Olivier ROBIN,

Vers une théologie de la lecture, Sémiotique et Bible n°146, Juin 2012.

Les sémioticiens du CADIR n'ont cessé, depuis quarante ans, de labourer le champ de l'énonciation, fascinés par ce que les textes bibliques leur faisaient découvrir. Leurs recherches ont abouti à ce que Anne Pénicaut a formalisé en une « sémiotique énonciative », patiemment déployée dans la thèse qu'elle a soutenue voici à peine plus d'un an. Parallèlement, s'est développée au CADIR une tradition théologique soutenue par l'approche sémiotique des textes bibliques, indice d'une connivence étroite entre théologie et énonciation. Il devenait alors aisé de franchir le pas en direction d'une « théologie de l'énonciation », voire une « théologie énonciative », dont le geste propre consiste à envisager les discours sous un angle aussi singulier qu'universel : leur énonciation, en tant que provocatrice et vecteur d'un croire, appellent leurs lecteurs à oser un acte de lecture dont l'enjeu n'est pas autre qu'une véritable croissance spirituelle et humaine. De la sorte, la théologie, lorsqu'elle se fait théologie de l'énonciation, conjugue une rationalité singulière et néanmoins universelle, à l'accueil, dans la foi, du Mystère. Elle y parvient en se situant au lieu où se nouent la perte et le don : la perte se situe du côté de la blessure méthodologique qu'occasionne la lecture sémiotique par son opération de débrayage et offre à la théologie sa rationalité propre et pourtant universelle ; le don se situe du côté du regard contemplatif et conduit la théologie à se faire accueil du Mystère. Blessure et regard composent alors les deux facettes de la rencontre entre l'humain et le divin, en écho à ce qu'expriment les plus grands mystiques et les plus grands maîtres spirituels.

Le présent article¹ a le projet de montrer la connivence étroite qui relie lecture et théologie : d'un côté, la dimension intrinsèquement théologique que *peut*² comporter un acte de lecture effectué dans la perspective sémiotique développée au CADIR ; d'un autre côté, l'*habitus* de lecture qui marque intrinsèquement la théologie. Par son accrochage à la lecture sémiotique des textes bibliques, elle devient apte à se déposséder d'elle-même, à rendre théologique ce qu'elle éclaire de son regard, et à signer son certificat de naissance par la blessure dont elle accepte d'être affectée.

1. Une structure universelle du sujet humain

Divers éléments permettent d'envisager une convergence entre acte de lecture et théologie, éclairant alternativement l'un et l'autre versants du lien entre les deux. Il est important de commencer par le souligner car cette convergence est tout sauf immédiate : comment, en effet, un théologien peut-il s'appuyer sur une lecture sémiotique, pratique *circonscrite* dans le temps, dans l'espace et par le nombre des acteurs concernés, en vue d'élaborer un discours audible dans l'*ensemble* du champ théologique ? Or, tout d'abord, la théologie est *de facto* une pratique de lecture : lecture des Écritures, des énoncés dogmatiques de l'Église, des textes de la Tradition, des documents magistériels, etc. ; un tel geste lui colle à la peau au point qu'elle oublie parfois de l'interroger. Ensuite, l'acte de lecture, en tant qu'il conduit des sujets à entrer plus avant dans l'« espace énonciatif »³ — qui se trouve être homologable à l'« espace divin » pour qui choisit de le considérer ainsi —, puis à prendre la parole à cette occasion, mérite de ce fait d'être considéré comme un acte potentiellement théologique en tant que tel. Réciproquement, un discours comme celui de François de Sales⁴, véritablement théologique, produit des effets signifiants décisifs *chez ses lecteurs en tant qu'il est théologique*. Enfin, qu'un retraitant, dans l'oraison, lisant non seulement des textes mais aussi son *histoire*, en vienne à dire Dieu avec ses propres figures plaide en faveur de la dimension vitalemment théologique d'une certaine forme de lecture, dès qu'elle fait naître un sujet à Dieu. Ce n'est donc pas la réception d'un *énoncé* qui qualifie théologiquement ce geste si particulier qu'est la lecture entreprise dans une perspective croyante, mais une position dans l'*énonciation*. Il convient cependant de consolider ce qui ne constitue pour le moment que des observations.

¹ Sera repris ici une partie du chapitre 14 de la thèse que nous avons soutenue à la fin de l'automne 2011.

² Rien ne s'impose dans ce domaine et doit être respectée la position croyante ou non de tout sémioticien.

³ Par cette expression, nous désignons un espace dans lequel un sujet humain, lorsqu'il se risque à un acte d'énonciation, se sait simultanément fruit de l'énonciation d'un Autre qui le dépasse et le fait tenir comme sujet.

⁴ Étudié dans la thèse dont il a été fait mention juste au-dessus.

1.1. Extension de la notion de lecture. Le monde comme vitrail, un monde de vitraux

Le sujet humain, quelle que soit sa position par rapport à une foi religieuse, se trouve dans la situation paradoxale d'être attiré par un Autre qui, en tant que Mystère impossible à saisir, se donne pourtant à lui comme son fondement. A ce don il lui est donné de participer pleinement et sans réserve. Il ne le reconnaît cependant jamais autrement que « de biais », comme après-coup, à partir des traces laissées dans un monde habité par des humains. De la sorte tout devient parlant de Dieu, comme fruit d'une énonciation originelle incessamment mise en circulation ; tout devient apparenté à des énoncés issus d'une Parole fondatrice, depuis chaque être humain (« Je suis une parole prononcée par Dieu ») jusqu'aux objets les plus insignifiants qui, renvoyant aux relations entre humains dont ils sont les supports, témoignent tous de cette Parole originelle. Ainsi, chaque élément du monde se fait « vitrail »⁵, médiation incontournable par laquelle le sujet humain se voit être parlé par Dieu. Plus largement, chacun de ces éléments peut aussi être vu comme une des figures de cet immense énoncé que représente le monde dans son ensemble. Celui-ci s'envisage à son tour comme un « vitrail », ensemble de figures dont les arrangements ou l'organisation, taraudés par les failles du discours que ces figures composent, témoignent du passage de Dieu et y renvoient. Ainsi, tout est occasion de contemplation pour l'être humain et tout lui parle du Mystère qui, dans le moment même de cette contemplation, se donne à lui. Au lieu d'envisager un texte, un tableau, le monde, ou le prochain à la manière d'obstacles ou d'écrans l'empêchant de « saisir » Dieu, le contemplatif les considère bien plutôt comme des chances à lui offertes pour l'accueillir largement. Une coupure (homologable à la schize sémiotique) autorise la rencontre, une perte va de pair avec le don, et cela même fait sa joie. De la sorte, aucun « signifiant » ou « ensemble signifiant » du monde ne peut figer Dieu dans un « sens » définitif, le regard est toujours déplacé en direction de ce qui ne peut être qu'attendu, cependant toujours déjà donné en tant que toujours à attendre.

