanité. A partir du Christ seulement peut être posé un péché originel « commun à tous et propre à chacun »<sup>56</sup>.*

Un travail de ce type est actuellement engagé au CADIR de Lyon au sujet de la théologie de l'eucharistie, il s'agit là aussi d'entreprendre une lecture sémiotique de discours théologiques sur l'eucharistie et de mettre en lumière leur position de lecture par rapport aux récits bibliques et aux textes liturgiques et de dégager la « sémiologie » sous-jacente à une théologie du sacrement. Ici encore on peut mesurer l'importance d'une réflexion sur la parole, sur les conditions de sa réceptions et son rapport au corps.

### **Conditions ecclésiales d'une pratique de lecture.**

On l'a dit en début de cet exposé, la sémiotique est une *pratique*. Cette pratique réglée par une théorie du langage et de la signification peut être développée dans une direction de l'analyse et de la description des systèmes de signification à l'œuvre dans les textes. Elle peut être également développée en direction d'une pratique réglée de lecture des textes. Autour des travaux du CADIR de Lyon, se sont mis en place des groupes de lecture, liés directement ou non aux propositions pastorales des églises<sup>57</sup> et qui forment un réseau. Sans doute leur existence pose parfois une question institutionnelle de rapport aux instances de « formation bibliques » des églises et à leurs objectifs ; mais l'existence même de cette pratique nouvelle de « lecture en groupe » mérite attention. Conformément aux objectifs de l'approche sémiotique qui les soutient, ces groupes de lecture ne sont pas des « cercles bibliques » d'information exégétique sur les textes bibliques, ils sont des groupes consacrés à pratique de lecture, qui peut être considérée comme une forme de *lectio divina*<sup>58</sup>. Il conviendrait alors de considérer la lecture en groupe comme un pratique ecclésiale à part entière, articulable à la pratique sacramentelle. Réglée par la sémiotique et par son intérêt pour l'énonciation et la mise en discours, la lecture « en groupe » rompt le face-à-face du lecteur et du texte, ses effets de subjectivité impressive, d'appropriation singulière du contenu ou du message objectivé. Dans une lecture en groupe, chacun reçoit de l'autre ce qui peut-être construit comme signification à partir des observations rigoureuses des particularités figuratives du texte. La règle de lecture — qui n'est pas une « méthode » donnant des « résultats » par simple application — est là comme un tiers partagé par le groupe, et parfois comme un obstacle, obligeant chacun à une perte des savoirs acquis pour entrer dans le parcours des figures et suivre avec d'autres l'orient du texte en quoi peut advenir une écoute de la Parole.

### **POUR CONCLURE ...**

Telle qu'elle a pu se développer, l'approche sémiotique de la Bible a évolué d'une perspective objective (positive) de description des structures de la signification, soutenue par l'application des

<sup>56</sup> L. Panier, *Le péché originel. Naissance de l'homme sauvé*, Paris, Cerf, 1996, 137-138.

<sup>57</sup> Cf le site <http://bible-semiotique.com> qui fournit des informations sur les activités de ces groupes (région Aquitaine, région Rhône-Alpes, Bretagne, Suisse, Québec).

<sup>58</sup> A. Fortin, « De la sémiotique à la lectio divina », in Ph. Abadie (éd.), *Aujourd'hui lire la Bible*, op. cit., 145-170 ; Id. « De l'animation biblique de toute la pastorale », *Cahiers de spiritualité ignatienne*, 125, 2009, 51-66 ; J. L. Ducasse, « Recherche de conditions favorables à la lecture biblique dans le cadre de la pastorale sacramentelle. Une expérience d'énonciation en acte », *Sémiotique et Bible*, n° 136, 2009 ; A. Pénicaut « La lecture en groupe », *Sémiotique et Bible*, n°99, 1999, 3-20 ; Id., « Repenser la lecture ? Enjeux d'une approche énonciative des textes », *Sémiotique et Bible*, n° 131, 2008, 3-28 ; J. P. Duplantier, « Méthode de lecture du CADIR-Aquitaine », <http://bible-semiotique.com>.

