

L'exégèse biblique à l'heure du lecteur

Daniel Marguerat

in: Marguerat, Daniel (éd.), *La Bible en récits. L'exégèse biblique à l'heure du lecteur. Colloque international d'analyse narrative des textes de la Bible, Lausanne (mars 2002) (Le Monde de la Bible 48)*, Genève, Labor et Fides, 2003 [nouveau tirage 2005].

Table des matières

[L'exégèse biblique à l'heure du lecteur](#)

[De l'auteur aux lecteurs](#)

[Le choc](#)

[Deuil de l'auteur et subjectivité de la lecture](#)

[Où se séparent sémiotique et narratologie](#)

[Une perspective nécessairement socio-narrative](#)

[Audience narrative et audience auctoriale](#)

[L'exemple de Jean et de Luc-Actes](#)

[La notion de « lecteur construit par le texte »](#)

[Des évangiles en quête de lecteurs](#)

[Marc : un lecteur dé-routé](#)

[2 Jean : un lecteur initié](#)

[Luc-Actes : un lecteur enraciné](#)

[Matthieu : un lecteur édifié](#)

[Conclusion : le récit, parole performative](#)

L'exégèse biblique à l'heure du lecteur

« Le véritable auteur du récit n'est pas seulement celui qui le raconte, mais aussi, et parfois bien davantage, celui qui l'écoute. »

Gérard Genette, *Figures III*, 1972, p. 267

Le titre de cet article m'a été inspiré par ce sémioticien vif et facétieux qu'est Umberto Eco. Dans *Les limites de l'interprétation* ^[1], Umberto Eco posait un diagnostic sur les mutations en cours dans l'interprétation des textes. Il montrait - c'était en 1990 - qu'un déplacement se produisait d'une approche générative des textes, centrée sur l'énonciation historique du texte et sur les règles de production du discours, à une analyse centrée sur la réception ; c'est dès lors l'opération de décodage du message, c'est le déchiffrement du texte par le lecteur, c'est l'avènement du sens dans l'acte de lecture qui mobilisent toute l'attention. Le sémioticien italien annonçait même une « insistance désormais quasi obsessionnelle sur le moment de la lecture, de l'interprétation, de la collaboration ou coopération du lecteur ». Bref, nous assistons à un glissement marqué du pôle de l'auteur à celui du lecteur, de l'analyse des conditions d'écriture à l'observation des règles de la lecture. Ce qui est vrai de la littérature en général l'est aussi de la littérature biblique : l'exégèse s'est mise à l'heure du lecteur.

De l'auteur aux lecteurs

Le nouveau paradigme interprétatif que signale Umberto Eco peut s'énoncer ainsi : « Le fonctionnement d'un texte (même non verbal) s'explique en prenant en considération, en sus ou au lieu du moment génératif, le rôle joué par le destinataire dans sa compréhension, son actualisation, son interprétation, ainsi que la façon dont le texte lui-même prévoit sa participation » ^[2]. On reviendra plus tard sur le fait que le rôle du lecteur dans le déchiffrement du sens est non seulement appelé par le texte, mais *programmé* par lui. Je relève simplement, pour l'heure, que ce nouveau paradigme ne tombe pas du ciel. Son émergence a été souhaitée en 1969 déjà par le théoricien de la réception Hans-Robert Jauss ^[3] ; elle

s'inscrit dans le sillage des travaux de Hans Georg Gadamer, montrant que la signification d'un texte est ouverte moins en amont (du côté de l'auteur) qu'en aval (du côté des lecteurs) : « L'histoire de l'action exercée par une œuvre fait partie de son contenu même »^[4].

