Document généré le 8 mai 2025 23:37

Laval théologique et philosophique

Sémiotique du discours biblique et questions christologiques

Louis Panier

Volume 41, numéro 3, octobre 1985

50e anniversaire de la Faculté de philosophie

URI : https://id.erudit.org/iderudit/400188ar
DOI : https://doi.org/10.7202/400188ar

Aller au sommaire du numéro

Éditeur(s)

Faculté de philosophie, Université Laval

ISSN

0023-9054 (imprimé)
1703-8804 (numérique)

Découvrir la revue

Citer cet article

Panier, L. (1985). Sémiotique du discours biblique et questions christologiques. *Laval théologique et philosophique*, *41*(3), 289–303. https://doi.org/10.7202/400188ar

Tous droits réservés © Laval théologique et philosophique, Université Laval, 1985

Ce document est protégé par la loi sur le droit d'auteur. L'utilisation des services d'Érudit (y compris la reproduction) est assujettie à sa politique d'utilisation que vous pouvez consulter en ligne.

https://apropos.erudit.org/fr/usagers/politique-dutilisation/

Cet article est diffusé et préservé par Érudit.

Érudit est un consortium interuniversitaire sans but lucratif composé de l'Université de Montréal, l'Université Laval et l'Université du Québec à Montréal. Il a pour mission la promotion et la valorisation de la recherche.

https://www.erudit.org/fr/

Laval théologique et philosophique, 41, 3 (octobre 1985)

SÉMIOTIQUE DU DISCOURS BIBLIQUE ET QUESTIONS CHRISTOLOGIQUES *

Louis PANIER

RÉSUMÉ. — L'auteur veut montrer comment la sémiotique du discours biblique, issue de la linguistique structurale, renouvelle certaines questions et ouvre de nouvelles perspectives à la réflexion théologique. Après avoir caractérisé la démarche sémiotique et précisé quelques effets de cette méthode sur la manière d'aborder les textes bibliques, l'auteur indique trois pistes qu'elle permet d'ouvrir à la réflexion christologique.

DEPUIS une dizaine d'années, de « nouvelles méthodes » interviennent dans la lecture des textes bibliques. Chacune prend appui sur un secteur particulier des sciences humaines, la psychanalyse, l'économie politique, la sociologie, la linguistique... Chaque approche, fixant à la lecture de la Bible une « pertinence » spécifique ne manque pas d'avoir un impact sur la réflexion théologique.

Je m'intéresserai seulement ici à la *sémiotique du discours biblique*. Je voudrais montrer comment cette pratique de la lecture et de l'analyse des textes issue de la linguistique structurale renouvelle certaines questions, comment elle ouvre de nouvelles perspectives à la réflexion théologique. Mon propos se limitera au champ de la christologie.

Il s'agira d'abord de caractériser en quelques mots la démarche sémiotique, puis de préciser quelques effets de cette méthode sur la manière d'aborder les textes bibliques. Je montrerai ensuite trois directions dans lesquelles s'ouvre une démarche de réflexion christologique : vers une théologie de la figure, vers une théologie narrative, vers une théologie pratique.

---

* Cet article s'appuie sur le texte d'une conférence donnée le 6 octobre 1983 à la Faculté de théologie de l'Université Laval à Québec.

I. QUELQUES CARACTÉRISTIQUES DE LA DÉMARCHE SÉMIOTIQUE

La sémiotique se caractérise par une approche particulière du *sens*, tel qu'il s'établit à travers des *signes* (sêmeion, en grec), et en particulier à travers des textes dans le cas de la sémiotique littéraire.

En face d'un texte et de sa signification, je puis m'intéresser à l'origine de ce texte, et à la signification qu'il avait pour celui qui l'a écrit et pour ceux qui l'ont, les premiers, reçu. J'entreprendrai alors une démarche de type historique pour découvrir les *conditions de production* de ce texte, chez son auteur. dans son milieu dans la société où il est apparu et où il a eu une fonction. Je puis également m'intéresser à l'actualité de ce texte, ou à la manière dont il rejoint mes intérêts et les préoccupations de mon époque ; la démarche se fera sans doute ici plus sociologique. Ces deux démarches interprétatives s'attachent à comprendre le texte à partir de ce qui est en *amont* ou en *aval* dans le procès de *communication.*

À la différence de ces approches, la sémiotique considère la signification qui se joue *dans le texte lui-même.* Ce qui m'intéresse alors, c'est le « *sens-dans-le-texte* ». La sémiotique obéit à un principe de *clôture*, et pose que c'est à partir de sa *signification* que le texte est susceptible d'entrer dans une *communication.*

La seconde caractéristique de la sémiotique réside dans son intérêt pour la *forme du contenu.* Le principe est le suivant : ce que nous percevons comme sens, nous devons le décrire comme forme, ou comme structure. L'objectif de l'analyse sémiotique se précise : décrire le sens, et pour ce faire, décrire les structures de signification qui rendent compte du sens-dans-le-texte, et en construire des modèles. Pour le sémioticien, le texte n'est pas un « contenant » dans lequel serait caché le sens à découvrir, il n'est pas la mise en forme littéraire d'un sens (le « fond » classiquement opposé à la « forme »), mais il est une « *organisation* » particulière du langage qui produit (construit) le sens. La sémiotique cherche donc à décrire les conditions internes (« immanentes ») de production de la signification dans un texte particulier.