modèles de la grammaire narrative, à une perspective de « lecture en acte » soutenue pas la prise en considération de la mise en discours des grandeurs figuratives et par l'orientation énonciative de celle-ci. Lire n'est pas seulement « décrire », c'est construire une cohérence de signification supposant qu'un sujet s'ajuste à la perspective ouverte par la mise en discours. C'est en ces termes qu'on peut dire que le sujet-lecteur devient l'énonciataire du discours, non pas en tant que destinataire d'un message mais en tant que concerné par la place dessinée à partir de l'organisation figurative et énonciative du texte.

La lecture est une pratique, un geste qui s'ajuste au geste de l'écriture. Lire la Bible en sémiotique, c'est un geste énonciatif, une mise en rapport avec la Parole qui peut s'ajuster au geste de l'écriture. Et l'on a pu dire qu'entre ces deux gestes s'installait une relation telle que l'illustre la célèbre « bande de Moebius » l'écriture est un geste théologique, et la lecture de l'écriture est un geste théologique qui s'établit dans le fil de cette énonciation littéraire.

Le texte « signifie »<sup>59</sup> parce qu'il convoque un énonciataire-lecteur. Un texte demande à être lu pour signifier, mais il signifie *pour quelqu'un*, pour un sujet atteint par la signification.

« *Le hors discours que vise la signification, ce serait donc le corps du sujet de l'énonciation, ou plutôt le sujet de l'énonciation comme corps. Étant entendu que de corps il n'y en a qu'aux deux conditions minimales suivantes : 1) qu'une chair soit, dès avant sa naissance, soumise à la signification, de sorte que pour cette chair, la perception comme la langue relève depuis toujours de l'ordre de la parole ; 2) qu'aucun corps n'est (naît) jamais seul : c'est l'entre-deux corps qui fait le corps humain. Entre-deux dont l'acte instaurateur – mais non originel – et fait de ces « contacts-et-mots-premiers » qui, provenant du « corps » maternel marquent de la lettre le corps nouveau-né et lui signifient son entrée dans l'espèce humaine »*<sup>60</sup>

Ce que le texte « veut dire », ce n'est pas un contenu détaché de l'acte qui construit la signification. Que « veut » ce texte ? Qu'est-ce qu'il « me veut » en tant qu'il me convoque comme sujet de l'énonciation ? C'est ainsi que nous retrouvons l'« effet Théophile » que nous avons mentionné plus haut.

On pourrait dire pour conclure que la sémiotique apporte à la recherche théologique un niveau paradigme, celui des sciences humaines et de la signification et de l'anthropologie qui en émane. Ce paradigme intervient en deux directions, 1) celle de la *description* objective des textes et des structures de signification qui les constituent en « objets signifiants », où la rigueur sémiotique constitue un apport important pour la recherche exégétique, 2) celle de la *lecture* où la sémiotique propose une « règle » pour la saisie des textes, et pour faire de cette opération de lecture un « geste » qui met en cause (et en œuvre) un sujet et qui l'oriente dans le parcours des figures vers sa position, sa place, de sujet de l'énonciation, aux prises avec la Parole.