Le choc

En culture francophone, cette révolution copernicienne de l'analyse littéraire a été inaugurée par la vague structuraliste. Je me souviens du choc qu'a représenté la lecture du récit de Jacob luttant avec l'ange, par Roland Barthes, et de l'exorcisme du démoniaque de Gérasa par Jean Starobinski, à Genève en 1971^[5]. Nourrie du structuralisme de Lévi-Strauss et du formalisme russe de Vladimir Propp, cette lecture posait au texte des questions parfaitement inattendues : son organisation, son intrigue, ses codes sémantiques, son jeu actantiel. Au travers de ce surprenant vocabulaire, un souffle nouveau se levait sur le terrain aride d'une exégèse lassée par les questions récurrentes de la critique historique.

La découverte de l'application du « principe d'immanence » a été, pour moi, un véritable éblouissement. Ce principe, qui remonte à Hjemslev, postule que le sens ne doit pas être cherché en dehors de la langue^[6]. Dans l'utilisation qu'en faisait Roland Barthes, il condamnait dans la lecture tout recours informatif à un hors-texte^[7]. Il est vrai que James Barr, dans sa *Sémantique du langage biblique*, avait préparé le terrain en critiquant l'usage d'une sémantique diachronique et synthétique dans l'exégèse^[8] ; mais les conséquences apparaissaient ici autrement redoutables.

Le postulat d'immanence prescrivait d'une part l'interdit de recourir à des facteurs extra-textuels pour établir la signification du texte : le sens du mot « pharisien » est à chercher dans la façon dont le configure le texte, dans le réseau des signifiants mis en place autour de lui, et non dans une encyclopédie historique retraçant l'histoire du terme ; or, c'est précisément sur la dimension référentielle du texte que s'était concentrée jusque-là l'analyse historico-critique. Cette conception a été tempérée, depuis, par la reconnaissance du fait qu'un auteur compte sur une culture préalable de son lecteur, une encyclopédie personnelle, et qu'il joue de cette culture du lecteur pour l'utiliser ou la transformer. Le lecteur n'est donc pas une case vide, une vacuité culturelle à remplir. Une deuxième conséquence du principe d'immanence est demeurée par contre impérieuse : *tout dans le texte est signifiant*. Le sens se construit comme un réseau reliant les éléments textuels. L'interprète se voit dès lors assigné à cette « globalité de sens qu'il convient de décrire », intégrant la totalité des paramètres textuels pour faire apparaître la possible cohérence du système signifiant. Pour faire court : rien dans le texte n'est dégradable au rang d'anecdote.

Deuil de l'auteur et subjectivité de la lecture

L'effet ultime du postulat d'immanence est « le deuil de l'auteur d'un texte et de ses intentions »^[9]. L'auteur s'efface derrière la parole qu'il a fait naître et abandonne tout contrôle sur le déchiffrement du sens ; il est congédié de l'interprétation au profit du lecteur-roi. Paul Ricœur nous a aidés à concevoir ce texte « orphelin de son père, l'auteur », ce texte qui « devient l'enfant adoptif de la communauté des lecteurs ». Échappant à son auteur et à son auditoire originel (je suis toujours Paul Ricœur), « le texte achève son cours en dehors de lui-même dans l'acte de lecture »^[10]. Par rapport au projet de la critique historique, la révolution était totale et l'impertinence cinglante : la critique historique s'est précisément fixé pour tâche de reconstituer l'intention originaire, celle de l'auteur, la pensée qui présidait à l'écriture du texte, que la critique historique appelle le sens premier. Entre analyse historico-critique et approche synchronique, le conflit épistémologique était programmé ; il a éclaté dès la fin des années 1970.

En Italie, en France et au Québec, la sémiotique du discours inspirée de Greimas a été le vecteur de l'exploration synchronique du texte, dans sa double composante narrative et discursive. On redécouvrait le poids des mots. On s'émerveillait de la minutieuse architecture des récits. On exhumait leur logique profonde. L'exégèse retrouvait un tour créatif et ludique. Et du coup, le statut de l'exégète-lecteur s'est trouvé modifié : l'exégèse ne se présentait plus comme l'extraction objective « du » sens – le texte, au demeurant, n'était plus réputé avoir *un* sens, mais *du* sens. L'exercice exégétique s'affichait comme une expérience de lecture où se noue le sens, une expérience dans laquelle le lecteur, la lectrice engage sa subjectivité.