Ainsi, les notions de « texte » et donc de « lecture » peuvent être étendues à des ensembles fort divers, bien au-delà des textes littéraires. Elles désigneront tout « ensemble signifiant » issu du monde humain, s'il est vrai que la « marque » signifiante de l'humain consiste à se trouver « déchiré » par l'irruption du Mystère. De la sorte, non seulement les produits habituels de la culture, la peinture, la musique, le cinéma, etc., auxquels la sémiotique s'intéresse d'ailleurs, mériteront d'être désignés comme tels, mais également le sujet humain en tant que corps-pour-la-relation et donc corps à lire, sa parole vive, l'histoire de chacun et chacune telle qu'il ou elle la livre dans un récit, l'histoire humaine en général chaque fois qu'elle est mise en discours par des historiens... Tous ces ensembles présentent la particularité de disposer d'une signification et d'engendrer des phénomènes de signifiante chez tous ceux qui prennent le temps de les contempler. Tous sont le fruit d'expériences humaines c'est-à-dire l'expression, par le biais de formes diverses, de ce « quelque chose » qui peut être désigné comme « irruption de l'Autre » et reconnu comme le « Mystère » du Dieu-Trinité des chrétiens. En ce sens, tout « ensemble signifiant » s'offre par vocation à la lecture.

Prendre en compte la dimension théologique de la lecture, dans cette perspective, se trouve renforcé par plusieurs observations :

1. la facilité stupéfiante avec laquelle Jésus est montré, dans les textes lus sémiotiquement, capable de lire les corps de ceux qui viennent le rencontrer ;
2. l'existence chez François de Sales de ce qui s'apparente à une sémiotique des affections, offrant une voie rêvée pour apprendre, précisément, à lire des corps vus comme corps-pour-la-relation ;
3. la possibilité, offerte par la lecture sémiotique, d'entrer dans une « vision » du Mystère tel que celui-ci se donne à reconnaître à partir des énoncés fondamentaux de la tradition chrétienne ;
4. l'opération de conformation que ce Mystère provoque chez le lecteur se risquant à une telle lecture, faisant de lui un sujet proprement théologique.

1.2. Lecture et expérience transcendantale

⁵ Au sens que la sémiotique énonciative a donné à ce terme : la forme de tout texte, et même de tout « ensemble signifiant », qui s'offre non pas à comprendre mais à contempler.

Une lecture sémiotique de K. Rahner permet de se familiariser avec ce qu'il nomme « expérience transcendante » et de repérer des connivences avec l'acte de lecture, au point de pouvoir procéder à un rapprochement à double sens. D'un côté, chaque acte de lecture, à l'intérieur de tout cadre où la dimension théologique est acceptée, du moment qu'il se fait accueil d'une question plutôt que placage d'un savoir *a priori*, met nécessairement en œuvre l'« expérience transcendante ». D'un autre côté et inversement celle-ci, en tant qu'elle invite le sujet engagé dans l'acte du connaître à porter sa considération sur lui-même en train de connaître, provoque une coupure dans le sujet, une distinction sans séparation ni division, en lui offrant de se connaître lui-même connaissant. En cela même elle donne au sujet d'accomplir un acte de lecture.

Or le souci de K. Rahner consiste à articuler cette structure de la façon la plus indissociable possible à l'histoire humaine, ce qui le conduit à énoncer sa fameuse équivalence entre « Trinité immanente » et « Trinité économique ». Par ailleurs, il est possible d'étendre la notion d'acte de lecture à l'échelle de l'histoire, grâce au travail fécond de divers historiens situés dans la ligne de M. de Certeau. Ces multiples réseaux de connivence attestent de la dimension universelle et profondément anthropologique de l'acte de lecture. Eclairé par la notion de « vitrail » compris comme une capacité à donner à voir le Mystère, il prend simultanément une dimension trinitaire qui permet de le faire entrer dans le champ de la théologie. En l'articulant enfin à la figure purement énonciative que représente une « question », celle que Jésus provoque ses disciples à lui poser en Lc 8,9, celle qu'il pose au légiste en Lc 10,25-37, celle que K. Rahner dit représenter l'être humain pour lui-même, mais aussi celles que les historiens n'ont cessé de se poser en contemplant l'histoire de la mystique française, l'acte de lecture en a acquis une profondeur proprement mystérique⁶, à distance extrême de tout mouvement d'appropriation de quelque savoir que ce soit.

1.3. La théologie comme lecture portée au plan « méta »

Il est désormais assuré que l'acte de lecture, envisagé dans une perspective théologique, constitue un fondement universel de l'être humain et, à cause de cela, peut se reprendre théologiquement comme K. Rahner le fait de l'« expérience transcendante ». Mais serait-il possible de mieux dire en quoi consisterait précisément cette « reprise » ?

De tout ce qui vient d'être reformulé il apparaît que, pour le théologien, tout est texte et tout est lecture ; chaque texte suscite une lecture, tandis que chaque lecture produit un texte à la manière du fruit de la parabole du semeur, suscitant à son tour de nouvelles lectures où le Mystère se donne à reconnaître. Dit autrement, tout texte fonctionne comme « ensemble signifiant », énoncé qui se propose comme le fruit d'une énonciation, elle-même marquée par le Mystère, activité incessante du sujet humain grâce à laquelle il lui est donné de devenir peu à peu un fruit de ce même mystère, conformé à lui. Or, très précisément, l'humain est marqué du Mystère lorsqu'il est rendu apte à jouir de toute perte comme d'un don ; et réciproquement, cette aptitude représente la « compétence » requise pour lire le Mystère en toute chose. Le théologien entrera de la sorte dans une pratique de lecture dont le fruit sera son discours théologique, traversé par le Mystère à l'écoute duquel il se sera placé. Le théologien ne peut être que profondément marqué par une pratique de la lecture du Mystère.