L. PANIER

\*\*\*\*\*

## REFERENCES BIBLIOGRAPHIQUES

- Beauchamp P., *L'un et l'autre testament, essai de lecture*, Paris, Seuil, 1976  
Beaude P.-M., (éd.) *La Bible en littérature*, Université de Metz, Cerf, 1997  
Bertrand D., *Précis de Sémiotique Littéraire*, Nathan Université, Paris, 2000, 97  
Bultman R., *Foi et compréhension*, vol.1, Paris Seuil 1970, 35-47 (paru en allid 1925)  
Calloud J., « Le texte à lire » dans L. Panier (éd), *Le Temps de la lecture, Exégèse biblique et sémiotique*, Paris Cerf, 1993  
Calloud J., « Sur le chemin de Damas. Quelques lumières sur l'organisation discursive d'un texte (Actes 91 1-9) » *Sémiotique & Bible* n°37, p.1-30, n°38,p. 40-53, n°40, p. 21-42 (1985), n°42 (1986) p. 1-20.  
Commission biblique pontificale, *L'interprétation de la Bible dans l'Eglise. Allocution de Sa Sainteté le pape Jean-Paul II et document de la Commission Biblique Pontificale*, (1994<sup>2</sup>), Paris, Cerf, 1999  
Coquet J. C., *La quête du sens*, Paris, PUF, 1997

<sup>59</sup> Cf. l'adage de Benveniste : « Au fondement de tout, il y a le pouvoir signifiant de la langue, qui passe bien avant celui de dire quelque chose »

<sup>60</sup> F. Martin, « Devenir des figures ou des figures au corps », *op. cit.*, 144-145.

- Coquet J. C., *Le discours et son sujet*, vol. 1 et 2, Paris, Klincksieck, 1984, 1985
- de Lubac H., *L'Écriture dans la tradition*, Paris, Aubier-Montaigne, 1966
- Delorme J., (éd.), *Parole, Figure, Parabole*, Lyon, PUL, 1987
- Delorme J., « Jésus et l'hémorroïsse ou le choc de la rencontre (Marc 5, 25-34) », *Sémiotique & Bible*, n°44 (1986) p. 1-17
- Delorme J., « Jésus et l'hémorroïsse ou le choc de la rencontre (Mc 5, 25-34) », *Sémiotique et Bible*, n° 44, 1986, 1-17
- Delorme J., « L'intégration des petites unités dans l'Évangile de Marc du point de vue de la sémiotique structurale », *New Testament Studies* 25 (1979), p. 469-491
- Delorme J., « La communication parabolique selon l'Évangile de Marc », *Sémiotique et Bible*, n° 48, 1987, 1-17.
- Delorme J., « La sémiotique littéraire interrogée par la Bible », *Sémiotique et Bible*, n° 102 et 103, 2001, 3-28 et 3-21
- Delorme J., « Lire dans l'histoire – lire dans le langage », *Parole et récit évangéliques. Etudes sur l'évangile de Marc*, Lectio divina 209, Paris, Cerf, 2006
- Delorme J., « Mise en discours et structures narratives ou la dynamique du récit », dans *Exigences et perspectives de la sémiotique (Mélanges A.J. Greimas)*, Amsterdam, Benjamins (1985), p. 709-718
- Delorme J., article « Sémiotique » (J. Delorme) in *Dictionnaire de la Bible. Supplément n° XII*, vol. 67, 1992, col. 281-333.
- Delorme J., *L'Heureuse annonce selon Marc. Lecture intégrale du 2<sup>ème</sup> évangile*, 2 vol. Lectio divina 219-223, Paris-Montréal, Cerf-Médiaspaul, 2007-2008.