Sur ce point, c'est-à-dire le changement de statut de la quête exégétique, l'aveu de son caractère forcément situé et subjectif, j'estime que l'acquis est irréversible. Les approches synchroniques nous ont fait franchir un point de non-retour : plus personne ne nie sérieusement aujourd'hui que l'exégèse, d'Origène à Rudolf Bultmann, s'est toujours élaborée au diapason de l'exégète-lecteur et au gré de la culture. Certains, mais je n'en suis pas, vont jusqu'à penser que les résultats de l'exégèse n'acquièrent leur pertinence qu'en fonction de la situation propre de l'exégète, et que les résultats exégétiques ne se justifient qu'à partir de la quête du chercheur et du contexte socio-culturel dont elle émane^[11]. Je persiste, quant à moi, à penser que le texte résiste à toute lecture et que le caractère *fini* du texte, cette *résistance* matérielle qu'il oppose à qui veut le capter dans son filet herméneutique, permettent d'objectiver, au moins partiellement, la démarche d'analyse. Pour le dire autrement : la signification que la lecture dégage du texte est (doit être) autant le résultat de la résistance de l'œuvre que de l'horizon d'attente du lecteur, l'un n'avalant pas l'autre^[12].

Mais revenons à la sémiotique française. Deux ouvrages lumineux sont à mes yeux représentatifs de cette entreprise : *Sémiotique de la Passion* de Louis Marin et *Signes et paraboles* du Groupe d'Entrevernes^[13]. Autour de Jean Delorme, le CADIR de Lyon et son périodique *Sémiotique et Bible* ont cristallisé une bonne part de cette énergie créatrice^[14].

Or, quelque chose demeurerait ouvert dans la théorie de Greimas : c'est le rapport entre les structures sémiotiques virtuelles et leur actualisation dans le discours, ou si l'on préfère, le rapport entre le réseau signifiant tissé par le texte et l'instance qui le produit. Car, toujours en vertu du principe d'immanence, Greimas (je cite Jean Delorme) a « privilégié la signification sur la communication »^[15]. C'est à partir de ses structures immanentes que l'on cherche comment le texte fait sens, et non à partir de l'acte de communication dont il est le vecteur. Loin de moi l'idée de figer l'héritage de Greimas dans ce refus initial, puisque depuis peu, une sémiotique de l'énonciation opère le repérage des traces laissées à même le texte par l'instance productrice du discours^[16]. Subrepticement, par là, l'origine de l'acte d'écriture et sa subjectivité font retour dans le champ d'analyse – mais, si je vois bien, comme un horizon fuyant, comme une origine déconnectée de toute situation de communication identifiable^[17].

Où se séparent sémiotique et narratologie

C'est ici, très précisément, que se séparent sémiotique et narratologie. Alors que les sciences du langage dont se nourrit l'analyse structurale se fondent sur la coupure saussurienne entre langue et parole, la narratologie chevauche ces frontières. C'est-à-dire qu'au-delà de la grammaire du récit, au-delà de sa cartographie (superficielle ou profonde), la narratologie s'intéresse à la fonctionnalité du langage. Comme la rhétorique, qui est sa sœur jumelle, l'analyse narrative veut capter les effets de la parole sur le destinataire. C'est dire qu'elle appréhende le texte comme un acte de communication dont elle cherche, par le menu, à détailler les effets pragmatiques. La question qui pousse la quête n'est plus « comment ça fait sens ? », mais « quel effet ça provoque ? ». Non plus « comment le texte fonctionne-t-il ? », mais « quel effet produit sur le lecteur la rhétorique narrative déployée dans ce texte ? »^[18]. Cette quête pragmatique a été rendue possible, on le sait, par le dualisme posé en 1978 par Seymour Chatman entre *story* et *discourse*, *histoire racontée* et *mise en récit*^[19]. Alors que l'histoire racontée correspond à « ce qui est dit », la mise en récit désigne le « comment c'est dit », c'est-à-dire la rhétorique narrative par laquelle un auteur orchestre les effets de sens.

