

---

## DE LA SACRALISATION A LA LECTURE :

### UNE APPROCHE ENONCIATIVE DE LA BIBLE<sup>1</sup>

#### *Introduction*

On a coutume de situer le christianisme parmi les « religions du livre » pour signaler la place centrale que le livre de la Bible y occupe. Mais il n'est pas sûr que cette fonction du livre, certes fondamentale, soit celle d'un livre « sacré ». Le *livre*, comme le *texte* qu'il manifeste, ne sont pas des « objets sacrés » offerts à l'adoration des fidèles, ils sont reçus comme révélation de Dieu, manifestation d'une parole dans une écriture.

« *L'écriture est parole de Dieu* », l'expression est paradoxale sans doute, mais traditionnelle. Elle associe le texte, et la *lettre* de l'Écriture, à la parole divine, elle limite ainsi le caractère 'objectal' du texte, en l'installant dans la dynamique d'une énonciation, qui concerne tout à la fois la modalité « sémiotique » de cette écriture censée manifester une parole et la modalité énonciative de sa réception, de sa lecture et de son interprétation<sup>2</sup>.

Dans les pages qui suivent, nous présenterons à grands traits certains aspects que ce qu'on pourrait appeler une approche chrétienne de la Bible. Le caractère « sacré » du livre pourrait sans doute être étudié d'un point de vue phénoménologique ou anthropologique pour montrer quelles pratiques ou quelles attitudes engage le caractère « sacré » de la Bible. Nous nous intéresserons plutôt à l'interprétation de la Bible, livre lu et livre à lire. Et c'est à partir de la pratique de lecture que nous pourrions reprendre la question du « sacré », pour autant qu'elle se pose. La Bible a fait, depuis l'époque moderne, l'objet d'une exégèse critique qui s'est souvent trouvée en conflit avec les lectures traditionnelles pratiquées dans l'Eglise Catholique<sup>3</sup>. Il s'agit donc ici de présenter quelques points fondamentaux de l'approche

---

<sup>1</sup> Ce texte correspond à la version française d'un article paru sous le titre "De la sacralización a la lectura : un acercamiento enunciativo de la Biblia", dans la revue *Tópicos del Seminario. Revista de semiótica* Volume 22, "Los límites del texto sagrado", Massimo Leone et María Luisa Solís Zepeda, éditeurs, Année 2009, pages 53 a 74 (Revue éditée par la BUAP, Puebla, Mexique, 2009 - ISSN 1665-1200

<sup>2</sup> Nous faisons nôtre cette proposition tout à la fois théorique et méthodologique de Jacques Geninasca : « L'écrit — le dit — n'est pas le texte. Préalablement à sa prise en charge par un sujet, à la construction que doit encore effectuer une instance énonciative, il n'est pour le lecteur, pour l'auditeur, que la promesse ou la virtualité d'un texte : un *objet textuel*, ce sur quoi — à partir de quoi — il convient d'instaurer un (ou plusieurs) texte(s). Chaque usage, chaque « pratique discursive » a pour effet d'actualiser certaines des virtualités de cet objet textuel, par et à travers l'actualisation simultanée d'un sujet (une instance énonciative) et d'un objet (le texte proprement dit). Lire, interpréter un énoncé, en constituer la cohérence, cela revient à actualiser le texte — dont l'objet textuel n'est encore que la promesse — en vue de le saisir comme un tout de signification, comme un ensemble organisé de relations, autrement dit comme un discours. » (J. Geninasca, *La Parole littéraire*, Paris, PUF, 1997, 86)

<sup>3</sup> L'encyclique *Divino afflante Spiritu* promulguée par le pape Pie XII en 1943 marque le moment où l'Eglise Catholique accepte et intègre dans sa pratique de lecture le point de vue d'une exégèse critique, et sur ce point les productions de l'exégèse scientifique catholique rejoignent assez largement celles des autres confessions.

---

chrétienne de la Bible dans la constitution, la structure et le traitement du corpus, et de les revisiter en faisant appel à une approche sémiotique – et particulièrement à une sémiotique de l'énonciation – susceptible à nos yeux d'articuler les questions posées par cette inscription de la parole dans l'écriture et d'en fournir quelques modèles. Il nous apparaît en effet que la « sacralisation » objectivante du texte biblique est barrée au-dedans comme au-dehors, par la structure interne du livre et par les modalités énonciatives de sa lecture. Les questions posées ici sont sans doute traditionnelles et déjà largement développées depuis les origines du christianisme pourrait-on dire, depuis qu'il a été question de lire dans le livre de la Bible ce qui concernait, annonçait et figurait la personne du Christ, comme nous le développerons plus loin<sup>4</sup>.

C'est en effet du côté de l'énonciation qu'il faut chercher ce qui fait limite à la sacralisation objectivante du livre et à l'illusion d'une saisie référentielle de son « objet ». Nous mènerons cette enquête dans trois directions : nous nous intéresserons d'abord au statut du livre (que signifie le fait que la « révélation » soit dans un « livre » ?), puis à son unité et à sa structure (si les religions dites « du livre » sont également des religions « monothéistes », se pose la question de l'unité du livre dans la complexité de sa structure). On verra enfin comment *présence* et *distance* peuvent caractériser les conditions de lecture et la posture de lecteur postulées par la structure du corpus.

### ***Écriture et parole***

« Parole de Dieu dans l'Écriture », la révélation divine advient et se transmet dans un livre, et cette modalité singulière pose la question du sens et de sa manifestation dans une œuvre de langage. L'affirmation croyante impose que soit menée une réflexion sur le statut du *texte*, sur son lien à la *parole* et sur les relations qui peuvent lier des sujets à ce livre et à cette parole.