- Delorme J., Une pratique de lecture et d'analyse des lettres du Nouveau Testament, dans CADIR (L. Panier éd.), *Les Lettres dans la Bible et dans la Littérature*, Paris, Cerf, 1999, p. 15-44
- Dufour D. R., *Les mystères de la trinité*, Paris, Gallimard, 1990, 16 et 17
- Duplantier J. P., « Méthode de lecture du CADIR-Aquitaine », <http://bible-semiotique.com>.
- Eco U., *Lector in Fabula*, Grasset, 1985
- Floch J.M. : « Quelques concepts fondamentaux en sémiotique générale », *Petites mythologies de l'œil et de l'esprit. Pour une sémiotique plastique*, Paris-Amsterdam, Hadès-Benjamins, 1985, 189-207.
- Fortin A. –Penicaud A., « Augustin lecteur des Écritures », *Sémiotique et Bible*, n°104, 2001.
- Fortin A., « De la sémiotique à la lectio divina », in Ph. Abadie (éd.) *Aujourd'hui, lire la Bible. Exégèses contemporaines et recherches universitaires*, Lyon, Profac, 2008
- Fortin A., « Lire le geste théologique des Écritures », *Sémiotique et Bible* n°105, 2002, 14-28.
- Fortin A., *L'annonce de la bonne nouvelle aux pauvres. Une théologie de la grâce et du Verbe fait chair*, Montréal, Médiaspaul, 2005
- Genest O., « La lettre de Paul aux Ephésiens, figure de l'épistémè chrétienne, in CADIR, (L. Panier éd.), *Les lettres dans la Bible et dans la littérature*, Paris, Cerf, 1999, 165-175.
- Geninasca J. - « Le discours n'est pas toujours ce que l'on croit », *Protée*, 26/1, 1998, 109-118.
- Geninasca J., « La semence et le Royaume », dans J. Delorme (ed.), *Parole, Figure Parabole, Recherches autour du discours parabolique*, Lyon, PUL, 1987, 103-124.
- Geninasca J., « Sur le statut des grandeurs figuratives et des variables », *La parole littéraire*, Paris PUF, 1997, 19-28.
- Geninasca J., *La parole littéraire*, Paris, PUF, 1997
- Greimas A. J., « Le savoir et le croire : une seul univers cognitif », *Du sens II*, Paris, Seuil, 1983, 115-134
- Guinot J. N., « L'exégèse figurative de la Bible chez les pères de l'Église », *Sémiotique & Bible*, n° 123, 2006, 5-26.
- Güttgemans E., « La 'différance' de la barre entre le corps et l'âme comme constituante du sens. Thèses sémiotiques », in CADIR (L. Panier éd.), *Le temps de la lecture, Exégèse biblique et sémiotique*, Lectio divina 155, Paris, Cerf, 1993.
- Latour B., « Petite philosophie de l'énonciation », dans Basso P.& Corrain L. (dir.), *Eloqui de senso. Dialoghi semiotici per Paolo Fabbri, Orizzonti, compiti e dialoghi della semiotica*. Saggi per Paolo Fabbri, Milano : Costa & Nolan, p.71-94 – Texte disponible en ligne : [www.revue-texto.net](http://www.revue-texto.net)
- Marguerat D., « L'exégèse biblique à l'heure du lecteur », in D. Marguerat (éd.), *La Bible en récits. L'exégèse biblique à l'heure du lecteur. Colloque international d'analyse narrative des textes bibliques* (Lausanne mars 2002) (Le monde de la Bible 48), Genève, Labor et fides, 2003 (nouveau tirage 2005).