La narratologie admet en effet l'idée qu'un auteur est à l'origine de la stratégie narrative, bien qu'elle renonce à le reconstituer en-dehors du texte. Elle concède qu'un auteur ne peut jamais être connu qu'au travers de son implication dans l'œuvre, et désigne sous le nom d'« auteur implicite »^[20] la somme des décisions stratégiques dont le texte est le produit, ou dit autrement, l'origine du point de vue qui guide le narrateur^[21]. Les biblistes, qui ne disposent d'aucune information extérieure sur les auteurs bibliques, apprécieront cette clarification méthodologique : ce que nous appelons « l'évangéliste Marc » est l'image constituée par la condensation de tous les effets d'écriture perceptibles dans le récit dont il est l'auteur.

La narratologie biblique prend son envol avec Robert Alter et son livre programmatique *The Art of Biblical Narrative* (1981)^[22]. Elle résulte très nettement d'un confluent de réflexions théoriques : d'une

part un courant qu'on peut dire européen, axé sur les composantes de la narrativité, à savoir l'intrigue, la temporalité, les personnages et l'espace (Algirdas J. Greimas, Gérard Genette, Paul Ricoeur, Wolfgang Iser)^[23]; d'autre part un courant anglo-saxon qui s'interroge sur la rhétorique narrative, avec les travaux de Wayne Booth et Boris Uspensky sur la notion de point de vue^[24]. Il résultera de cette double influence un appareil de lecture dans lequel les sémioticiens découvriront plus d'un produit dérivé de leur travail – je pense particulièrement à la notion d'intrigue, à la construction des personnages et à la sémantisation de l'espace. Mais ces catégories se trouvent mobilisées sur un autre programme : elles contribuent à identifier le processus de configuration narrative par lequel l'auteur induit le déchiffrement du récit du côté du lecteur.

Une perspective nécessairement socio-narrative

Puisque la narratologie s'installe au cœur de la relation auteur-lecteur, et de là interroge la manière dont l'auteur implicite prévoit et induit la lecture du texte par le lecteur, une conclusion s'impose : l'analyse narrative d'un texte biblique ne peut être que *socio*-narrative. Si le texte est saisi comme un objet de communication entre narrateur et narrataire, il n'est pas raisonnable de faire l'impasse sur les codes culturels qui structuraient la communication dans l'antiquité biblique. Ignorer les codes sociaux, culturels et religieux dans lesquels s'est fixée la transmission première du message serait, à mon avis, pure naïveté^[25]. On le sait, cette naïveté existe. L'aile droite du narrative criticism américain, la « critique de la réponse du lecteur » (*reader response criticism*)^[26], majore le pouvoir du lecteur dans l'acte de lecture et se désintéresse du contexte historique d'énonciation du texte. Comment justifier une telle candeur ? Ne pas connaître les caractéristiques du judaïsme du second Temple dans la lecture de l'évangile de Matthieu ou le milieu religieux de l'Empire romain quand on lit les Actes des apôtres peut donner libre cours à une lecture projective, mais pas nécessairement à une exégèse. C'est ici un premier point de contact entre l'analyse narrative et la critique historique, où l'on voit que la première requiert les résultats de l'investigation historique de la seconde.

J'insiste. Il me paraît évident que toute lecture se définit par la quête qui la porte devant le texte. D'un point de vue épistémologique, la pertinence de chaque lecture se fonde sur l'adéquation entre son questionnement et son outillage méthodologique. Or, aucune lecture ne récapitule *toutes* les questions adressables au texte. L'analyse historico-critique s'intéresse à la dimension référentielle (*de quoi parle le texte*) et à la généalogie (*comment naît le texte*). L'analyse narrative capte les effets du texte sur le lecteur et reconstitue la stratégie qui promeut ces effets. Sauf à penser qu'un seul questionnement est légitime en exégèse, aucune méthode ne saurait prétendre à l'exhaustivité de la lecture.