Il faut rappeler, pour préciser un peu l'entreprise, que tout texte présente plusieurs niveaux de structuration du sens. Dans la théorie sémiotique issue des travaux de A.J. Greimas [1], on distingue trois niveaux de structuration, et donc trois niveaux de description du sens : un niveau *sémiotique* (ou logico-sémantique) où la signification se structure selon la logique des valeurs sémantiques ; un niveau *narratif* où la signification se structure dans la forme du *récit*, et obéit à une grammaire narrative qui organise les programmes d'articulation et de transformation des valeurs, à partir des rôles des acteurs et de la fonction des actions où ils sont engagés ; un niveau *discursif* où la signification s'organise dans la disposition particulière des éléments de la langue. L'analyse sémiotique consiste donc à décrire la manière

1. Parmi les ouvrages de A.J. GREIMAS, citons en particulier : *Sémantique structurale*, Larousse, Paris, 1966 ; *Du Sens I*, Seuil, Paris, 1970 ; *Maupassant. La sémiotique du texte*, Seuil, Paris, 1976 ; *Sémiotique. Dictionnaire raisonné de la théorie du langage*, Hachette, Paris, 1979 ; *Du Sens II*, Seuil, Paris, 1983. Pour une présentation d'ensemble des procédures de l'analyse sémiotique, on pourra lire GROUPE D'ENTREVERNES : *Analyse sémiotique des textes. Introduction. Théorie Pratique*, P.U.L., Lyon, 1979 et A. HÉNAULT, *Enjeux de la sémiotique*, P.U.F. 1979 et *Narratologie*, P.U.F. 1983.

spécifique dont se fait la *mise en discours* du sens, sur ces trois plans différents. Comme dans d'autres domaines scientifiques, cette description se fait par construction de modèles dont la conformité à l'objet-texte est ensuite vérifiée.

II. LA SÉMIOTIQUE DU DISCOURS BIBLIQUE

Cette pratique d'analyse est utilisée depuis une dizaine d'années pour l'étude des textes bibliques ; plusieurs centres d'études se sont créés autour de ce projet, plusieurs groupes de lecture biblique se sont exercés à cette pratique[2]. Ces analyses et ces lectures, on le comprend, ne sont pas sans effet sur une démarche théologique. Appliquée aux témoignages bibliques, la méthode sémiotique met au jour certaines de leurs particularités signifiantes et souligne les caractéristiques formelles de ces textes. Je développerai l'exposé de ces particularités autour de deux fonctions principales.

1. *La fonction « scripturaire » des textes*

La sémiotique s'applique à décrire le sens dans le texte lui-même au nom d'un principe de *clôture*. Cela met en avant la fonction scripturaire des textes, et nous engage, en théologie, à bien préciser ce que nous appelons « parole » et ce que nous appelons « écriture ». S'il y a « écriture » (avec *e* ou *E*), c'est qu'il y a *clôture*, c'est qu'il y a distance, rupture (« débrayage », dit Greimas) de la chose écrite avec son auteur, son milieu d'origine, avec le monde ou les personnages que cette écriture décrit ou raconte. En ce sens, toute écriture est *trace d'absence* (ou, comme on dit parfois, « testamentaire »). S'il y a sens de l'écriture que je lis mainteiant, il n'est plus dans le monde ou dans les personnages représentés ou décrits, il est dans le langage de cette écriture, et dans la prise que ce langage a sur moi, sur mon langage et sur le langage en moi.

Principe important pour la théologie qui s'appuie sur les témoignages de l'Écriture. Il est illusoire de penser rejoindre, par delà les textes, Jésus, les apôtres, les communautés primitives, car l'écriture est rupture infranchissable. Mais en revanche si Jésus, les apôtres, les communautés primitives m'arrivent en écriture, inscrits dans le langage de l'Écriture, ils entrent dans l'univers du sens, ils deviennent pour moi lisibles, interprétables, communicables, disponibles pour les « événements de sens » que seront les multiples lectures que nous ferons de l'Écriture. Nous ne sommes pas éloignés de ce qu'écrit saint Jean à la fin de son évangile : « Jésus a accompli en présence des disciples encore bien d'autres signes qui ne sont pas dans ce livre. Ceux-ci l'ont été afin que vous croyiez que Jésus est le Christ, le Fils de Dieu, et qu'en croyant vous ayiez la vie en son nom » (Jn 20, 30-31), et plus loin : « Jésus a accompli encore bien d'autres actions. Si on les relatait en détail, le monde même ne suffirait

2. Il existe en France plusieurs groupes de recherche sémiotique dans le domaine biblique, parmi lesquels on citera en particulier le Centre pour l'analyse de discours religieux (CADIR) à Lyon, les ateliers bibliques du Séminaire de A.J. Greimas (EHESS) et le groupe ALEF à Paris. Au Québec existe depuis quelques années le groupe ASTER qui réunit des enseignants de plusieurs universités.

pas, je pense, à contenir les livres qu'on en écrirait » (Jn 21, 25). Au terme de son évangile, Jean indique bien cette instance de l'écriture (du « livre ») avec ses deux fonctions de sélection et de signification. Le livre n'est pas une copie du monde (le monde en serait rempli et où serait alors le livre ?), mais il fait accéder à la forme du langage, il articule le vécu mondain, l'événement, qui peut être ainsi *signifié* et *cru* (cf. également Lc 1, 1-4 ou I Jn 1, 1-4).