Plusieurs pistes s'offrent pour cette question, plusieurs visées possibles sur le texte biblique.

On peut considérer le livre de la Bible dans une perspective référentielle : la Bible *raconte*, elle témoigne des événements dans (par) lesquels Dieu s'est révélé, qu'il s'agisse de la création du ciel et de la terre, de la libération d'Égypte du peuple d'Israël, de son installation dans la terre promise, ou de la vie, de la mort et de la résurrection de Jésus... Le livre est le témoin (fidèle) d'une *histoire* dans laquelle Dieu s'est manifesté aux hommes, et la lecture devra vérifier, valider cette référence et ses modalités (selon les genres littéraires par exemple) qui médiatisent tout à la fois la présence et la distance de ces événements fondateurs. Cette perspective soutient les différentes formes de l'exégèse « historico-critique » qui s'intéresse à l'histoire des événements racontés et à l'histoire des discours qui racontent, de leurs sources, et de leur réception. Dieu s'est révélé (et se révèle) dans

---

<sup>4</sup> Voir par exemple Lc 24, 25-27 : « Alors (Jésus) leur dit : 'Ô cœurs sans intelligence, lents à croire à tout ce qu'ont annoncé les prophètes ! Ne fallait-il pas que le Christ endurât ces souffrances pour entrer dans sa gloire ?' Et, commençant par Moïse et parcourant tous les prophètes, il leur interpréta dans toutes les Écritures ce qui le concernait. »

l'histoire<sup>5</sup> ; la Bible témoigne de cette histoire de révélation et de l'histoire d'un peuple aux prises avec cette révélation. La sacralisation du livre serait alors celle de cette *mémoire*.

On peut prendre le livre dans une perspective de *communication* : la Bible transmet la révélation divine dans un *message*. La parole est dans l'Écriture en tant que message. Il s'agit alors de considérer le livre comme « discours religieux », enseignement, ou loi, dont la validité tient à la qualité singulière, essentielle, permanente, de son contenu, aux modalités et aux conditions particulières de sa transmission (origines, dictée, inspiration), aux caractéristiques narratives ou rhétoriques de sa composition.

L'affirmation traditionnelle selon laquelle « l'Écriture EST Parole de Dieu » oriente autrement la question du statut de livre. Elle conduit à une *problématique du langage* et aux questions posées par un livre abordé comme « œuvre de langage » et comme dépôt de la parole. À distance des événements rapportés, en l'absence des « auteurs », ouvert à la multiplicité 'panchronique' des lecteurs, le livre demeure comme le dépôt de la parole<sup>6</sup> ; et il convient alors de mesurer les rapports et les différences entre la parole, le texte et le « sens » manifesté par le texte ; et de voir, dans une perspective énonciative, la posture d'un énonciataire engagé dans (par) ce dispositif. Dépôt de la parole qu'ils manifestent et ont en garde, l'Écriture, le livre, ne sont pas en eux-mêmes sacrés. Ils médiatisent et *re-suscitent*, pour ceux qui lisent, le lien à la parole<sup>7</sup>.

Cette proposition consonne avec une des données fondamentales du christianisme : *Dieu parle, et la révélation divine est parole*. Cette affirmation se réfère bien sûr aux premiers mots du livre de la Genèse : la création du ciel et de la terre s'inaugure dans un acte d'énonciation (« Dieu *dit* : soit la lumière et la lumière fut »). La parole est créatrice et, dans ce qu'elle « énonce », elle installe présence et distance<sup>8</sup>. Le Prologue de l'évangile de Jean (1,1) reprend cette affirmation : « Au commencement était la parole », et fait de l'incarnation de la parole<sup>9</sup> (« Le Verbe s'est fait chair ») l'événement et le lieu-même de la présence et de la distance.

C'est dans cet horizon qu'il est possible de reprendre la question du « texte sacré » et de sa fonction. Le texte, dans le dispositif d'énonciation qu'il engage, installe tout à la fois la présence et la distance de la parole, et devient le lieu où, dans la lettre de l'Écriture, se joue pour les lecteurs (et pour les communautés et traditions de lecture) le rapport de la parole et du corps. Il devient alors possible de proposer une herméneutique fondée sur la « lettre » de l'Écriture, non pas dans le figement d'un sens dit « littéral » - et dans l'interprétation

---

<sup>5</sup> Ces positions engagent bien sûr des formes de réflexion théologique : des théologies de l'histoire si l'histoire humaine est le « matériau » et la « trame » de la révélation divine, des théologies de la révélation *dans* l'histoire, s'il convient d'y repérer des événements « révélateurs ». Installer la révélation de Dieu dans l'histoire, c'est aussi postuler une certaine « identité » des sujets concernés par cette révélation, identité de sujets dans une histoire, identité narrative en relation avec les formes discursives qui organisent le témoignage de cette histoire. La Bible fournirait une « matrice » pour la lecture croyante de cette histoire.

<sup>6</sup> Voir Paul Ricœur, *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*, Paris Seuil, 1986

<sup>7</sup> Comme l'exprime assez bien le Prologue de l'Évangile de Luc. Voir L. Panier : "Du texte biblique à l'énonciation littéraire et à son sujet", in *La Bible en littérature. Actes du colloque international de Metz* (P.M. Beaude éd.), Paris, Cerf, 1997.

<sup>8</sup> Jean Calloud, « L'Acte de Parole. Une analyse du récit de la création en Genèse », *Études littéraires*, Volume 16, numéro 1, avril 1983, 13-38.

<sup>9</sup> Voir Anne Fortin, *L'Annonce de la Bonne Nouvelle aux Pauvres. Une théologie de la grâce et du Verbe fait chair*, Montréal, Médiaspaul, 2005.