Cependant, il ne pourra se contenter d'un discours qui collationnerait des énoncés objectifs issus de sa lecture. Aspiré dans la spirale sans cesse plus vertigineuse de la rencontre du Mystère, il n'aura de cesse que de regarder avec toujours plus d'acuité *le mouvement même* de la lecture, lieu du dévoilement du Mystère plus puissant que des énoncés accueillis à la manière de simples savoirs. Son discours ne pourra que prendre une dimension « méta » où ses énoncés désigneront l'énonciation dont lui-même, en tant que théologien, sera le fruit : sa position d'énonciataire, son énonciation en tant que sujet risqué dans une parole propre faisant événement dans le monde. Son énonciation se fera alors semblable à cette interpellation de Jésus qui peut être entendue en Lc 8,8 : « Entende qui a des oreilles pour entendre », apte à faire naître l'entendre de ses destinataires. Est rejointe la perspective de K. Rahner qui sera paraphrasée en disant que la théologie crée dans l'être humain les conditions de son entendre.

⁶ Du moins dans une perspective théologique. Un tel discours ne saurait évidemment être tenu par des sémioticiens qui, dans le champ de la littérature, travaillant pourtant du côté de l'énonciation, n'auraient pas choisi d'envisager ce « mystère » dans une dimension croyante.

Une dimension maïeutique de la théologie apparaît peu à peu. Par un regard qui sait lire l'énonciation au-delà des énoncés, ainsi que sa circulation à travers la diversité de ses occurrences, en lisant le *mouvement* plutôt que l'état, elle fait advenir des sujets en tant que personnes. Parce qu'elle est lecture, elle y opère une distinction sans séparation ni division. Elle s'intéresse au *mouvement* qui fait jaillir une expression depuis une immanence, un dit depuis un dire. Elle y lit une image du *mouvement* immuable qui caractérise le Mystère trinitaire par un acte de contemplation. Une théologie de la lecture rend compte de la naissance du sujet humain en tant que personne, c'est-à-dire conformé au Mystère de la Trinité où trois Personnes forment un seul Dieu. Elle reconnaît à partir de Dieu la capacité d'une parole à devenir corps à lire, par laquelle des lecteurs finissent par former un seul corps. C'est de cela que le théologien parle : le Mystère qui devient corps dans ce corps que constitue une humanité de lecteurs, le mouvement constant de circulation de l'énonciation qui fait de tout acte de lecture l'advenue d'un corps à partir du *mouvement* trinitaire de sortie de soi en Dieu.

2. Une pratique de la lecture entre don et perte : la sémiotique

Voici que, dans l'assurance de cette dimension fondatrice de l'acte de lecture, la voie est ouverte pour en explorer les ressorts. Sera plus particulièrement regardé le geste proposé par la sémiotique énonciative. Celle-ci n'est pas toute la lecture, loin s'en faut. La lecture la déborde, fonctionnant aussi dans d'autres espaces théologiques, exégétiques, etc. La raison du choix électif de la sémiotique énonciative tient à sa capacité à associer indéfectiblement don dans le retrait et perte féconde (embrayage et débrayage), associée au souci constant de théoriser son propre geste et, partant, la lecture comme telle en tant que lieu de ce don et de cette perte. Elle pourra fournir de ce fait matière à inspiration pour une théologie de la lecture. Dans un premier volet, il va être montré comment, selon son style propre, elle se déploie à l'articulation du don et de la perte ; le second volet pourra s'y ancrer en opérant une relecture théologique de ce geste.

2.1. Le « choc » de la lecture

Il est rarissime qu'un lecteur qui se serait risqué dans la lecture sémiotique d'un texte biblique en groupe reparte avec l'impression étale qu'il se s'est rien passé pour lui. Même si, dans un premier temps, il ne sait qu'en dire, quasiment tout lecteur identifie aisément des déplacements intérieurs, parfois si violents qu'ils prennent l'allure d'un « choc », avec un aspect traumatique lié à l'impossibilité momentanée d'en porter quelque chose au langage.

Deux réactions extrêmes en témoignent, entre lesquelles toute une panoplie d'attitudes dessinent un spectre continu : le départ définitif du groupe ; une euphorie démesurée et envahissante. Les extrêmes sont aussi rares qu'une absence de réaction⁷. Toutes les attitudes renvoient à une façon plus ou moins aisée d'accueillir une perte reconnue comme don ou un don accepté comme perte. Le départ brutal dira que la perte a été profondément ressentie mais n'a pu être reconnue comme don et promesse et, partant, n'a pu être supportée. En termes sémiotiques, le débrayage s'est révélé trop violent. L'euphorie dira que le don s'est manifesté d'une façon tellement « sensible » qu'il est devenu impossible à la personne d'envisager la perte qu'il porte en germe. En termes sémiotiques, l'embrayage s'est révélé trop fascinant. Dans les deux cas, existait dans le sujet une ouverture minimale ; un début de fructification a commencé à se produire. La réaction étale dira inversement que, dans le sujet, n'existait pas, à ce moment et en ce lieu précis de lecture, l'ouverture nécessaire à un accueil⁸. L'immense majorité des lecteurs se situe quelque part entre les deux pôles du refus et de l'euphorie, chacun selon sa situation, dans un dosage variable entre don et perte, entre embrayage et débrayage⁹.

Dans ce qui se présente le plus souvent comme les premiers temps de la lecture, ces réactions demeurent informulées et non portées au langage par le lecteur. Cela ne les empêche nullement de déclencher un chemin intérieur et non manifesté qui débouchera, tôt ou tard, sur des fruits. A

⁷ Aucune de ces trois attitudes ne doit être jugée : elles ne font que désigner des positions de lecteurs.

⁸ Ce qui bien entendu ne présage rien d'un accueil futur, peut-être dans un autre lieu, avec un autre type de lecture, d'autres personnes et un autre cadre, ou tout simplement un autre texte...