La considération de la fonction scripturaire de l'Écriture ouvre des perspectives importantes pour une théologie de la Révélation et de la Parole de Dieu [3] ; en christologie particulièrement elle engage à reconsidérer ce qu'on appelle habituellement le « point de départ ». Ce point de départ est la *foi* ou plus précisément la *confession de foi* comme acte de langage, comme convocation du sujet croyant dans l'interaction du récit (témoignage) et de sa réception (croire) : le « livre » est là « afin que vous croyiez ». La christologie des dernières années s'est souvent établie (enfermée ?) dans le cercle tracé (par l'exégèse historique) entre *Jésus de l'histoire* et *Christ de la foi*, mettant comme entre parenthèses *Jésus-Christ de l'Écriture*. La prise en considération de la fonction scripturaire du témoignage sur le Christ doit nous permettre de poser de façon renouvelée le rapport de foi que nous avons avec Jésus Christ, compte tenu de l'inscription de son visage dans une écriture écrite « afin que nous croyions ». La foi au ressuscité s'établit dans un rapport à l'Écriture (comme en témoigne Lc 24), et dans l'« événement de sens » que constitue l'expérience de la lecture, seul événement de sens auquel nous ayons accès lorsque l'événement de la « production » de l'écriture et les « faits » qui l'ont motivé sont définitivement passés. La foi au ressuscité s'établit dans un rapport à l'Écriture, et c'est par la médiation du langage que cette écriture a prise sur nous, comme en deça du « savoir » (des informations, des idées sur Jésus) que cette écriture peut nous transmettre. La foi dans l'Écriture, et dans sa *lettre*, installe le *croire* comme une relation préalable au « savoir » et au « conscient ». L'Écriture, crue, travaille le sujet comme le langage, en préliminaire à la parole, elle précède la parole où le sujet se dit. « Ceci a été *écrit* afin que vous *croyiez* que Jésus est le Christ, le Fils de Dieu, et qu'en *croyant*, vous ayez *la vie* en son *nom* ».

2. *La fonction narrative des textes*

Il est banal de dire que les évangiles sont des récits, il vaut peut-être la peine de réfléchir un peu sur le caractère narratif du témoignage et sur la manière dont cette *forme narrative* détermine une orientation fondamentale pour le discours christologique.

J'indiquerai quatre caractères fondamentaux du récit [4] : le récit est d'abord une séquence organisée et close de transformations ; il est ensuite une représentation d'action ; il est une représentation de particularités (ou une représentation particularisante) ; il est enfin raconté.

3. Louis PANIER, *Foi — Écriture — Révélation*, Profac, Lyon, 1973.

4. Ivan ALMEIDA, « Pour une définition formelle du récit-parabole », *Sémiotique et Bible*, n° 6, juin 1977 et « *Opérativité sémantique des récits-paraboles* », Peeters, Louvain et Le Cerf, Paris, 1978.

a) Le récit est une séquence organisée et close de transformations

L'observation est banale et vaut pour tous les récits. Elle indique cependant que lorsqu'une signification ou un message nous advient dans un récit, il est marqué par une *dynamique* et par une *tension*, puisqu'il y a événements, transformations. S'il s'agit de témoigner de Jésus Christ dans un récit, il ne nous est pas possible de dire, de façon fixe, stable, immédiate : il est ceci, il est cela, car la signification de Jésus Christ s'établit dans la tension narrative et dans la mobilité des événements qui constituent le récit évangélique. Sa vérité se construit dans la marche du récit, dans une signification en transformation. Pour le dire autrement, on ne peut pas « résumer » Jésus Christ en un mot, ou en une idée générale, on ne peut que déployer le récit ou l'*intrigue* ; on ne peut pas focaliser ou résumer toute la signification des évangiles sur une figure ou sur un épisode, on ne peut que se laisser guider par la succession dynamique des épisodes qui articulent Jésus Christ dans la clôture du récit, entre un début et une fin de ce récit.

Je viens de parler d'un *début* et d'une *fin* du récit, c'est là aussi une particularité du récit qu'on ne doit pas oublier : il a un *début* et une *fin*, car il y a mise en scène et disposition de la *temporalité* dans le récit : il faut du temps pour le lire, il faut une temporalité pour que les épisodes s'agencent les uns par rapport aux autres. Le récit est une sorte de maquette du temps. Et si le témoignage des évangiles nous arrive en récit, la christologie devra s'interroger sur la dimension temporalisée du message évangélique, pas seulement au sens où il serait historique (situé dans l'histoire des hommes), mais au sens où il dispose quelque chose du temps, où il *articule le temps* et où il inscrit la vérité dans la tension de cette temporalité.

Début et fin du récit tracent pour le Jésus de l'évangile l'originalité d'un *parcours* tendu entre naissance et mort, mais dont les bornes ne s'identifient pas à la naissance et à la mort du personnage. Dans ce récit, naissance et mort sont prises dans le discours, « outre-passées » par le récit, articulées et épelées avec les autres épisodes. Naissance et mort en ce récit, ne sont pas les bornes *du* discours, mais des bornes *dans* le discours.

Il y a début *et* fin dans le récit, et l'on ne peut pas faire comme si la fin annulait le début, ou le rendait caduque. L'évangile se soutient du rapport entre tous ses épisodes, car c'est de cette manière que le récit offre une signification structurée. Pour la christologie, il me paraît important de s'intéresser non seulement aux *figures* des évangiles, mais à la *forme* qui les organise, et qui les rend pour nous lisibles et interprétables, et même communicables.

On ne peut pas considérer la « vie terrestre » de Jésus comme un *fait* brut qu'une *interprétation croyante*, postérieure, viendrait relever. Dans le récit, dans le parcours narratif, les épisodes du fait-Jésus sont signifiants comme le sont les signifiants linguistiques qu'articulent et épèlent nos discours. Ils sont d'emblée événements signifiés et interprétés.

Jean le dit à sa manière dans sa Première Épître : « C'est lui qui est venu, par eau et par sang. Non pas dans l'eau seulement, mais dans l'eau et dans le sang, et l'esprit rend témoignage, parce que l'esprit est la vérité. Ils sont trois à témoigner, l'esprit,

l'eau, le sang et les trois convergent vers l'un » (1 Jn 5, 6–8). La venue de Jésus Christ n'est pas un fait brut ou simple événement (« pas dans l'eau seulement »), elle pose au moins deux termes, un *parcours,* « à travers eau et sang, dans l'eau et dans le sang » où de nombreux lecteurs, depuis les Pères, ont reconnu le baptême de Jésus et sa passion, le début et la fin de l'itinéraire de Jésus. Mais la manifestation signifiante qui fait de ce parcours non seulement un destin mais un témoignage nécessite un troisième terme, l'« esprit » qui articule début et fin, qui épèle ces deux éléments comme signifiants d'un discours sensé. Où l'on pourrait dire que l'« esprit » est ici la figure de l'instance de discours qui prend en charge « celui qui est venu » dans un témoignage véridique, et qui promeut au statut de *signes* tous les éléments constitutifs de cette venue.[5]

b) Le récit est représentation d'action

Ici encore, il faut partir d'une observation banale : les récits représentent des actions. De cette remarque, je tirerai rapidement quelques conséquences importantes à mon avis, pour la réflexion christologique.