« fondamentaliste » qui pourrait en découler - mais dans la mise en avant d'une instance de la lettre par laquelle la chair rencontre la parole<sup>10</sup>.

Si *Dieu parle*, si la révélation est « parole », le texte de l'Écriture a bien à faire avec le sacré au titre de la parole à laquelle sa lecture renvoie, mais que, de fait, il ne contient ni ne représente. Si le texte de la révélation, dans son rapport à la parole, est ainsi « sacré », qu'en est-il de la *langue* dans laquelle il se trouve écrit ? La langue aussi renvoie à la parole vive et à la trace d'une énonciation. Y a-t-il une langue appropriée à la révélation de la parole ? Y a-t-il pour ce livre une « langue sacrée » ? La question s'est posée pour le corpus chrétien qui présentait déjà *la diversité de deux langues*, l'hébreu et le grec. Dans les premiers siècles du christianisme, la Bible était connue et lue dans la version grecque dite des *Septante*, posant déjà la question d'un texte originaire et d'une langue originelle de la révélation, et la question de possibles (ou nécessaires) traductions. Les premiers théoriciens chrétiens de l'interprétation de la Bible se sont posé la question et en ont tiré des réflexions assez importantes pour l'herméneutique biblique. Ils ne retiennent pas l'hypothèse d'une « dictée » de la révélation qui lierait Dieu à une langue, et l'on trouve chez Origène, par exemple, comme chez Augustin, un éloge de la traduction, et même une apologétique fondée sur la diversité des traductions de la Bible. Pour Origène (*Peri Archôn*, IV,1s<sup>11</sup>), la révélation de Dieu dépasse les langues particulières, montrant pas là son universalité, mais exigeant aussi que l'interprétation ne s'arrête pas aux mots de la langue (ou d'une langue) mais qu'elle passe par les signes pour atteindre l'esprit qui traverse et soutient les langues. La question des signes poussera Augustin à élaborer, dans le *De Doctrina Christiana*, une sémiotique qui servira de base à l'herméneutique biblique et à la théologie chrétienne<sup>12</sup> jusqu'à l'époque moderne.

### ***Unité du livre***

Si le livre de la Bible renvoie à l'unique parole d'un Dieu unique, comment fonder l'unité d'un livre qui offre une diversité de genres telle qu'elle empêche d'imaginer la singularité d'un auteur empirique qui garantirait l'unité du livre ?

### ***Auteur(s) et inspiration***

La Bible ne se donne pas elle-même comme dictée par Dieu ; très peu de livres bibliques se présentent comme écrits sous la dictée, ou mettent en scène une dictée. On pourrait citer la dictée de la Loi à Moïse sur la montagne du Sinaï ; le livre de l'Exode (20-31) rapporte les paroles dites par Dieu à Moïse et que Dieu lui-même a écrites sur les *Tables du*

<sup>10</sup> Voir François Martin, *Pour une Théologie de la Lettre. L'inspiration des Ecritures*, Paris, Cerf, 1996.

<sup>11</sup> Origène, *Traité des Principes*, trad. M. Harl, G. Dorival, A. Le Boulluec, Etudes Augustiniennes, 1976.

<sup>12</sup> Au livre I du *De doctrina Christiana*, Augustin distingue les signes et les choses, elles-mêmes distinguées entre *usage* et *jouissance*. L'écriture appartient à l'ordre des signes qui « en plus de l'impression qu'ils font sur les sens apportent quelque chose d'autre à l'esprit », et des choses laissées à l'usage. Mais cette classification est dynamique, elle conduit à la seule « chose » (la « *Res* ») qui ne renvoie pas à un usage et ne peut servir de signe, Dieu Trinité, seul objet de réelle jouissance (Augustin, *La doctrine chrétienne*, Paris, Institut d'Etudes augustiniennes, 1997). Pour suivre les déploiements de cette sémiologie augustinienne dans la pensée médiévale, voir Irène Rosier-Catach, *La Parole efficace. Signe, rituel, sacré*, Paris, Seuil, 2004

*Témoignage.* « Lorsqu'il eut fini de s'entretenir avec Moïse sur le mont Sinäi, Yahvé lui remit les deux tables du Témoignage, tables de pierre écrites du doigt de Dieu » (Ex 31,18). Mais ces tables seront brisées, nous y reviendrons plus loin. Le livre de l'Apocalypse de Jean présente un autre cas de dictée. Alors qu'il est « en extase » Jean entend « derrière (lui) une voix clamer comme une trompette : « Ta vision écris-là dans un livre pour l'envoyer aux sept Eglises » (Ap. 1, 10-11)<sup>13</sup>.

Ne retenant pas la notion de « dictée », la théologie biblique a proposé traditionnellement de parler de l'« inspiration des auteurs bibliques »<sup>14</sup>, ménageant ainsi le caractère totalement humain de l'écriture et le caractère « divin » des contenus, dans une perspective fidèle à la notion dogmatique d'« incarnation »<sup>15</sup>. L'Écriture est inspirée, ainsi que le rappelle, après bien d'autres, le Concile Vatican II :

*Ce qui a été divinement révélé, et qui est contenu et exposé dans la sainte Écriture, a été consigné sans l'inspiration du Saint-Esprit. Les livres entiers tant de l'Ancien que du Nouveau Testament, avec toutes leurs parties, la sainte Mère Eglise les tient, en vertu de la foi reçue des Apôtres, pour saints et canoniques, parce que composés sous l'inspiration du Saint-Esprit, ils ont Dieu pour auteur, et ont été transmis comme tels à l'Eglise elle-même. Pour faire les Écritures, Dieu a choisi des hommes qu'il a pris dans l'usage de leurs qualités propres et de leurs capacités. Ainsi il agit en eux et par eux afin qu'ils écrivent en qualité d'auteurs véritables, tout ce que lui-même veut et seulement cela.*<sup>16</sup>

La notion d'inspiration s'adosse d'une part à la notion de « révélation » en plaçant les auteurs bibliques sous la mouvance ou la motion d'une instance transcendante, et d'autre part à la notion d'« inerrance » du côté des contenus réputés sans erreur.