⁹ Comme dans la parabole du semeur ou dans sa reprise, en Lc 8..

l'articulation entre les deux, le don venant « relever » la perte, et celle-ci venant « désabsolutiser » le don, une parole va pouvoir, peu à peu, apprendre à jaillir. Une « expression » naîtra, viendra à manifestation, prendra le risque de s'exposer. Parallèlement, elle deviendra de plus en plus une « parole adressée » à un groupe et à d'autres lecteurs, témoignant d'une ouverture de plus en plus grande à la parole des autres et du texte. Cette parole viendra donner ses premiers contours à un « quelque chose » innommable, le transformant en « expérience ». Une telle « expérience », contrairement à l'illusion souvent véhiculée, ne dit jamais l'irruption d'étrangeté ou le « choc » *en tant que tels*, mais met en scène l'état du sujet une fois celui-ci affecté et rendu à la parole. Ainsi la parole ne survient jamais que dans un après-coup, même lorsqu'elle prétend procéder à un récit de « ce-qui-est-arrivé » : elle ne sera qu'une reconstruction, une mise en figures du sujet en train de parler à partir des fruits advenus¹⁰. Elle dit le sujet et la manière dont ses figures propres, celles de son histoire gravées dans son corps, se sont trouvées réinterrogées et déplacées par la grâce d'une parole. C'est ici que le texte joue un rôle irremplaçable. Il offre au sujet ses propres figures pour prendre la parole, il s'offre comme lieu indéfini de commentaires qui, finalement, ne disent à peu près rien de lui mais à peu près tout du sujet qui s'expose dans la parole, dans le moment même de le faire. Le texte se fait écran, surface de projection, miroir, page blanche pour une écriture, témoin, révélateur, interprète du lecteur ; mieux, tout cela à la fois : il se fait « vitrail ».

Le texte s'offre ainsi comme ce qui pourrait s'appeler un « infini figural », raison d'une nouveauté se déplaçant continuellement et infiniment à chaque lecture. Traces de l'Autre dans le texte, fruit de son énonciation, les hiatus du texte sont eux-mêmes infiniment mouvants de sorte qu'aucun lecteur ne parviendra jamais à en faire le tour : ils se présentent comme des évidements dans le texte, perpétuellement circulants. Potentiels, chaque nouvelle lecture les actualise, selon les capacités de chaque lecteur. Marques de l'Autre, insaisissables, ils résistent à l'imaginaire du lecteur et le bornent. Face au texte, le sujet lecteur se présente aussi comme lieu où se lisent les traces de l'Autre, dans des hiatus incessants et en déplacement, témoins de son histoire en construction, mais qu'il ne connaît pas par sa « conscience ». Chaque nouvelle lecture les réactive et les éclaire par leur rencontre avec les hiatus qui, dans le texte, leur correspondent : effet de révélation et de miroir¹¹, de vitrail, pour le sujet. Le texte en retour, vivant de la vie de l'Autre, provoque des effets d'irruption de l'Autre dans le sujet : choc de la lecture reproduit toujours nouvellement et infiniment. La lecture sémiotique de la Bible en groupe peut ainsi être appelée proprement une « expérience », espace qui se construit entre le surgissement d'étincelles que provoque la rencontre des hiatus du texte et ceux du lecteur, et le patient passage à la parole soutenu par l'entendre du groupe.

Ainsi, dans le délicat travail de perte que constitue l'accueil des hiatus du texte, grâce à une déréférentialisation de ses figures, le lecteur éclaire progressivement ses propres failles insues, traces de l'opération chirurgicale inaugurale de distinction effectuée par une parole qui a fait de lui un sujet humain. Il peut alors s'écrier, à l'instar de Jacob en Gn 28 : « C'était là et je ne le savais pas. » Un don toujours déjà présent dans le sujet peut être reconnu par la lecture du texte¹². Le voici ainsi conforté à entendre une promesse adressée, prémices de son accomplissement en lui : il doit y avoir et il y aura toujours quelque chose à entendre dans ces textes. Perte et don s'enroulent mutuellement, dans un nouage spécifique à chaque lecteur en chacune de ses lectures.

2.2. Une pratique de lecture

C'est ainsi que, peu à peu, les sujets d'un groupe et le groupe lui-même accèdent à la parole. En soutien de cet effort vient se proposer la lecture sémiotique, activité de parole avant tout, méthodique, grâce à laquelle les lecteurs déploient peu à peu des discours plus élaborés, affûtés, diversifiés, personnels en même temps qu'ajustés au texte. La méthode n'a pas pour fonction de dépecer le texte à la manière d'une autopsie : on ne dépèce jamais qu'un cadavre. Vivant, le texte échappe

¹⁰ Comme en Lc 8, ne sont vus que les fruits. Rien n'est perceptible de ce qui se passe *dans* la terre. Rien n'est accessible de l'immanence que par la manifestation qui cependant s'en distingue et ne la reproduit pas.

¹¹ Les figures frappent en fonction de ce qu'elles ont déjà, pour le lecteur, de figural c'est-à-dire de témoignant de l'irruption de l'Autre avant même qu'il ne s'en soit aperçu.

¹² C'est l'effet « Théophile » décrit par L. Panier et A. Fortin notamment. F. Martin l'a exploré à son tour dans *Actes des Apôtres. Lecture sémiotique*, Lyon, Profac-CADIR, 2002, p. 11-22.

à toute analyse et dispose perpétuellement de la capacité à se montrer autrement que ce que le lecteur avait pensé pouvoir en décrire. La méthode, bien plutôt, ouvre la parole toujours davantage, lui offre de se déployer en harmonies de plus en plus riches et en bariolages de plus en plus audacieux et risqués.