Le récit évangélique représente des actions, mais cette représentation n'a pas seulement une fonction de reportage ou d'image ; la mise en récit, c'est la manière dont l'action advient au langage. Mise en récit, l'action devient intelligible, signifiante, communicable et interprétable. Le récit représente l'action, mise en forme, dans des structures narratives que la sémiotique peut décrire. C'est dire que dans le récit, l'action est « *modélisée* », ou bien que le récit est un *modèle langagier* des actions humaines, modèle interprétatif, qui peut devenir modèle prescriptif. C'est ainsi que le récit peut être considéré comme une manifestation de la *raison pratique* : raconter, c'est interpréter l'action, la disposer selon une raison, lui donner raison.

Il y a là une piste de réflexion importante pour la christologie. Dans les évangiles, le Christ est pris dans une action, dans une *intrigue*, comme le dit P. Ricœur[6], et il nous faut analyser avec précision les actions représentées et interprétées par le récit, action du corps et action de la parole dans les miracles et les paraboles, actions de Jésus et actions sur Jésus[7].

Ce rapport privilégié du récit à l'action nous renvoie également à la position du lecteur et du narrateur de l'évangile. Le Christ est à dire, à raconter, cela fait partie de la mission pascale des disciples de Jésus. Le récit sur Jésus modélise et articule l'action de Jésus, mais il modélise et articule également l'expérience et l'action des hommes et des sociétés où le récit est raconté, en cela il est parabole et témoignage.

5. Louis PANIER, « La vie éternelle : une figure dans la Première Épître de Saint Jean », *Actes sémiotiques : Documents*, V, 45 (1983).

6. Paul RICŒUR, *Temps et Récit I*, Seuil, Paris, 1983.

7. Louis MARIN, *Sémiotique de la Passion*, BSR, Paris, 1974.

c) Le récit est une représentation particularisante

Le récit insiste sur la particularité, sur la singularité, c'est là une troisième caractéristique dont nous devons tenir compte pour la christologie. Il y a mise en place d'acteurs, de temps, de lieux, tous singuliers. Le récit raconte ce qui, une fois, a eu lieu. En cela il se distingue d'autres formes de discours, de type conceptuel. Si la réflexion théologique, depuis quelques années s'est intéressée au thème de la *particularité* ou de la *singularité chrétienne* — le plus souvent dans le dialogue avec les autres religions ou dans la réflexion sur la sécularisation, la considération du caractère singulatif du récit évangélique peut être extrêmement intéressante pour avancer cette réflexion. Il faut en effet tenir que cette particularité de Jésus dans l'évangile a une signification universelle, c'est là un point d'achoppement de toute christologie ; et il me semble qu'une réflexion approfondie sur le langage et sur la mise en récit de l'action pourrait nous conduire sur des pistes fécondes. L'expérience de Jésus, racontée dans sa singularité, est cette expérience qui n'est *pas généralisable*, ni résumable dans un concept universel de « nature » ou d'« existence », ni dans une figure prototypique de la « libération » ou de la « révolution »... ; mais la singularité du récit évangélique quadriforme, assumée dans une narration peut prendre corps dans la singularité d'autres expériences humaines.

d) Le récit est raconté

Ajoutons une dernière détermination importante du récit, qui est d'être *raconté*. Qui dit récit dit aussi *narration*. Deux dimensions de la narration sont à signaler ici.

La narration du récit instaure un rapport *entre le narrateur et son récit*, non pas seulement au sens où le narrateur premier est l'auteur du récit, mais au sens où le récit précède tout narrateur et s'accomplit dans sa narration. Rapport particulier où le corps du récit s'accomplit dans la voix du narrateur, et où la lettre du récit s'inscrit dans le corps du narrateur. Il y aurait grand intérêt à étudier de ce point de vue, dans les Actes des Apôtres, le fonctionnement de la narration du récit de Jésus, dans les discours de Pierre et de Paul [8], et dans le discours d'Étienne [9].

Sur une seconde dimension, la narration instaure un rapport entre le narrateur et ses interlocuteurs : le récit *médiatise la communication*, il s'inscrit dans une relation sociale, et là encore ses effets sont à mesurer : que dit ce récit particulier sur la situation de sa communication, comment l'interprète-t-il ? Le récit interprète la situation de communication. Pour approfondir cette dimension, une observation sur les Actes des Apôtres serait également féconde, que l'on pense à la rencontre de Pierre et du centurion Corneille [10], ou encore au discours d'Étienne. On pourrait

8. Louis PANIER, « La mort de Judas. Éléments d'analyse sémiotique du récit de la Pentecôte », *Lumière et Vie*, 153-154, juillet-septembre 1981 (11-122), et « Comprenez pourquoi vous comprenez ! », Analyse sémiotique de *Actes*, 1,15-2,47, *Sémiotique et Bible*, n° 23, septembre 1981 (20-43).

9. Ivan ALMEIDA, « Le discours d'Étienne — Ébauche d'organisation formelle », *Sémiotique et Bible*, n° 7, septembre 1977.