Ainsi l'analyse narrative est-elle dépendante de plusieurs procédures d'analyse développées dans le cadre de la méthode historico-critique, comme par exemple l'établissement du texte à lire (par la critique textuelle) ou la sémantique (par la philologie des langues anciennes). En retour, comme on le verra ci-dessous à propos de l'audience du texte, le questionnement narratologique peut relancer l'enquête du côté de la critique historique ; il rendra en tout cas les historiens plus prudents dans leur reconstitution historique des destinataires premiers du récit, pour tenir compte de la dimension rhétorique du texte (il n'y a pas coïncidence entre l'image du lecteur implicite et la situation des lecteurs réels)^[27]. Plus largement, une sensibilité narratologique corrige les déviations de la critique historique que sont la fuite vers les « textes antérieurs » au texte ou l'atomisation du récit en minuscules unités littéraires^[28].

En résumé, l'analyse narrative ressortissant aux lectures pragmatiques et refusant dès lors l'enfermement dans une pure synchronie, elle n'est pas destinée à entrer en rivalité avec la critique historique^[29]; ces deux types de lecture sont plutôt appelés à s'articuler, chacune conservant son épistémologie et son champ propres. Ici comme ailleurs, le sectarisme n'est pas de bon conseil.

Audience narrative et audience auctoriale

Je reviens au lecteur et au constat d'Umberto Eco. La montée des lectures synchroniques et des lectures pragmatiques (narratologie et rhétorique) a provoqué non seulement un basculement de l'intérêt en direction du lecteur ; elle a entraîné, aussi, un éclatement de sa définition. Qui est le lecteur ?

Paradoxalement, à force d'en parler, on ne sait plus. On a vu apparaître successivement le lecteur virtuel, le lecteur réel, le lecteur implicite, le lecteur idéal, le lecteur modèle, le lecteur encodé, l'architecteur, le superlecteur, le lecteur informé... bref, une profusion de titres qui n'ont pas tous le même statut théorique et entre lesquels l'apprenti en analyse narrative se perd quand il s'agit d'en adopter un. Disons-le : aucun accord ne règne aujourd'hui sur la définition du lecteur en narratologie. Très exactement, chaque théorie littéraire se singularise par une approche spécifique de la lecture et du statut du lecteur.

Il est évident que toute image du lecteur correspond à la représentation mentale que se forge le chercheur à la lecture de l'œuvre. Susan Suleiman reconnaît que c'est au fil de la lecture que se construit progressivement une image d'auteur et de lecteur implicites, et que cette image permet après coup de valider sa lecture^[30]. La circularité du raisonnement n'échappe à personne. Faut-il en conclure pour autant que le lecteur implicite n'est que le pur produit de l'imaginaire du chercheur ? Il est possible d'échapper à ce constat désespéré en objectivant au mieux les indices sur lesquels on se base pour identifier le lecteur implicite.