Dans certains groupes du CADIR, l'analyse commence assez souvent par la construction du « vitrail » que constitue le texte. Fruit d'un double découpage — le premier, dit « vertical », visualise les différents niveaux de parole dans le texte ; le second, dit « horizontal », délimite le texte en scènes selon des critères d'acteurs, d'espaces, de temps et d'énonciation —, elle fait voir le texte comme un paysage ou un tableau où s'agencent de façon unique des formes et des couleurs variées. Aux yeux médusés des lecteurs, saisis par le « choc » d'une objectivité devenue repérable, se dessine un autre référent du texte, un support sur lequel tous les lecteurs peuvent se mettre d'accord dans une reconnaissance commune. Il désigne à la fois la forme du texte comme un autre lieu du voir et met à distance les autres référents communément attachés au textes en les rendant à leur statut de constructions de langage : objets du monde, histoire de la rédaction du texte, histoire des personnages mis en scène (comme Jésus par exemple), histoire de la société où ils vivaient, de celle où le texte a été écrit et accueilli, etc. Cette mise à distance vide le lecteur de tous les objets avec lesquels il comble spontanément les lacunes du texte. Celui-ci lui est désormais offert comme une pure forme à contempler par le suspens momentané de tous les savoirs disponibles. A cette étape se visualise particulièrement ce qui permet de qualifier la sémiotique comme une lecture formelle : un ensemble de procédures elles-mêmes formelles, destinées à dévoiler la forme du texte et le texte comme forme. Dans ce sens, la « forme » est ce qui, n'étant pas saisissable à la manière d'un objet, se rend visible selon une modalité particulière du voir. Elle pointe en direction des structures qui portent les figures et qui ne se distinguent que dans la *perte* de celles-ci ; simultanément, elle convertit le regard des lecteurs qui la contemplant et leur *donne* à voir les structures au-delà des figures. La forme pourrait ainsi être un lieu où s'articulent pour le lecteur le don et la perte et qualifie (dans les deux sens du terme) la sémiotique pour lire leur nouage constitutif de l'humain. La suspension *du* sens chère aux sémioticiens devient l'acte de la contemplation par lequel le sujet procède à une suspension *des* sens : retrait de tous les objets sensibles pour accéder à ce qui les fait tenir par l'énonciation.

A partir de ce premier travail et se mêlant d'ailleurs intimement avec lui, s'opère un relevé plus fin des figures du texte. Le recours à une représentation visuelle pour les identifier fluidifie la lecture en apportant ce qu'il faut d'objectivité aux figures pour les rendre aisément identifiables. En s'écartant du vraisemblable par un recours à des éléments visuels aussi schématiques et aussi peu figuratifs que possible, elle permet de montrer les figures sans les raccrocher aux référents du monde. Elle incite les lecteurs à se *séparer* de ces derniers et donc à porter attention au texte *tel qu'il se présente* et non comme ils l'imaginent être. L'opération s'apparente à la mise en œuvre de l'imagination dans l'oraison préconisée par Ignace de Loyola ou François de Sales, stimulant et canalisant une « sortie de soi » du sujet, son ouverture à une altérité qui recouvre très précisément celle qu'une lecture de Lc 10,25-27 permet de reconnaître. Elle construit l'inscription du sujet lecteur dans ce mouvement toujours à recommencer qui consiste à répondre à la promesse : « Tu aimeras le Seigneur... et ton prochain comme toi-même ». Découpage et analyse figurative dressent ensemble, à un premier niveau, comme une cartographie de dons et de pertes opérées chez le lecteur par une mise en tension de ses failles insues : les figures nomment ce que le découpage descelle et réciproquement.

Viennent ensuite l'analyse narrative et l'analyse énonciative, dans un ordre fluctuant qui dépend des objectifs du groupe aussi bien que de sa disposition à emprunter tel ou tel chemin. L'analyse narrative, en montrant les structures de circulation, de quêtes, d'acquisition ou de pertes d'objets, touche dans les sujets leurs propres quêtes d'objets articulées à leurs manques plus ou moins assumés. Elle fait ainsi espérer le don (notamment celui de la signification du texte) et provoque la perte par la subversion d'un programme narratif où l'objet s'effrite au moment même où il semble être acquis (à la fois pour les acteurs du texte et pour le lecteur dans sa quête de l'objet « sens »). L'analyse énonciative, elle, en montrant les structures de la parole et la façon dont elles reconfigurent voire subvertissent les systèmes de valeur des acteurs, touche les sujets lecteurs dans leur désir d'un « autre chose », désir que les objets peuvent saturer sans satisfaire. Elle fait espérer une perte salutaire et procure le don d'une parole qui vient toucher le présent du lecteur. L'une et

l'autre analyses articulent, différemment aussi bien qu'ensemble, le don et la perte et offrent aux lecteurs les moyens de se reconnaître traversés par eux. A un second niveau, narratif et énonciatif se nouent comme le figuratif et le narratif. Le passage d'un niveau à l'autre correspond à un autre passage, entre un niveau où se saisissent les figures et un autre où se laissent entrevoir les structures qui les tissent.

L'articulation du narratif et de l'énonciatif révèle en outre l'incessant mouvement du passage au « méta ». L'objet visé s'échappe au moment même où une parole vient signifier le désir épuré du sujet, déplacé sur un autre plan, à partir d'un savoir mûri sur lui-même. En la construisant, le lecteur exprime ce qu'il en est de sa position dans l'« expérience transcendante », où il acquiert un savoir sur lui-même connaissant, chemin infini de lecture qui conduit ainsi sa croissance de dons en pertes infiniment renouvelés et approfondis.

En tout cela la sémiotique, en tant que lecture régulée par le recours à des procédures précises, se situe elle-même en position « méta » par rapport à la simple lecture. Permise par un désir déjà présent, elle l'alimente en le creusant et le creuse en l'alimentant. Elle approfondit une lecture déjà amorcée, non pas en offrant de meilleurs objets aux lecteurs, comme si elle cherchait à se placer en rivalité avec d'autres procédures de lecture, mais en affûtant leur regard. Parce qu'elle propose un ensemble de procédures informées par un don et une perte articulés, elle dispose les lecteurs à entendre le mystère, à la manière dont Jésus parlait le mystère à ceux qui s'étaient rassemblés (Lc 8,4), après en avoir entendu les résonances insues en eux. Pour le dire en quelques mots, la sémiotique aide ceux qui s'y fient à entendre le texte sur sa bonne longueur d'onde : celle du langage parabolique qui parle le mystère ; elle se fait accompagnatrice de leur lecture plutôt qu'enseignante.