10. Louis PANIER, « Parcours pour lire les Actes des Apôtres », *Sémiotique et Bible*, n° 32, décembre 1983.

suggérer que la narration du récit évangélique produit un rapport d'interprétation entre les enjeux du récit lui-même (ou la forme de l'action racontée) et les enjeux de la situation d'énonciation (ou de la forme des rapports entre les énonciateurs), à la manière de ce qu'on peut observer dans l'énonciation des paraboles de Jésus dans les évangiles : la parabole n'est pas un récit imagé visant à représenter « pédagogiquement » le Royaume de Dieu, elle est ce récit, narré par Jésus, qui interprète (et transforme) la situation énonciative entre Jésus et ses interlocuteurs [11]. Il suffit de rappeler ici la parabole des vignerons (Mc 12, 1–12) ou la parabole du bon samaritain (Lc 10, 25–37). L'opérativité du récit s'indique ici dans la médiation qu'il réalise entre le narrateur et ses auditeurs. J.B. Metz, à propos de la narration du récit évangélique parle de « souvenir dangereux » [12], cette notion devra être précisée à partir d'une réflexion sur la narration et sur ses effets.

Je retiens donc quatre caractéristiques principales du récit évangélique : sa fonction scripturaire, sa fonction narrative, son caractère singulatif, et son rapport à la narration. Ces éléments fondamentaux dessinent un peu l'espace formel d'une investigation sémiotique sur les textes bibliques et l'on a pu voir au fur et à mesure quelques questions théologiques qui peuvent apparaître dans le fil de cette investigation.

Je voudrais maintenant indiquer quelles problématiques se dessinent alors pour la christologie, et cela dans trois directions principales. Une christologie sensibilisée à l'analyse sémiotique pourra être une *théologie de la figure*, une *théologie narrative*, une *théologie pratique.*

III. TROIS DIRECTIONS POUR UNE RÉFLEXION CHRISTOLOGIQUE

1. *Une théologie de la figure*

Si la christologie se laisse sensibiliser par les remarques sémiotiques que j'ai signalées plus haut, elle est amenée à préciser le statut du Christ dans les évangiles. Cela conduit à développer une théologie de la figure, qui rejoint d'ailleurs certaines intuitions des théologies anciennes et médiévales. Dans le récit évangélique, Jésus Christ est manifesté comme une figure, comme un personnage d'un récit, inscrit dans les réseaux narratifs et dans les registres descriptifs du texte. De cela, nous pouvons tirer trois conséquences :

a) — La *figure* nous introduit dans le domaine de la *fiction*, et il faudrait que l'on n'entende pas ce terme au sens péjoratif. S'il y a figure et fiction dans le récit évangélique, cela veut dire deux choses : d'une part une *distance*, un « débrayage », par rapport aux choses du monde, et d'autre part une entrée dans l'ordre du langage, dans l'ordre discursif de la signification.

11. Jean DELORME, « Savoir, croire et communication parabolique », *Actes sémiotiques. Documents* ; IV,38, 1982.

12. J.B. METZ, *La foi dans l'histoire et dans la société*, Cerf, Paris, 1979. *Id.* « Petite apologie du récit », *Concilium* 85, 1979 (55–69). *Id.* « La mémoire de la souffrance, facteur de l'avenir », *Concilium* 76, 1972 (9–25).

Affirmer que le Christ est une figure, ce n'est pas dire qu'il appartient à l'« imaginaire » ou l'« irréel », c'est dire qu'il échappe effectivement à la prise de la main ou du regard, qu'il n'est pas un objet du monde faisant nombre avec les autres objets du monde, mais qu'il est objet de langage et qu'il m'atteint comme tel ; il me rencontre d'abord dans la question du sens, au moment où le monde des choses devient pour moi un monde intelligible, interprétable, dans lequel le langage nous fait entrer les uns les autres en communication ; il me rencontre au moment où cette signification devient question [13].

Dans le récit évangélique, *par* le récit évangélique, Jésus Christ est une figure. Il n'est pas seulement un fait historique (fait brut, objectif) dont il faudrait ensuite donner une interprétation valable et crédible, il est figure qui nous atteint dans un discours. Avec le langage, nous entrons dans l'« ordre du discours », dans l'ordre de la communication entre les hommes. Si la figure est figure de *vérité*, celle-ci ne se mesure pas dans la *vérification* des faits que la figure est censée représenter. En ce sens, la question de la conformité des évangiles à l'histoire de Jésus n'est pas une question théologique. Si la figure est vérité, cette vérité se mesure selon l'accomplissement de la promesse dans l'expérience du narrateur-lecteur, et dans la communication que cette figure en discours informe, interprète, représente. La vérité des Écritures n'est pas entre les faits et le récit des faits, elle est « *entre nous* » en qui les Écritures s'accomplissent. En ce sens l'expérience racontée à la Pentecôte est exemplaire, le récit évangélique convoque une communauté de lecteurs (une Église).

Jésus Christ nous advient comme figure dans un récit : il ne s'agit pas pour la christologie de décrire le monde, ou de dire la vérité de l'histoire universelle, mais il s'agit, partant de ce récit, de « raconter le monde changé par Dieu », et d'entrer ainsi dans le conflit des interprétations. Le monde nous advient toujours-déjà dit, mis en forme par les discours de la culture, qu'ils soient utopiques ou justificateurs de l'état des choses : il faut rompre avec « la fausse innocence d'un monde donné, antérieur au langage » (et que suppose parfois le recours à l'histoire en christologie). Fonder la christologie sur la narration du récit évangélique c'est entrer dans le conflit des interprétations, en plaçant l'expérience vécue sous le langage de la promesse. Dans le conflit pour le sens, l'expérience vécue en appelle à la réalisation de la promesse, à l'accomplissement de la figure, c'est-à-dire à l'incarnation (attendue) de la parole.

b) — La figure nous introduit dans l'ordre du discours. La mise en discours de la figure ouvre pour celle-ci la possibilité de s'articuler à d'autres discours, à d'autres figures et de faire sens avec elles. Nous rejoignons ici les pratiques de la plus ancienne théologie : figure de l'évangile, le Christ fait sens avec et pour toutes les autres figures du texte biblique. Il constitue la Bible comme *ancien* testament, figure ancienne qui n'est pas disqualifiée, ou rejetée dans l'insignifiance, mais articulée à la signification nouvelle de l'évangile. Parce que le Christ est figure dans le discours évangélique, il accomplit les figures de l'ancien testament : il est nouvel Adam, nouveau Moïse, rocher du désert, passage nouveau de la mer, véritable Israël appelé par Dieu... mais

13. Paul BEAUCHAMP, « La figure dans l'un et l'autre testament », in *Le récit, la lettre et le corps*, Le Cerf, Paris, 1982, 39s. et Bernard LAURET, « Christologie dogmatique », in *Initiation à la pratique de la théologie*, tome 2, Le Cerf, Paris, 1982 (263-432).