- Marin L., « Du corps au texte. Propositions métaphysiques sur l'origine du récit », *Esprit*, n°4, 1973, p. 913-928
- Martin F., « Des figures au corps », *Sémiotique et Bible*, 100, 2000, 3-13 (première publication in J. Fontanille (éd.), *Le Devenir*, Limoges, PULIM, 1995, 137-146)
- Martin F., « La lecture aux prises avec le lettre, la figure et la Chose », in Christian Berner et Jean-Jacques Wunenberger (éds.), *Mythe et philosophie. Les traditions bibliques*, Paris, PUF, 69-77
- Martin F., *Pour une théologie de la lettre. L'inspiration des Ecritures*, Cogitatio Fidei 196, Paris, Cerf, 1996
- Origène, *Traité des Principes (peri archôn)*, introduction et traduction par Marguerite Harl, Gilles Dorival, Alain Le Boulluec, Paris, Etudes Augustiniennes, 1976, 224-225.
- Panier L. « L'inestimable objet de l'interprétation – Approche sémiotique de la lecture », dans M. Ballabriga (ed.), *Sémantique et Rhétorique*, Champs du signe, Editions Universitaires du Sud, 1998, p. 255-266.
- Panier L., « Le tombeau, les anges et l'écriture », *Sémiotique & Bible*, n°81, 1996, p. 53-65
- Panier L., « Approche sémiotique de la Bible : de la description structurale des textes à l'acte de lecture », in Ch. BERNER et J. J. WUNENBERGER (éd), *Mythe et philosophie. Les traditions bibliques*, PUF, 2002, 199-216.
- Panier L., « Cana et le Temple : la pratique et la théorie. Une lecture sémiotique de Jean 2 », *Lumière et Vie* 41, n° 209, 1992, 37-54.
- Panier L., « De la sacralización a la lectura : un acercamiento enunciativo de la Biblia », *Los límites del texto sacro, Topics del Seminario*, Puebla, 22, 2009, 53-74. (version française disponible sur le site [www.revue-texto.net/index.php?id=2546](http://www.revue-texto.net/index.php?id=2546))
- Panier L., « Jean-Baptiste et Jésus dans l'Évangile de Luc. Deux foyers pour une ellipse », in P. Létourneau & M. Talbot (éd.) *'Et vous, qui dites-vous que je suis ?' La gestion des personnages dans les récits bibliques*, Montréal, Médiaspaul, 2006, 77-104
- Panier L., « La foi et le miracle. Propositions de modèle narratif pour les récits de miracles des évangiles », *Exigences et perspectives de la sémiotique (Mélanges A.J. Greimas)*, Amsterdam, Benjamins (1985), p.771-782
- Panier L., « La 'vie éternelle', une figure dans la Première Épître de Saint Jean », *Actes Sémiotiques. Documents (GRSL-EHESS-CNRS) V*, 45, 1983, 5-33
- Panier L., « Le mémorial de l'attente. La courbure du temps dans les récits évangéliques de la dernière Cène », in Bertrand D et Fontanille J. éds. : *Régimes sémiotiques de la temporalité. La flèche brisée du temps*, coll. Formes Sémiotiques, PUF, 2006, 261-275.
- Panier L., « Le récit de la dernière Cène. Forme discursive et modèle théologique », dans Ph Abadie (éd.), *Aujourd'hui, lire la Bible. Exégèses contemporaines et recherches universitaires*, Lyon Profac, 2008, 127-144.
- Panier L., « Lecture sémiotique et projet théologique », *Recherches de Sciences Religieuses*, 78/2, 1990, 199-220.
- Panier L., « Les marques d'énonciation dans l'épître aux Galates », in J.P. Lémonon (éd.), *Regards croisés sur l'épître aux Galates*, Lyon Profac, 2001, 123-136
- Panier L., « Sémiotique du discours biblique et questions christologiques », *Laval Théologique et Philosophique*, 41/3, 1985, 289-303
- Panier L., *La naissance du fils de Dieu. Sémiotique et théologie discursive*. Lecture de Luc 1-2, Cogitatio fidei 164, Paris, Cerf, 1991
- Panier L., *Le péché originel. Naissance de l'homme sauvé*, Paris, Cerf, 1996.
- Panier L., Thériault J. Y., Fortin A., « L'intrigue, une question sémiotique ? », in A. Pasquier, D. Marguerat, A. Wenin, *L'intrigue dans le récit biblique*, Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium, CCXXXVII, 2010.
- Pénicaud A., « La lecture en groupe », *Sémiotique et Bible*, n°99, 1999, 3-20.
- Pénicaud A., « Paul et l'autobiographie dans l'épître aux Galates », in J.P. Lémonon (éd.), *Regards croisés sur l'épître aux Galates*, Lyon Profac, 2001, 101-121.
- Pénicaud A., « Repenser la lecture ? Enjeux d'une approche énonciative des textes », *Sémiotique et Bible*, n° 131, 2008, 3-28.
- Recherches de Science Religieuse*, n°73/1 et 73/2, 1985, *Narrativité et théologie dans les récits de la Passion*.
- Rosier-Catach I. *La Parole efficace. Signe, rituel, sacré*, Paris, Seuil, 2004.