2.3. Une pratique qui se pense

Parallèlement, la sémiotique énonciative cultive le souci constant d'alimenter une recherche vivante où elle ne cesse de se penser, de réfléchir sur les conditions de possibilité de son exercice. Etant une pratique d'analyse du discours, elle se donne les moyens de faire retour sur ses propres discours, y compris théoriques ou épistémologiques, dans le désir incessant de vérifier la cohérence de son exercice. Tout en se prêtant volontiers au dialogue avec d'autres disciplines qui peuvent également l'interroger ou dialoguer avec elle (psychanalyse, histoire, exégèse, théologie, linguistique...), elle se risque sans hésiter dans l'élaboration de discours « méta » qui ont pour tâche de rendre compte le mieux possible de son geste et de justifier ses choix épistémologiques. Dans un processus permanent d'interrogation qui témoigne d'une ouverture volontairement maintenue à toute *question*, ainsi que d'une aptitude à se laisser déranger dans toutes les jointures de son exercice par les textes qu'elle lit, la sémiotique s'expose perpétuellement au don et à la perte. Elle entre dans un parcours infini de déploiements « méta », acceptant de se laisser porter elle-même, sans vraiment le maîtriser, par le mouvement de l'« expérience transcendante » qu'elle contribue à rendre familier à ses lecteurs. Divers séminaires ou groupes de recherche s'enroulent ainsi pour construire la galaxie de l'infini du sens.

[...]

2.4. Une pratique qui se rend conforme à la manière dont elle se pense elle-même

De cette visite guidée au sein du paysage de la lecture sémiotique il ressort que la perte féconde travaille la sémiotique par tous les bouts. Chaque niveau produit sa fécondité par des pertes consenties. Les bénéfiques retirés, afin d'éviter le risque d'en faire des objets définitifs qui bloqueraient toute progression et toute recherche, sont immédiatement réinvestis, dans un passage incessant à un plan « méta » où se joue toujours nouvellement la dramatique de la perte et du don. Comme si elle était elle-même visitée à tout moment par un « plus grand », elle déploie son activité de pertes en pertes. Elle se laisse travailler par la perte afin de se rendre, dans un parcours infini de creusements, conforme à ce qu'elle contribue à faire advenir dans les sujets qui se mettent, à quelque niveau que ce soit, à son école. La sémiotique tâche de se rendre, comme l'était la mystique, fidèle à une Parole venant trouer l'histoire humaine de sa perte féconde. En se faisant irruption dans des sujets et en leur permettant d'advenir comme sujets de l'histoire par l'affermissement de leur faculté à s'orienter vers l'écoute de la Parole, elle devient irruption de

l'Autre dans l'histoire humaine, de la même manière que la mystique, la psychanalyse, l'histoire, l'ont été à leur façon.

14.3. La dimension théologique de la sémiotique énonciative

Voici venu le moment décisif d'une reconnaissance, où ce qui se discourt à niveau anthropologique peut être lu dans une perspective théologique. Mais dire que la sémiotique énonciative s'inscrit dans une telle perspective n'est cependant possible qu'à partir d'un espace, théologique lui-même, « croyant » au sens d'une appartenance à la tradition chrétienne, que ne peut et ne doit absolument pas revendiquer la sémiotique elle-même, laquelle demeure une pratique à horizon strictement anthropologique. En revanche il est possible, si l'on se positionne au sein du champ théologique par décision assumée, de porter un regard sur la pratique de la sémiotique énonciative, sur ses présupposés fondamentaux et sur son épistémologie, et de *reconnaître* en elle ce qu'elle-même ne pourra jamais désigner : une conformité profonde avec le Mystère tel que le donnent à voir les Écritures, les énoncés de foi et la Tradition chrétienne. Pour effectuer cette reconnaissance, le théologien examinera attentivement tous les ressorts qui animent l'activité sémiotique, relevés ci-dessus, et s'assurera de leur conformité avec les structures anthropologiques et les perspectives théologiques qui peuvent être dégagées à partir de cet accueil du Mystère qu'est Dieu en tant que Trinité. Or tel paraît être le cas. Quelques remarques vont permettre de s'en assurer.

3.1. Des structures mystériques

Tout d'abord, un auteur comme François de Sales¹³ offre à son lecteur la *vision*, à travers la *forme* même du texte, du Mystère comme tel, sans explication, où un Père s'exprime dans un Fils en une unité dans la distinction, se fait pure forme à contempler par la grâce de l'Esprit, tout ce qui peut en être dit l'étant *à partir* des effets, dans le sujet, de ce qui lui est donné dans la vision. La décision de la sémiotique de s'ancrer dans une pratique *formelle*, donnant à contempler la perte féconde, fondera déjà sa reconnaissance théologique.

Ensuite, par ses multiples activités, dégradé bariolé dans la mise en œuvre de la perte comme don, la sémiotique énonciative déploie ses potentialités « méta », et même « méta du méta », dans un infini retour sur elle-même qui n'est pourtant aucunement tautologie : bien plutôt la relecture, sous toutes ses coutures, de l'irruption constante du Mystère *en son sein même*, toujours insaisissable bien que toujours plus approché. La sémiotique, en tant que lisant des textes qui parlent du Mystère, se trouve constamment conformée à lui non seulement dans les énoncés qu'elle produit sous forme de résultats de lecture, mais dans son fonctionnement même. En cela, elle se révèle être ce que K. Rahner nomme « structure *a priori* » : l'organe, chez le sujet humain, de l'accueil infini du don en tant que perte, réception du Mystère¹⁴. Par le long polissage de plusieurs décennies de lecture, la sémiotique devient peu à peu cette structure *a priori* par laquelle tout lecteur en y entrant et en s'y acclimatant devient lui-même ouvert « à absolument tout » ; elle s'offre comme instrument particulièrement affûté pour lire et reconnaître dans tous les « ensembles signifiants » du monde le creusement de la Croix et du désir qu'elle renouvelle. Elle vit, pense et approfondit pour elle-même la structure anthropologique de l'« expérience transcendantale », permettant que tout lecteur y entre à son tour toujours davantage. En cela, la sémiotique énonciative occupe très exactement la même place propédeutique par rapport au Mystère que l'« expérience transcendantale » par rapport au discours théologique dans l'ouvrage de K. Rahner, qui en est la *reconnaissance*.

Ce n'est pas tout, car en multipliant ainsi le recours à des textes, aux méta-textes que sont la théorie ou les récits de pratique, jusqu'aux textes que sont les lecteurs et les animateurs en tant que corps-pour-la-relation, la sémiotique décuple les effets circulants de la schize lorsque celle-ci se fait non pas cassure mais distinction dans l'unité. A la façon de la table pour la femme venue de Syro-Phénicie en Mc 7,24-31, elle ne cesse de poser la fécondité de cette coupure originaire qui, loin d'empêcher la circulation du don, l'alimente au contraire et lui permet de déployer toutes ses

¹³ *Traité de l'Amour de Dieu*, livre III, ch 12-13.