à la fois il ne fait sens que par la grâce de ces figures anciennes, ce qu'annonce déjà cette vieille confession de foi de 1 Co. 15 : « Le Christ est mort pour nos péchés selon les Écritures, il a été mis au tombeau, il est ressuscité des morts le troisième jour selon les Écritures ». Il y aura toujours dans la foi des croyants-lecteurs de la Bible ce mouvement d'un testament à l'autre, ce léger « tremblé » et ce léger « flou », va-et-vient entre les figures anciennes et la figure du Christ, mouvement fécond de sens où s'est particulièrement illustrée l'exégèse patristique et médiévale. Le travail de la foi se tient dans ce rapport de la lettre et de l'esprit, passage incessant qui se fait, grâce au Christ, de l'ancien au nouveau testament, et dans lequel, grâce au Christ, le monde des Écritures est promu en univers de signification féconde, c'était déjà la conviction d'Origène.

Passage incessant de l'ancien au nouveau : si le Christ accomplit les figures de l'ancien testament, il est aussi figure et il ne met pas un point d'arrêt au travail du sens. Le Christ est figure : l'évangile aussi attend son achèvement, son accomplissement. Le Christ est figure : pour cette figure aussi il est question de s'accomplir, de prendre corps dans l'expérience des croyants. Le Christ ressuscité accomplit l'Écriture, il l'achève, lui signifie un terme. Mais pour autant, il ne ferme pas le livre, il l'ouvre au contraire à la lecture au moment même où il le clot, et où il en fait une « œuvre ». Il faut bien, quelque part, que le discours se « borne » pour devenir univers signifiant, œuvre, « monument de la parole » à lire et à relire. Il en va finalement du récit biblique clos par la résurrection du Christ comme de la parabole évangélique. La parabole du semeur ne se résume pas à un traité d'agronomie, fût-il savant ou allégorisé ; elle se maintient dans sa clôture, dans son écart où, pour les auditeurs, elle insiste, comme une parole non consommable au bord des chemins, mais perdue dans la terre d'où elle peut un jour germer et prendre corps. Force de la figure qui nous interprète, attend de nous son interprétation, et de l'avenir son accomplissement.

c) — La figure nous introduit dans l'ordre de l'interprétation. Le Christ est figure dans le récit évangélique, et cette figure s'inscrit dans l'ensemble narratif de l'évangile où elle prend sens. Ce qui se raconte de Jésus peut bien nous donner une *représentation* du monde de la Palestine du 1er siècle, et de l'histoire de Jésus au milieu de ses disciples. Mais la *signification* de Jésus dans l'évangile se constitue par le jeu de toutes les figures du récit, par l'articulation de tous les éléments narratifs et discursifs, les acteurs, les temps, les lieux, les discours rapportés, les récits enchâssés dans le récit évangélique. Le récit interprète la figure dans le parcours où il la dispose.

De là cette découverte pour qui pratique l'analyse de ces textes : par delà le caractère imaginaire ou représentatif de la figure, par delà le visage que nous voudrions dépeindre pour nous le représenter, la disposition du récit, l'organisation de toutes les figures dans le discours laisse entendre une *parole* qui épèle et articule toutes les figures, qui traverse toutes les représentations et qui convoque le lecteur à se mettre dans la disposition du récit. Il y a là une fonction d'articulation et d'interpellation qui n'est pas sans rappeler la fonction de l'« esprit » qui dispose les signes et les paroles pour en faire un témoignage de vérité, comme on le lisait plus haut à propos d'un passage de la Première Épître de Jean.

Par la grâce de cet Esprit de vérité, la figure fait retour vers son lecteur. Le Christ est figure dans l'évangile, cette figure est *interprétée* par le système des figures de l'ancien et du nouveau testament, mais, avec l'Esprit, s'opère comme un renversement : la figure *interprétée* par le récit devient figure *interprétante,* « symbole » à partir duquel mon expérience prend forme, sens et intelligibilité pour autant qu'à partir d'elle je puis faire narration et mémoire du récit ancien [14]. À la foule de la Pentecôte, Pierre annonce en concluant son discours : « Ce Jésus que vous avez crucifié, Dieu l'a ressuscité, nous en sommes tous témoins. Maintenant, exalté par la droite de Dieu, il a reçu du Père l'Esprit Saint, objet de la promesse, et il l'a répandu comme vous le voyez et l'entendez... » D'entendre cela, dit le narrateur des Actes, « ils eurent le cœur transpercé et dirent : "Frères, que devons-nous faire ?" »

Il y aurait plus à dire sur la relation bien disposée par ce texte entre l'expérience de la foule rassemblée au bruit et comprenant une parole, le récit où figure Jésus, l'Esprit qui articule le récit, et l'expérience où la foule s'engage [15]. La figure interprétée dans le récit devient l'interprétant pour l'expérience des lecteurs. La forme du récit devient ainsi un enjeu pour la compréhension de soi [16].

2. *Une théologie narrative*

La notion de théologie narrative est apparue récemment en christologie ; elle se réfère souvent aux travaux de J.B. Metz [17]. Il s'agit surtout d'une réflexion sur la *narration* évangélique, et sur son effet, celui-ci étant évalué dans une perspective de théologie de la *libération*. La narration du récit évangélique est, pour J.B. Metz, force de libération :

— car il s'agit du *récit de la souffrance* de Jésus, c'est-à-dire d'un récit qui témoigne d'une expérience *singulière* ; en effet, il n'y a pas, selon lui, de concept de la souffrance, il n'y en a que des récits particuliers.