*(Cette théorie) permet de tenir l'équilibre sur le fil du rasoir, sans que le tranchant de l'outil découpe l'objet en une part divinement inspirée, l'autre humainement élaborée, l'une pleinement révélée, l'autre seulement préservée d'erreur. On n'attribue pas le seul contenu de sens à Dieu et le style à l'écrivain. L'inspiré est un auteur à part entière et Dieu et auteur de toute l'Écriture.*<sup>17</sup>

### **Deutérose**

On le voit, il est alors difficile de parler d'un « texte sacré » parce que dans sa production même, il est subordonné à une altérité divine qui toutefois ménage son caractère totalement humain (et historique). Cette limitation du texte, ou cette distance, sont manifestées dans la Bible elle-même par ce que Paul Beauchamp<sup>18</sup> a appelé la « deutérose ». Le texte de la Bible n'est pas originaire, il laisse toujours échapper quelque chose de son

<sup>13</sup> Voir François Martin : *L'Apocalypse, lecture sémiotique*, Profac-Cadir, 2004 ; Louis Panier : « Vision et Écriture dans le livre de l'Apocalypse », *S&B*, n° 128, 2007, 4-22.

<sup>14</sup> Voir François Martin : *Pour une théologie de la Lettre. L'inspiration des Écritures*, coll. Cogitatio Fidei, Paris, Cerf, 1996.

<sup>15</sup> Affirmation selon laquelle, « Verbe fait chair », le Christ est « vrai Dieu et vrai homme » : divinité et humanité se conjuguent aussi dans l'inspiration des auteurs bibliques (vrais auteurs vraiment inspirés).

<sup>16</sup> Deuxième concile du Vatican, *Constitution dogmatique sur la Révélation divine*, chap. III, 11)

<sup>17</sup> François Martin : *Pour une théologie de la Lettre. L'inspiration des Écritures*, coll. Cogitatio Fidei, Paris, Cerf, 1996, p. 41.

<sup>18</sup> Paul Beauchamp : *L'un et l'autre testament*, vol 1, Paris, Seuil, 1976.

origine, dont il n'est pas une représentation, mais un effet signifiant. Plusieurs textes en témoignent.

On trouve en dans le livre de l'Exode (32, 15-16) cet épisode dans lequel Moïse descend du Sinaï « avec, en mains, les deux tables du Témoignage, tables écrites des deux côtés, écrites sur l'une et l'autre face. Ces tables étaient l'œuvre de Dieu et l'écriture en était celle de Dieu, gravée sur les tables ». À la vue du Veau d'Or, « Moïse s'enflamma de colère. Il jeta les tables qu'il tenait en mains et les mit en pièces au pied de la montagne » (32,19). Il lui faut alors à nouveau gravir à nouveau la montagne, avec de nouvelles tables (34,1), y demeurer quarante jours et quarante nuits et écrire sur les tables « les paroles de l'Alliance, les dix Paroles » (34,28).

Les paroles de l'alliance et de la loi sont définitivement « secondes », elles en appellent à une origine perdue et à l'idolâtrie qui a déclenché cette perte.

Dans l'évangile de Luc, le prologue dit aussi la place seconde et la fonction particulière de l'écrit relativement à la parole<sup>19</sup>.

*Puisque beaucoup ont entrepris de composer un récit des choses qui ont trouvé en nous leur plénitude, telles que nous les ont transmises ceux qui dès le début témoins oculaires furent serviteurs de la parole, j'ai décidé, moi aussi, ayant suivi tout avec exactitude depuis le début, d'écrire pour toi dans l'ordre, illustre Théophile, afin que tu reconnasses la stabilité des paroles que tu as reçues.*

L'écrit est *second*, il s'adosse à une expérience de la parole, et cela en deux directions : d'une part dans son rapport aux nombreux *narrateurs* qui relayaient les *témoins oculaires* « devenus serviteurs de la parole », et d'autre part dans son rapport à la parole *déjà reçue* par le lecteur dédicataire Théophile. Le prologue de Luc signale ainsi une fonction singulière de l'écriture : elle n'est pas fixation de paroles (orales) ou message d'information (historique<sup>20</sup> ou catéchétique), mais plutôt *forme* (ou « mise en ordre<sup>21</sup> ») susceptible de garder et de « resusciter » pour son lecteur l'expérience de la parole. Le texte écrit est au service de la parole, mais l'analyse de cette fonction exige peut-être une réflexion théorique (sémiotique) sur l'énonciation « littéraire »<sup>22</sup>.

Citons également les finales de l'évangile de Jean<sup>23</sup>:

*Jésus a accompli en présence des disciples encore bien d'autres signes, qui ne sont pas relatés dans ce livre. Ceux-là l'ont été pour que vous croyiez que Jésus est le Christ, le Fils de Dieu et qu'en croyant vous ayez la vie en son nom. (20,30)*

*Il y a encore beaucoup d'autres choses que Jésus a faites ; si on les écrivait une à une, le monde lui-même, je crois, ne saurait contenir les livres qu'on en écrirait. (21,25)*

Le livre, l'écrit, réalise entre des « signes produits » et des « choses écrites » une sélection qui n'est pas seulement quantitative, mais qui touche à la modalité de la manifestation. L'évangéliste n'a pas fait son choix pour retenir quelques signes plus

<sup>19</sup> Pour une analyse plus précise de ce prologue, voir Louis Panier, *La naissance du fils de Dieu. Sémiotique et théologie discursive. Lecture de Luc 1-2*, coll. Cogitation Fidei, Paris, Cerf, 1991, 25-33.