¹⁴ Voir p. 32 du *Traité fondamental*.

harmoniques en une diaprure de possibilités, dispositifs, forme de groupes, degrés et qualités d'implication des étudiants et des lecteurs.

Par dessus tout cela, la sémiotique offre à des lecteurs la possibilité d'être à ce point touchés par la Parole, jusque dans leur corps, qu'ils en viennent à prendre des *décisions* marquées et marquantes : choix de s'inscrire dans divers processus de recherche, décision de s'inscrire à tel cours ou tel séminaire qui n'ajoute rien à leur parcours académique, inscription de leur *pratique* de lecture dans leur *pratique* professionnelle, engagement bénévole au service d'autres lecteurs, etc. Sans acception de confession ou d'adhésion religieuse, la lecture sémiotique de la Bible devient le pivot autour duquel se rassemblent des énergies et d'où elles repartent, en mettant en œuvre des volontés raffermies par l'inscription dans des espaces *relationnels* organisés autour de la Parole. La sémiotique énonciative se met ainsi au service d'un « ce-qui-doit-arriver » qui la dépasse, et résistant aux difficultés qui la traversent y compris en son propre sein, elle témoigne d'un « plus grand » qui ne cesse de la pousser en avant sans qu'elle ne maîtrise elle-même sa destination. Elle contribue à ce que cette Parole prenne corps dans des sujets, dans des groupes, et jusque dans un corps social, acquérant de la sorte une force opératoire à la dimension de l'histoire humaine. Dans l'impossibilité de saisir le « plus grand » qui la dépasse, mais dans la confiance simultanée en un « ce-qui-doit-arriver », il lui devient possible d'affirmer qu'en tout cela elle donne corps, à sa façon, à la « volonté de Dieu » vers l'écoute de laquelle elle ne cesse d'essayer de tendre, et ce même sans la nommer.

Enfin, *last but not least*, l'expérience de la lecture sémiotique, avec l'hypothèse d'un texte comme forme et permettant le passage incessant du figuratif au figural¹⁵, ouvre sur une infinie plasticité des hiatus à partir desquels la lecture s'enclenche. Le texte s'obscurcit à mesure qu'il s'éclaire, comme le fait le Mystère, et rend témoignage de celui-ci auprès du lecteur, d'une façon pourtant toujours ajustée à qui le lit ; se reconnaît là l'herméneutique de Grégoire le Grand reprise par P. C. Bori¹⁶ : il est donné au lecteur d'effectuer, par et dans le texte, le chemin qui lui convient, et qui sera à nul autre pareil. C'est à *lui* que le texte s'adresse et *pour lui* qu'il travaille. Dans sa forme même, il fait advenir une *personne* et échappe ainsi à toute prévision. Or, de Dieu la théologie énonce qu'il est celui à qui l'on peut *s'adresser* personnellement : lui-même commence par *s'adresser* à chacun, et par là même apparaît comme un Dieu *personnel*, qui par ce fait même fait advenir des *personnes*.

3.2. Homologation théologique

L'homologation recherchée se dessine peu à peu. Tout ce qui pourrait être désigné par l'expression d'« expérience de Dieu », par exemple dans la perspective de M. de Certeau, peut être envisagé à partir de toutes les catégories qui ont été déployées autour de la figure du Mystère, de l'irruption de l'Autre, du don de la perte reconnue comme don, etc. Tout ce par quoi les sémioticiens du CADIR ont enrichi des expressions greimassiennes comme « instance d'énonciation », « schize », « embrayage » et « débrayage », fruits de leurs recherches persévérantes sur l'énonciation à partir de la lecture des textes bibliques, conduit à des rapprochements tels que bien des distinctions deviennent difficiles à effectuer conceptuellement.

Dans la même ligne, si la sémiotique énonciative se veut une sémiotique de la signifiante, déplaçant son regard depuis la construction de la signification d'un texte en direction de sa signifiante pour des lecteurs, elle conçoit une façon de *voir* les textes que la notion de « vitrail » tente d'explicitier. Son insistance constante, jamais démentie depuis les débuts, à porter attention à la *forme* des textes s'y trouve reprise et portée à la manifestation. Or, si à son tour la théologie se fait « contemplation », c'est qu'elle se veut lectrice du Mystère en regardant les textes à la manière de tableaux. Plus encore, en se faisant « respiration », la théologie conforme son dire, son passage à l'expression, à un geste de peinture : le théologien apprend à « relâcher » son écriture, à ne plus en maîtriser obsessivement les énoncés, mais à se laisser porter par une énonciation qui lui vient de plus loin. En cela la théologie devient respiration du monde. N'est-ce pas ce geste de peinture que s'efforce d'accomplir la sémiotique lorsqu'elle manifeste le texte comme un vitrail en en dessi-

¹⁵ Le texte en tant que forme à contempler est manifestation du Mystère en tant que tel, qui est précisément la source de l'effet de passage du figuratif au figural reconnu par la sémiotique.

¹⁶ 1991.

nant les lignes et les couleurs ? La théologie, en assumant sa dimension énonciative, sait fort bien qu'elle ne saisira jamais le sens de ce qu'elle lit, et qu'elle ne le dira jamais totalement ni adéquatement. Mais elle saura le contempler et le donner à voir, en le mettant en figures selon une forme ajustée par la qualité mystérieuse de son énonciation.