— car il s'agit du *souvenir* de ce que l'on tente toujours de masquer lorsqu'on raconte l'histoire. L'histoire, dit J.B. Metz, se raconte toujours du point de vue des vainqueurs, et le récit de la souffrance, souvenir des vaincus, des oubliés de l'histoire, est un souvenir *critique* des bases mêmes sur lesquelles s'organisent les sociétés et leur histoire. Dévoiler, raconter cette souffrance cachée, c'est faire œuvre de libération, c'est risquer un « souvenir dangereux ». Cette perspective pourrait être associée à celle de R. Girard sur la « violence cachée » qui préside à la fondation des sociétés humaines [18]. On pourrait

14. Dan SPERBER, *Le symbolisme en général*, Hermann, Paris, 1974 ; et Ivan ALMEIDA, « Un discours universellement vrai », *Lumière et vie*, nº 137 (97-116).

15. Voir note 8.

16. Paul RICŒUR, « Qu'est-ce qu'un texte ? Expliquer et comprendre », in BUBNER, R., CRAMER, K., WIEHL, R., *Hermeneutik und Dialektik*, Aufsätze II, *Sprache und Logik, Theorie und Auslegung und Probleme der Einzelwissenschaften*, Tübingen, J.C. Mohr, 1970, et *id. La métaphore vive*, Seuil, Paris, 1975.

17. Voir note 12.

18. René GIRARD, *Des choses cachées depuis la fondation du monde*, Grasset, Paris, 1978 et *Le Bouc émissaire*, Grasset, Paris, 1982.

également envisager, avec P. Beauchamp, une théologie de la narration du récit biblique conçue comme une théologie de l'*aveu de la violence* (et pas seulement de son dévoilement), souvenir dangereux si celui qui raconte la violence du passé ne se met pas lui-même en dehors de ce passé de violences [19].

La théologie narrative de J.B. Metz privilégie une fonction particulière et une thématique précise du récit évangélique : la fonction *énonciative* du récit (la narration), et la thématique de la souffrance et de la violence qui constituerait la pointe des évangiles. Cela n'est certes pas négligeable, mais c'est, me semble-t-il, donner à la théologie narrative des bases trop étroites.

Parlant de christologie narrative, je proposerais de mettre l'accent sur les points suivants :

a) — insister sur la *forme narrative* des discours religieux fondateurs, qu'il s'agisse des confessions, de l'Exode ou du Deutéronome, comme l'a montré G. von Rad, ou qu'il s'agisse des récits du nouveau Testament. S'il y a ainsi forme narrative dans ces discours, il y a également modèle de représentation et de compréhension de l'action humaine, et rapport à faire entre expérience vécue et confession de foi, par la médiation du récit.

b) — chercher à dégager l'originalité d'un discours théologique fondé sur le récit. Prenant en charge la « narrativité », cette théologie sera critique :

— par rapport aux théologies conceptuelles en tant qu'elles généralisent une appréhension propositionnelle du discours de foi (dont témoignent en particulier les définitions dogmatiques) ;
— par rapport aux théologies historiennes, en tant qu'elles référentialisent le discours narratif en contenu événementiel.

La réflexion théologique devrait alors articuler ces trois pôles, ou ces trois types de discours : le récit, le concept et l'histoire, chacun délimitant les deux autres. Le « concept » empêche le « récit » de se prendre pour la peinture ou le programme de l'histoire, l'« histoire » empêche le « récit » de s'échapper dans la pure allégorie [20].

c) — à partir de ce que nous révèlent les théories du récit (et l'analyse sémiotique en particulier), on insistera pour dire que le récit recouvre toujours une *transformation* et propose toujours une disposition de *l'action*. La conséquence peut être importante si l'on veut caractériser le christianisme à partir de ses témoignages fondamentaux. Si le christianisme est proposition de sens, celui-ci n'est pas à chercher dans la permanence d'un concept ou dans l'excellence d'une figure qui rassemblerait tous les événements de l'histoire humaine et toutes les valeurs des cultures, et toute la variété des pratiques. Mais il est à *lire* dans la particularité d'une expérience racontée et d'une expérience vécue.

19. Paul BEAUCHAMP, « Le récit biblique et les cultures du monde », *Le récit, la lettre et le corps*, Le Cerf, Paris, 1982 (137s.).

20. *Théologie et narrativité, Sémiotique et Bible*, n° 12, décembre 1978.

« Expérience racontée », le récit évangélique a l'efficacité symbolique de la *fiction*, il s'inscrit toujours dans un écart par rapport aux expériences vécues. Cet écart est le lieu même de l'interprétation, il maintient le Christ des évangiles dans sa fonction de figure parmi les figures, et de figure *interprétante*. À cet égard, E. Jungel et E. Schillebeeckx parlent du Christ comme « parabole »[21]. Cet écart pose les évangiles comme ce récit où il y a plus à *comprendre* qu'à *savoir*, plus à *lire* qu'à *représenter*. Et si notre propre expérience quotidienne de la vie est *affrontée* à ce récit, ce n'est pas pour s'y perdre, au point que nous devenions des « personnages » des évangiles, ce n'est pas pour délier le récit au point d'assimiler Jésus Christ à l'un de nous dans une rencontre quotidienne, c'est pour que cet écart soit maintenu entre l'évangile et notre expérience, en sorte que la « lettre » des évangiles annonce que notre expérience est le lieu même où doit advenir le sens, et en sorte que l'esprit qui articule la lettre des Écritures soit aussi l'esprit qui articule le corps de nos expériences pour qu'advienne, en ce lieu, la parole, le témoignage véridique. C'est ainsi que le Christ des évangiles est un Christ à lire, une figure que l'interprétation ne traverse pas, qu'aucun concept ne vient « relever » ou traduire, mais une figure à partir de laquelle il est question que l'expérience humaine soit signifiée et sauvée.