L'exubérance des définitions du lecteur peut être ramenée à deux positions, et je propose de les distinguer à titre heuristique. Première position : on appelle « lecteur » l'image du narrataire telle qu'elle émerge de la stratégie narrative : le narrateur prête au lecteur une compétence (par exemple la connaissance des Écritures), il présuppose de sa part des informations (par exemple sur la culture juive et la géographie d'Israël) ou bien il lui prête une ignorance qu'il cherche à combler^[31] : c'est ce que j'appellerai le *lecteur encodé*. Mais on peut aussi envisager le lecteur que le narrateur veut construire par son texte : il s'agit alors de la somme, non pas de ses compétences, mais des effets que le texte cherche à exercer sur lui. C'est un lecteur souhaité plutôt que postulé, idéal plutôt qu'entériné. On peut l'appeler le *lecteur construit*. J'emprunte à Peter Rabinowitz la distinction qu'il fait entre audience *narrative* et audience *auctoriale*, mais en modifiant un peu sa définition^[32]. Pour Peter Rabinowitz, l'audience narrative est celle qui consent au récit, qui adhère au monde du récit, tandis que l'audience auctoriale représente ce lectorat hypothétique pour lequel l'auteur écrit et qu'il doit convaincre. Je modifie ses catégories et propose d'appeler audience *narrative* le lecteur encodé, avec ses compétences, sa culture, ses informations, ses ignorances. L'audience *auctoriale* représente alors le lectorat que le narrateur veut construire, qu'il cherche à modifier en déployant à son intention le monde du récit. Le narrateur vise les deux, et ce qu'on appelle le « narrataire » cumule les deux dimensions. Mais la distinction, à titre heuristique, m'apparaît féconde. Deux exemples.

L'exemple de Jean et de Luc-Actes

Premier exemple. L'évangile de Jean construit au fil du récit le personnage collectif des « juifs » (οἱ Ἰουδαῖοι), qui est massifié dans son opposition à Jésus, sauf lorsque le narrateur précise qu'il s'agit des « juifs qui ont cru à Jésus »^[33]. Cette construction négative du personnage reflète-t-elle la situation sociale des narrataires coupés d'une Synagogue qui leur est hostile ? Ou bien crée-t-elle, par le durcissement de la figure des juifs, un monde narratif induisant chez le lecteur une vision dualiste de la réalité structurée par un antagonisme juif/chrétien ? D'un côté, le narrateur entérinerait le réel du lecteur premier (c'est l'audience auctoriale) ; d'un autre côté, il construirait une matrice avec laquelle le lecteur est invité à recomposer son monde (audience narrative). L'option prise dans l'alternative audience auctoriale/audience narrative fait saisir bien différemment la visée de la rhétorique narrative dans cet évangile.

Le second exemple concerne Luc-Actes. L'œuvre de Luc est notoirement surchargée de réminiscences de la LXX, sa langue est saturée de termes issus de la LXX, à tel point que l'on parle du « style biblique » lucanien. Voici, entre des centaines, l'exemple d'un verset qui n'est qu'un tissu de septantismes : « Il arriva dans les jours d'Hérode roi de Judée, un prêtre au nom de Zacharie de la classe d'Abia, et sa femme venant des filles d'Aaron, et son nom était Élisabeth » (Lc 1,5)^[34]. S'agit-il – comme on le répète toujours — d'une composante culturelle du lecteur encodé, qui serait dès lors un lecteur d'origine juive, apte à déchiffrer ces effets constants d'intertextualité ? Attentive à l'effet provoqué par cet usage intense de la LXX, Loveday Alexander a proposé d'inverser cette thèse classique^[35]. Selon cette exégète, Luc adopte ce langage pour introduire son lecteur dans le vocabulaire, dans les représentations, dans le style de la Bible grecque. Par cet effort d'inculturation, il lui offre un langage, et plus encore : il l'introduit dans une

littérature, dans une évocation du passé. Ainsi le « style LXX », ce patois religieux caractéristique de la chrétienté d'origine juive au premier siècle, participerait à la construction, chez les lecteurs de Luc-Actes, d'une identité enracinée dans l'histoire de Dieu avec Israël – l'histoire que précisément raconte la LXX. L'hypothèse de Loveday Alexander est d'ordre proprement narratologique ; elle porte non pas sur l'amont du texte (la culture imputée au lecteur premier), mais sur son aval (l'effet du texte sur le lecteur). Donc, ou bien l'usage intensif de la LXX chez Luc était une évidence pour le lecteur premier de Luc-Actes, car elle mime sa culture (audience auctoriale). Ou bien cet usage génère une découverte, déclenche un apprentissage, promeut une acquisition d'identité au travers du langage (audience narrative)^[36]. De mon point de vue, le renversement d'hypothèse que propose l'exégète anglaise mérite la plus grande attention.