Une question se pose désormais : comment une telle connivence ne produit-elle, pourtant, aucune confusion ? A cette interrogation sera proposée une réponse en forme de structure, permettant de souligner une essentielle distinction, sans division ni séparation, dans une unité réelle et discernable au sein du champ théologique que nous occupons résolument désormais. Le rapport entre la théologie et la sémiotique pourrait, par certains côtés, se décrire en termes de rapport entre immanence et manifestation, à l'instar de ce qui pourrait être dit du rapport entre théologie et anthropologie. La sémiotique énonciative serait comme la face anthropologique d'une pièce unique dont l'autre face serait la théologie, l'expression d'une immanence. Elle correspondrait à une mise en discours, en recourant au langage le plus universel et donc rationnel qui soit, des structures du Mystère désignées par la théologie lorsque celle-ci se fait théologie de l'énonciation. Les mêmes structures seraient ainsi visées, mais la sémiotique ne pourrait et ne devrait pas les associer à des désignations issues de la théologie chrétienne, par respect même du Mystère qui se fait silence pour l'être humain, savoir non thématique de Dieu pour reprendre des expressions de K. Rahner. Le discours de la sémiotique présente ainsi l'avantage de rappeler au théologien que le Dieu dont il parle est un Dieu d'abord et essentiellement innommable et qu'aucun sujet humain ne saurait jamais s'approprier. Cet essentiel respect de l'Autre comme Autre va de pair avec un respect de l'être humain, tellement façonné par ce mystère qu'il se trouve blessé dans son humanité même par toute désignation qui prétendrait se l'approprier d'une manière ou d'une autre, ou l'emprisonner dans un savoir. A ce titre, bien des incroyants et peut-être aussi des athées ont le bon goût de rappeler aux théologiens que ce « quelque chose » fondamentalement nécessaire à la vie humaine n'est la propriété de personne. Inversement, la théologie, lorsqu'elle se maintient contre vents et marées dans cet « espace énonciatif » que nous pouvons associer au mouvement propre à l'oraison, se situe au lieu de la schize, de la table dans la parole de la femme de Syro-Phénicie, qui distingue tout en la permettant, la circulation de ce qui vient de l'Autre : proposition de l'événement de l'irruption de l'Autre dans le monde, parole tranchante offerte à celui-ci et qu'il lui revient en propre de délivrer.

De ce point de vue, la sémiotique et tout son méta-langage deviennent l'équivalent d'une parabole telle que Jésus en énonce souvent dans les évangiles : rarement porteuses de figures directement religieuses, elles se font audibles de tous les humains, tout en visant de façon on ne peut plus ajustée le Dieu-Trinité dont Jésus est le Verbe. Comment cela est-il rendu possible ? Tout simplement, et là serait un des bénéfices de toute notre exploration, en s'apercevant que l'énonciation, elle, n'a pas besoin de figures explicites de Dieu pour le montrer de la façon la plus évidente pour qui sait entendre, c'est-à-dire voir à partir de l'énonciation : tel est ce qui a été nommé, dans la Tradition chrétienne, « vision béatifique de Dieu ». Une telle évidence ne fait pourtant nullement violence car elle est parfaitement ajustée à la capacité d'entendre du sujet qui lui prête l'oreille.

3.3. Une théologie de la lecture comme déploiement de la Trinité dans un corps de corps

Il devient possible d'achever la présente étape en décrivant ce que pourrait être une « théologie de la lecture ». **1.** Une théologie de la lecture se fait *expression*. En lisant ce qui est déjà de Dieu dans ce qui est totalement humain, elle le *reconnaît* et le porte à l'expression dans un langage trinitaire. Elle lit un geste de lecture anthropologique (sémiotique), y *reconnaît* le mouvement de déploiement de la Trinité, puis l'exprime. **2.** Une théologie de la lecture exprime comment la lecture opère *des distinctions de personnes* où chacun reçoit indéfiniment ce qui lui convient et qui n'est jamais pareil à ce qu'un autre reçoit. Elle rend compte d'une unité où chacun reçoit tout de tous, sans jalousie ni convoitise (deux maladies du don et de la perte), et ce de façon infinie. **3.** Une théologie de la lecture exprime comment, à partir de cette unité dans la distinction ou distinction dans l'unité, une *lisibilité* — c'est-à-dire un corps — *advient*, corps des personnes et corps des groupes, expression d'un don. Elle exprime la conformité à la Trinité de ce corps lisible advenu, ou comment le corps se fait trinitaire. **4.** Une théologie de la lecture exprime comment, à partir de ce corps trinitaire lisible, un nouvel acte de lecture peut s'opérer et enclencher une *circulation* de

la structure trinitaire. **5.** Une théologie de la lecture exprime comment elle se construit elle-même par un approfondissement constant, rendue toujours plus trinitaire en se faisant *regard contemplatif* et *respiration*. **6.** Une théologie de la lecture dit comment la théologie se fait langage toujours nouveau et comment elle se fait parole, événement énonciatif à l'impact similaire à celui de *l'événement de la Croix*.

De tout cela il vient alors qu'une telle « théologie de la lecture » serait une théologie « au second degré », qui s'interroge et interroge sans cesse le mouvement qui (la) porte à s'adresser au monde. Il est vrai qu'une telle formulation peut susciter la crainte légitime du mauvais infini bouclant tautologiquement sur lui-même. Or, en imprimant la perte dans l'humain, la Croix convertit le mauvais infini du passage « méta » en infini vertueux qui est celui d'un Dieu toujours au-delà de ce que l'on peut en dire, faisant perpétuellement irruption d'une manière inattendue et nouvellement nouvelle. En ce sens la théologie de la lecture, réfléchissant sur elle-même et son énonciation, fait retour sur le niveau anthropologique, en donnant à la sémiotique de ne cesser de se retourner sur sa propre énonciation (sémiotique de la sémiotique) sans jamais pourtant se répéter, ni s'auto-glorifier : conformation au Mystère blotti infiniment en elle comme en tout lecteur.

Une théologie de la lecture se fait également lecture de l'entendre et du dialogue, qui prend le temps de reconnaître le Mystère qui habite l'autre à qui elle prétend s'adresser. Pour reprendre les propos de A. Fortin¹⁷, nous ne pouvons parler qu'à partir de ce que nous avons entendu. Prendre le temps de lire, c'est prendre le temps d'ajuster le regard à ce qui s'offre à sa lecture. C'est pourquoi il ne paraît pas possible d'être théologien sans cette patiente discipline du dialogue par texte interposé. Le terme de « dialogue » renvoie à l'incessante respiration entre un entendre et un dire, entre autopossession du sujet et réflexivité, par lesquels le Verbe peut se faire chair en chacun. Une telle lecture possède l'étonnante propriété de rendre l'autre à son mystère. Il se peut que ce soit un aspect de sa dimension créatrice. Il se peut aussi qu'elle ouvre les portes à la jouissance de Dieu, dans un infini inaccessible où chacun peut trouver sa demeure.

¹⁷ Dans les pages conclusives de *L'annonce de la Bonne Nouvelle aux pauvres*, 2005.