<sup>20</sup> On note que ce prologue ne mentionne pas Jésus. Il n'est pas sûr que, comme on le dit souvent, Luc soit un modèle d'historien scrupuleux.

<sup>21</sup> Il est bien question d'un ordre de l'écriture, d'une mise en ordre : « *pasin akribôs kathexês soi grapsai* » (1, 3)

<sup>22</sup> Voir Jacques Geninasca, *La Parole littéraire*, Paris, PUF, 1997

<sup>23</sup> Pour une analyse plus précise de cette finale, voir Louis Panier, *La naissance du fils de Dieu. Sémiotique et théologie discursive. Lecture de Luc 1-2*, coll. Cogitation Fidei, Paris, Cerf, 1991, 48-60.

convaincants ou plus marquants que les autres, il fait « œuvre d'écriture ». L'écriture des signes n'a pas pour seule fonction de représenter des signes pour les rendre plus « crédibles », il ne s'agit pas de croire le message des signes<sup>24</sup>, ou d'y adhérer. L'écriture a cette particularité de renvoyer à Jésus-Christ lui-même et d'engager à croire que « Jésus est le Christ, le Fils de Dieu ». Le livre obéit également à une loi de sélection (21,15) et résiste à l'excès insensé de la « copie »<sup>25</sup>. L'effet du sens est au prix de la sélection, de la perte qui atteint une totalité en elle-même « insensée », si quelque soustraction (ou quelque manque) ne l'atteint pas. L'écrit comporte cette part de perte, et c'est en cela qu'il provoque à « croire » pour avoir « *la vie en son nom* ».

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

### ***Un unique référent ?***

Les premiers auteurs chrétiens, et le Nouveau Testament lui-même, ont envisagé que l'unité de la Bible soit fondée sur *l'unicité du « référent »*. *Toute l'Écriture parle du Christ*, comme l'indique dans l'évangile de Luc le récit des « disciples d'Emmaüs » au ch. 24<sup>26</sup> :

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

Cette approche « référentielle » si l'on peut dire, détermine une consigne de lecture, une herméneutique. Si le Christ est le référent (le *topic*) de l'Écriture, tous les récits, tous les événements, toute l'histoire et toutes les figures de la narration convergent vers cet unique

<sup>24</sup> L'évangile de Jean le note d'ailleurs clairement : « *Bien qu'il eût fait tant de signes devant eux, ils ne croyaient pas en lui, pour la parole qu'avait dite Isaïe le prophète s'accomplît : 'Seigneur qui a cru à ce que nous avons fait entendre ? et le bras du Seigneur, à qui a-t-il été révélé ?' Voilà pourquoi ils ne pouvaient croire : parce que Isaïe a dit encore : 'Il a aveuglé leurs yeux et endurci leur cœur pour qu'ils ne voient pas de leurs yeux et ne comprennent pas avec leur cœur, et ne reviennent pas, et je les aurais guéris !' » (Jn 12, 37-40)*

<sup>25</sup> Les exégètes sont assez perplexes devant l'emphase de cette finale et son caractère un peu « fantastique ». Ainsi M.-J. Lagrange peut écrire : « On préfère ne pas l'attribuer à Jean qui a déjà conclu d'une manière plus posée » (*Evangile selon Saint Jean*, Paris, Gabalda, 1925, 535). On pourrait en effet évoquer à propos de cette finale ce célèbre récit de Borges (*L'Aleph et autres textes*) : « En cet empire, l'Art de la Cartographie fut poussé à une telle Perfection que la Carte d'une seule Province occupait toute une Ville et la Carte de l'Empire toute une Province. Avec le temps, ces Cartes Démesurées cessèrent de donner satisfaction et les Collèges de Cartographes levèrent une Carte de l'Empire, qui avait le Format de l'Empire et qui coïncidait avec lui, point par point. Moins passionnées pour l'Étude de la Cartographie, les Générations Suivantes réfléchirent que cette Carte Dilatée était inutile et, non sans impiété, elles l'abandonnèrent à l'Inclémence du Soleil et des Hivers. Dans les Déserts de l'Ouest, subsistent des Ruines très abîmées de la Carte. Des Animaux et des Mendians les habitent. Dans tout le Pays, il n'y a plus d'autre trace des Disciplines Géographiques. Suarez Miranda, *Viajes de Varones Prudentes*, Lib. IV, Cap. XIV, Lerida, 1658 »

<sup>26</sup> On pourrait également mentionner Actes 8,34. Philippe rencontre sur la route un Ethiopien, eunuque, fonctionnaire de la reine d'Éthiopie qui lit un passage de l'Écriture. « *Prenant la parole l'eunuque dit à Philippe : 'Je t'en prie, de qui le prophète dit-il cela ? De lui-même ou de quelque autre ?' Philippe ouvrant la bouche et partant de cette Écriture, lui annonça la bonne nouvelle de Jésus* »

<sup>27</sup> Voir également dans l'évangile de Jean (5, 39) où Jésus affirme : « *C'est de moi que les Écritures rendent témoignage* »

« foyer » qui en assure l'orientation référentielle et l'accomplissement réel. Toutes les figures de l'Écriture ancienne sont alors à lire et à interpréter au titre de leur référence au Christ, de leur correspondance à la configuration dont il est le foyer. La Bible ancienne trouve ainsi un « corrélat » qui instaure une possibilité sémiotique, un dispositif de *renvoi* qui construit une structure de signes au sein même du corpus biblique<sup>28</sup>.