3. *Une théologie pratique*

Ces considérations sur le *récit* et sur la *narration* conduisent à poser l'exigence d'une théologie pratique. Celle-ci peut développer plusieurs dimensions :

a) — Il s'agit de tenir compte de ce que j'ai indiqué du récit comme *représentation d'action* ou comme *mise en discours* de l'action. Le récit constitue la forme d'une *raison pratique*, ou d'une logique évangélique de l'action. Si l'on peut, dans l'analyse des textes bibliques, dégager la forme d'une telle logique, on s'oriente vers la constitution d'une théologie de l'action.

b) — Il s'agit de tenir compte également de l'expérience du lecteur des Écritures, et des conditions de possibilités de sa lecture. Je voudrais faire état ici des derniers travaux christologiques de E. Schillebeeckx qui me semblent fonder de manière intéressante une théologie pratique. En peinture, en face de certains tableaux, on s'aperçoit que les lignes de perspective construisent une position idéale pour le regard et constituent ainsi une correspondance entre la disposition du tableau et le point de vue du spectateur. De la même façon, il y a une correspondance entre la disposition des figures du récit évangélique et la position de l'expérience du lecteur. L'évangile construit un point de vue pour le lecteur, et cette position est une position pratique ; c'est pour E. Schillebeeckx, l'expérience de la *libération* et de la *lutte souffrante* pour la libération qui représente la bonne place pour lire le récit, et pour se situer dans la

21. E. SCHILLEBEECKX, *Jesus, het verhaal van een Levende*, Bloemendaal, 1974 et *Gerechtigheid en Liefde. Genade en bevrijding*, Bloemendaal, 1977. Voir « Jésus de Nazareth, l'histoire d'un vivant », *Lumière et Vie*, n° 134, septembre-octobre 1977 (4–45) et *Expérience humaine et foi en Jésus Christ*, Le Cerf, Paris, 1981.
E. JUNGEL, *Gott als Geheimnis der Welt*, Tübingen, 1977 (*Dieu mystère du monde*, Le Cerf, Paris, 1983).

perspective de la tradition d'expériences qui conduit jusqu'à ce récit. C'est une expérience particulière, elle n'est pas généralisable dans un concept de libération ou de souffrance, c'est une expérience précaire dont la reconnaissance, la signification et la vérité sont méconnues dans notre histoire (l'« histoire des vainqueurs » dont parle J.B. Metz), mais c'est une expérience dont la configuration rejoint l'expérience particulière de Jésus de Nazareth telle que les évangiles la disposent. Nous sommes ainsi dans une sorte de construction en abîme : mon expérience particulière devient expérience sensée, reconnaissable et signifiante car elle peut être configurée à l'expérience racontée de Jésus qui elle-même ne trouve signification que de sa reprise dans l'événement pascal et dans l'ensemble des Écritures qu'elle « accomplit ». La christologie devient christologie pratique, car elle considère que la pratique humaine est aujourd'hui le lieu même où s'interprète et se manifeste la pratique racontée de Jésus Christ, le lieu même où s'inscrit l'Esprit qui a fait de cette pratique un témoignage véridique.

c) — Il faudrait tenir compte enfin de ce que j'ai indiqué de l'*efficacité symbolique de la fiction*. Mise en discours de l'action, le récit évangélique conserve toujours sa position d'écart, de distance par rapport au vécu. Il faudrait approfondir ce rapport de la fiction au vécu dans la question du sens. Je proposerais de dire que la confrontation de la fiction et du vécu est l'expérience qui pose la question du « sens » du vécu. La fiction est une disposition de sens dans le langage du récit, et c'est par confrontation à cette disposition du langage que le vécu se constitue proprement en « *expérience* », c'est-à-dire en un vécu dont les événements ne sont pas des faits bruts, mais des signifiants interprétables, mémorisables et communicables. La « référence » au récit évangélique, c'est la référence particulière à une instance particulière de la parole qui traverse le vécu pour le constituer en expérience. Finalement, la considération du récit nous entraîne à voir dans la figure de Jésus la manifestation d'une parole qui peut transformer dans les croyants le vécu en œuvre de la parole, en signe, et en médiation pour la communication. On a pu désigner Jésus Christ comme le « symbole » qu'aucun savoir ne traverse, mais qui peut convoquer toute expérience humaine, vécue, rappelée, à la recherche de la signification, et qui engage, pour celui qui croit, ce travail incessant d'évocation et de convocation, où le vécu vient s'articuler et se « con-former » à ce « symbole », à cette parole, réalisant ainsi, dans la pratique humaine, l'événement même que la christologie dit du Christ sous le terme d'« incarnation de la parole ». En lui, « la parole s'est faite chair » et depuis lors en nous le vécu est en quête de la parole.

Ces quelques réflexions paraîtront bien sommaires ; je voulais seulement indiquer quelques pistes où la pratique de l'analyse sémiotique des textes bibliques me semble pouvoir entraîner la recherche en christologie, et la questionner avec intérêt. Sur bien des points, les thèmes proposés restent encore exploratoires, sur d'autres, des travaux existent qu'il aurait fallu citer plus abondamment [22]. Il faudrait pour terminer dire

22. Il faudrait mentionner également les recherches entreprises par A. DELZANT et par G. LAFON et les travaux d'analyse sémiotique des textes bibliques qui se font au CADIR à Lyon, et dans le cadre de l'École des Hautes Études à Paris.

cette conviction que la confrontation entre le travail théologique et la pratique des sciences humaines ne se solde pas dans le conflit et la réduction réciproque, mais peut donner lieu à des « greffes » dont il est passionnant de suivre et d'accompagner la croissance.