### ***Un unique lecteur.***

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

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

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

### ***Unité du corpus et structure sémiotique***

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

*« La clôture canonique, quelque arbitraire qu'elle puisse paraître, fonctionne en effet comme principe herméneutique pour autant qu'elle indique qu'avec le Livre dans son entier, nous avons affaire à un discours unifié et à un processus de signification achevé, donc désormais interprétable »<sup>29</sup>.*

<sup>28</sup> Voir Jean Noël Guinot, « L'exégèse figurative de la Bible chez les pères de l'Eglise », *Sémiotique & Bible*, n° 123, 2006, 5-26.

<sup>29</sup> François Martin, « La lecture aux prises avec le lettre, la figure et la Chose », in Christian Berner et Jean-Jacques Wunenberger (éds.), *Mythe et philosophie. Les traditions bibliques*, Paris, PUF, 69-77.



Le « fait » Jésus-Christ, qui toujours manque au Livre, impose et soutient la coexistence des deux testaments. Un ancien adage des théologiens chrétiens l'énonce de la manière suivante<sup>30</sup> :

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

Le Nouveau Testament est *latent* dans l'Ancien ; l'Ancien est (ou devient) *patent* dans le Nouveau. Il y a dans l'ensemble du corpus biblique, dans le temps premier et dans le temps second, coexistence des deux testaments et c'est toujours leur rapport qui est affirmé<sup>31</sup>. Évoquant les relations corrélatives de l'« immanence » et de la « manifestation », ce rapport est « *sémiotique* » sans doute, mais ne peut pas être simplement calqué sur la structure saussurienne du signe (Signifiant / Signifié) : le Nouveau Testament n'apporte pas le *signifié* de l'Ancien Testament qui deviendrait ainsi décodable à partir du « *topic* » que serait le fait Jésus-Christ. La tradition herméneutique affirme que « *toute l'Écriture parle du Christ* » ; cela ne signifie pas que le Nouveau Testament manifeste clairement, directement, ce dont toute l'Écriture ancienne parlerait de façon *figurée* (car on ne serait pas éloigné alors d'une interprétation allégorique dans laquelle l'exégèse ancienne s'est parfois un peu perdue).

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

La notion d'accomplissement est complexe. Elle dit à la fois que l'Écriture a trouvé dans le fait Jésus-Christ ce qui lui donne référence, c'est-à-dire ce qui l'ancre dans le réel d'une histoire singulière, ce qui, donc, « réalise » le discours antérieur<sup>32</sup>, mais en même temps lui confère le statut de « figure » puisque cette nouvelle référence que constitue le fait Jésus-Christ affecte et décale le « sens » des événements, des rites et des lois de l'Ancien Testament. L'accomplissement, en ce sens, instaure le statut « *figuratif* » de l'Ancien Testament et polarise l'ensemble de ce dispositif figuratif<sup>33</sup> selon une conception « dynamique » de la signification : s'il est question d'accomplissement, c'est que le « sens »

<sup>30</sup> Voir Henri de Lubac, *L'Écriture dans la tradition*, Paris, Aubier-Montaigne, 1966, 108-109

<sup>31</sup> « À l'envers de l'Ancien Testament se trouve le nouveau, mais il n'apparaît pas. Lorsqu'à son tour le Nouveau testament fait l'objet d'une écriture, c'est de l'Ancien qu'il se révèle être la mise en lumière ou la présentation en clair » (Jean Calloud, « Le texte à lire », CADIR (Louis Panier dir.), *Le temps de la lecture. Exégèse biblique et sémiotique*, Paris Cerf, 1993, 42)

<sup>32</sup> Sans qu'on en vienne à dire que les Écritures anciennes ont « programmé » le destin de Jésus-Christ.

<sup>33</sup> « Usant de sa capacité à représenter les réalités du monde naturel (par ex. la mer, un arbre, du sang, l'eau, le pain, etc.), la figure fait entrer ces représentations du monde naturel dans un processus de signification, les répète au fil des textes pour à la fois poser l'antécédence de ces éléments signifiants, reporter leur signification à plus tard et indiquer en conséquence la déficience de l'état signifiant premier. C'est la figure qui est porteuse de l'attente et donc du désir » (F. Martin, « La lecture aux prises avec la lettre, la figure et la Chose », *op. cit.*, 75).

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

### *Mémorial de l'attente*

Dans leur rapport aux Écritures, les écrits du Nouveau Testament témoignent du fait Jésus-Christ, de l'accomplissement qu'il réalise, mais aussi de son absence et de l'attente de sa venue. Il ne s'agit pas seulement de « faire mémoire » d'un événement passé<sup>34</sup>, mais d'ouvrir, avec les Écritures accomplies une *attente*. Ici encore la structure du corpus biblique est soutenue par une dynamique énonciative, un parcours de signification ouvert, un parcours qui conduit « de la lettre à l'Esprit » (Rm 2, 29 ; 7,6), de la figure (*tupos*) à Celui qui doit venir (1 Co 10, 6,11), de l'ombre au corps (Col. 2,17) »<sup>35</sup>.

À partir des écrits du Nouveau Testament, un parcours de lecture est ouvert pour l'Ancien Testament, orienté vers celui qui en accomplit et réalise les « figures », mais ces écrits eux-mêmes, dans la diversité de leurs formes discursives (récits évangéliques, épîtres apostoliques, Apocalypse) sont aussi un tissu de grandeurs figuratives (parcours d'acteurs dans le temps et dans l'espace, dispositions énonciatives énoncées). Ces figures, toutefois, dans l'ensemble du corpus biblique, n'ont pas le même statut que les événements de l'Ancien Testament devenus « figures » à partir de celui qui les a accomplies. Les figures du Nouveau Testament, dans leur jeu avec les figures de l'Ancien testament ouvrent un parcours interprétatif qui est un parcours d'attente, un *mémorial de l'attente*, mémorial qui atteste le fait Jésus-Christ accomplissant les Écritures, et maintient l'attente de « celui qui doit venir »<sup>36</sup>.

On peut alors suggérer qu'une telle structure du corpus engage une position de lecture originale. Le texte biblique repose sur une absence (et sur une attente) : non pas seulement sur l'absence de son objet référentiel, dans l'écart entre « les mots et les choses », mais sur l'absence (et le désir) de ce qui préside à l'émergence du sens et en trace la limite, et qui ne se manifeste que dans la mise en discours, en parcours, du livre. La question n'est donc pas tant de savoir quelle « réalité » se cache (ou se révèle) derrière le texte biblique – dans une problématique uniquement référentielle -, mais de voir quelle dynamique énonciative de la

<sup>34</sup> Les évangiles dans le Nouveau Testament ne se donnent pas pour des « biographies » de Jésus. On a vu comment le Prologue de l'évangile de Luc ne mentionne pas Jésus, mais « les choses qui ont trouvé en nous leur accomplissement » (Lc1,1). L'évangile de Marc, quant à lui, s'ouvre ainsi : « Commencement de l'heureuse annonce de Jésus Christ Fils de Dieu » (Voir Jean Delorme, « Ouverture et orientation du livret de Marc 1, 1-15 », *Parole et récit évangéliques. Etudes sur l'évangile de Marc*, coll. Lectio divina, Paris/Montréal, Cerf-Médiaspaul, 2006, 35-120).

<sup>35</sup> F. Martin, « La lecture aux prises avec la lettre, la figure et la Chose », *op. cit*, 75.

<sup>36</sup> La théologie médiévale des sacrements proposait une distinction entre « *sacramentum* », « *sacramentum et res* » et « *res tantum* » qui pourrait rejoindre la distinction que nous évoquons entre les *figures* de l'Ancien Testament, les figures du Nouveau Testament, déjà marquées par la Chose qui les soutient, et la Chose elle-même, point d'accomplissement et d'orientation de tout le dispositif figuratif. Voir Louis Panier, « Le mémorial de l'attente. La courbure du temps dans les récits évangéliques de la dernière Cène », in Denis Bertrand et Fontanille J. (éds.) : *Régimes sémiotiques de la temporalité. La flèche brisée du temps*, coll. Formes Sémiotiques, Paris, PUF, 261-275

lecture il ouvre, quel « objet » il vise, du fait de la structure de son corpus et de la position des instances qui en orientent la force énonciative<sup>37</sup>. La question n'est pas seulement celle d'une visée référentielle du discours (transitif) et de sa position par rapport à ses objets, mais elle est celle des conditions d'émergence de la signification dans le langage, conditions qui engagent une perspective de l'énonciation et du corps.

Si effectivement le fait Jésus-Christ est posé comme ce qui *accomplit* le parcours du sens dans l'enchaînement des figures, il trace également la limite à l'« ordre du discours »<sup>38</sup>, et, en tant que « verbe incarné », il le fait du côté de la chair en quoi la parole fait corps. Tendus entre les Écritures accomplies et l'attente de celui qui doit venir, les écrits du Nouveau Testament entretiennent une exigence de lecture en acte<sup>39</sup>.

*« Si la Bible chrétienne, sur tout son parcours, entretient une tension entre réalisés visibles et réalités invisibles, elle ne signifie pas un « arrière-monde » qu'elle proposerait pour référence. C'est par l'expérience de la corporéité qu'elle indique le chemin d'entrée dans l'invisible et qu'enregistrant un premier accomplissement effectif, elle prend en charge cet inaccompli qui demeure aussi longtemps que des humains auront à connaître corporellement la mort »<sup>40</sup>.*

Il est alors intéressant de noter comment se clôt le corpus biblique avec le livre de l'Apocalypse de Jean. Ce livre met à mal les capacités imaginaires de la représentation figurative, il bride la quête d'un *sens* ou d'un *savoir* sur les fins dernières<sup>41</sup>, mais pose les conditions d'une lecture<sup>42</sup> et suscite le désir d'une rencontre avec Dieu, sous les figures de la cité ouverte et des noces, ainsi que l'indique la finale de dernier livre de la Bible.

*Et je vis un ciel nouveau et une terre nouvelle ; car le premier ciel et la première terre s'en sont allés, la mer n'est plus. Et je vis la ville, la sainte, Jérusalem nouvelle qui descendait du ciel, d'auprès de dieu, prête comme une épouse parée pour son époux. [...] Et l'Esprit et l'Épousée disent : 'Viens !' Et que celui qui entend dise : 'Viens !' [...] Celui qui atteste cela dit : 'Oui, je viens bientôt'. Amen ! Viens Seigneur Jésus ! (Ap. 21,1-2 ; 22,17. 20)*

## Conclure ?

Le propos de cet article reste limité. Nous avons tenté, trop rapidement sans doute, de montrer comment à partir d'une approche sémiotique de la notion de « texte », indissociablement liée à une perspective énonciative, il était possible de montrer, dans le

<sup>37</sup> Parlant des conditions de la lecture des Écritures, les pères de l'Église, comme Irénée par exemple, parlent de la « règle de la foi », qu'ils ne conçoivent pas comme un code, ou une règle de décodage, mais comme une orientation, un point d'orientation : la structure trinitaire (Irénée, *Démonstration de la prédication apostolique*, 6. Trad. A. Rousseau -Sources Chrétiennes, 406)

<sup>38</sup> Ce qui ne peut être « dit » doit être déployé en « figures », dans un parcours dont l'« objet » est le corps même de l'énonciation (énonciateur/énonciataire).

<sup>39</sup> Voir Anne Fortin, « De la sémiotique à la *lectio divina* », Philippe Abadie (éd.), *Aujourd'hui, lire la Bible. Exégèses contemporaines et recherches universitaires*, Lyon, Profac, 2008, 145-170.

<sup>40</sup> F. Martin, « La lecture aux prises avec la lettre, la figure et la Chose », *op. cit.*, 76.

<sup>41</sup> Voir Jean Calloud, « 'Je suis l'Alpha et l'Omega'. L'Apocalypse à la lettre », *Sémiotique & Bible*, n°128, 2007, 4-22.

<sup>42</sup> « Heureux celui qui lit et ceux qui entendent les paroles de cette prophétie et gardent ce qui s'y trouve écrit, car le temps est proche » (Ap. 1,3). Voir Jean Delorme, « Apocalypse : révélation pour le temps du désir », *Sémiotique & Bible*, n° 130, 2008, 24-47.

---

cadre particulier du corpus biblique chrétien, que la structure du Livre et le statut discursif des écrits qui le composent permettaient de revisiter certaines affirmations des plus traditionnelles de l'herméneutique chrétienne, et d'en montrer la portée sémiotique. L'observation du rapport entre les deux testaments, et de la place fondatrice du « fait Jésus-Christ » à la jointure du Livre, pourrait déboucher sur des propositions de modèles pertinents dans le champ de la sémiotique, et aurait sans doute des incidences intéressantes sur la question du sacré (de « texte sacré » et sur la question plus théologique de la « révélation »). Les notes qui précèdent, et qui rassemblent des réflexions engagées par des sémioticiens intéressés par la description et la lecture de la Bible demanderaient certainement des prolongements.

Louis PANIER

Centre pour l'Analyse du discours Religieux (CADIR)  
Université Catholique de Lyon

Université Lumière Lyon 2  
UMR 5191 – ICAR (CNRS-Lyon 2)  
Groupe Semeia

## RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

- Augustin, *La doctrine chrétienne*, Paris, Institut d'Etudes augustiniennes, 1997.
- Beauchamp P., *L'un et l'autre testament*, vol 1, Paris, Seuil, 1976.
- Calloud J., « Je suis l'Alpha et l'Omega ». L'Apocalypse à la lettre », *Sémiotique & Bible*, n°128, 2007, 4-22.
- Calloud J., « L'Acte de Parole. Une analyse du récit de la création en Genèse », *Études littéraires*, Volume 16, numéro 1, avril 1983, 13-38.
- Calloud J., « Le texte à lire », CADIR (Louis Panier dir.), *Le temps de la lecture. Exégèse biblique et sémiotique*, Paris Cerf, 1993, 31-63.
- De Lubac H., *L'Écriture dans la tradition*, Paris, Aubier-Montaigne, 1966.
- Delorme J., « Apocalypse : révélation pour le temps du désir », *Sémiotique & Bible*, n° 130, 2008, 24-47.
- Delorme J., *Parole et récit évangéliques. Etudes sur l'évangile de Marc*, coll. Lectio divina, Paris/Montréal, Cerf-Médiaspaul, 2006.
- Fortin A., « De la sémiotique à la lectio divina », Abadie P. (éd.), *Aujourd'hui, lire la Bible. Exégèses contemporaines et recherches universitaires*, Lyon, Profac, 2008, 145-170.
- Fortin A., *L'Annonce de la Bonne Nouvelle aux Pauvres. Une théologie de la grâce et du Verbe fait chair*, Montréal, Médiaspaul, 2005.
- Geninasca J., *La Parole littéraire*, Paris, PUF, 1997

- 
- Guinot J. N., « L'exégèse figurative de la Bible chez les pères de l'Eglise », *Sémiotique & Bible*, n° 123, 2006, 5-26.
- Lagrange M.-J. , *Evangile selon Saint Jean*, Paris, Gabalda, 1925.
- Martin F. : Pour une théologie de la Lettre. L'inspiration des Ecritures, coll. Cogitatio Fidei, Paris, Cerf, 1996.
- Martin F., « La lecture aux prises avec la lettre, la figure et la Chose », in Berner C. et Wunenberger J.-J. (éds.), *Mythe et philosophie. Les traditions bibliques*, Paris, PUF, 2002, 69-77.
- Martin F. : *L'Apocalypse, lecture sémiotique*, Profac-Cadir, 2004.
- Origène, *Traité des Principes*, trad. Harl M., Dorival G., Le Boulluec A., Etudes Augustiniennes, 1976.
- Panier L., *La naissance du fils de Dieu. Sémiotique et théologie discursive. Lecture de Luc 1-2*, coll. Cogitatio Fidei, Paris, Cerf, 1991.
- Panier L. : "Du texte biblique à l'énonciation littéraire et à son sujet", in *La Bible en littérature. Actes du colloque international de Metz* (Beaude P.M. éd.), Paris, Cerf, 1997.
- Panier L., « Le mémorial de l'attente. La courbure du temps dans les récits évangéliques de la dernière Cène », in Bertrand D. et Fontanille J. (éds.) : *Régimes sémiotiques de la temporalité. La flèche brisée du temps*, coll. Formes Sémiotiques, Paris, PUF, 2006, 261-275.
- Panier L. : « Vision et Écriture dans le livre de l'Apocalypse », *Sémiotique & Bible*, n° 128, 2007, 4-22.
- Ricœur P., *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*, Paris Seuil, 1986
- Rosier-Catach I., *La Parole efficace. Signe, rituel, sacré*, Paris, Seuil, 2004