Quoi qu'il en soit, il est bien certain qu'aussi bien pour l'appellation « les juifs » dans le 4^e évangile que pour l'usage de la LXX dans l'œuvre de Luc, attribuer telle caractéristique au lecteur encodé plutôt qu'au lecteur construit relève de la critique historique plutôt que de l'analyse narrative ; décider de l'identité des lecteurs premiers revient à décider sur l'histoire, et c'est sortir du cadre épistémologique de la narratologie qui est une science du texte et non une science historique. Mais de quoi s'aperçoit-on ici ? Poser une question en termes pragmatiques, c'est-à-dire en termes d'effet du texte sur le lecteur, fait relancer comme on l'a dit l'enquête du côté de la critique historique. L'enquête rebondit car en s'interrogeant sur la visée du narrateur dans ses effets d'écriture, l'analyse narrative met le doigt sur la façon dont le langage *travaille* et met en doute le fait qu'il reproduise simplement le monde de représentation des lecteurs premiers.

La notion de « lecteur construit par le texte »

Je désire serrer de plus près la notion de « lecteur construit », que je viens de distinguer du lecteur encodé. L'intuition première, encore une fois, vient de Hans Georg Gadamer : c'est l'idée qu'un texte s'ouvre en aval sur un lecteur qu'il appelle^[37]. Umberto Eco formule clairement : « un texte postule son destinataire comme condition sine qua non de sa propre capacité communicative concrète mais aussi de sa propre potentialité significatrice »^[38]. Mais peut-on savoir ce que deviendra, au cours de l'acte de lecture, ce lecteur prévu, ce lecteur attendu ? Paul Ricœur affirme qu'en attente de sa lecture, un texte reste en quelque sorte inachevé^[39] ; car il est une « stratégie de persuasion qui a le lecteur pour cible » et « c'est seulement dans la lecture que le dynamisme de configuration achève son parcours »^[40]. L'œuvre n'est donc pas seulement entièrement tournée vers le lecteur à venir ; elle prévoit ce lecteur et prépare pour lui « l'expérience vive »^[41] de la lecture.

Question : peut-on capter *l'image du lecteur que se donne un récit* ? On sait qu'une fable de La Fontaine ou un roman policier ne prévoient pas et ne construisent pas le même lecteur. Peut-on parler d'un type de lecteur (in)formé non seulement par le contenu du récit, mais par sa facture même, par la stratégie narrative qui l'organise, par le monde de valeurs qu'il déploie ? Peut-on qualifier *le type de lecteur que le texte cherche à construire* ? Je souhaite explorer cette notion encore peu travaillée et peu codifiée^[42], pour esquisser les possibles d'une telle analyse et ouvrir ce champ (que je crois fécond) à l'appétit des chercheurs en narratologie biblique. Il s'agit non de déployer une enquête détaillée, qui n'est pas à la mesure de cette contribution, mais d'amorcer une piste de recherche et de dresser une typologie^[43].

Des évangiles en quête de lecteurs

Pour me donner un corpus textuel aisément repérable, j'adopte les quatre évangiles. En commençant évidemment par l'évangile de Marc, puisque après avoir été l'enfant chéri des sémioticiens, Marc fut le premier récit du Nouveau Testament à attirer l'attention des narratologues. Je passerai ensuite à l'évangile de Jean et resterai, avec lui, strictement au plan narratif. Je souhaite aussi travailler la fonction du discours dans le récit, parce qu'il y a là un jeu d'interaction qui doit retenir l'attention en narratologie ; j'y consacrerai mon approche de l'œuvre lucanienne et de l'évangile de Matthieu.

Marc : un lecteur dé-routé

Quel lecteur le texte de Marc construit-il ? David Rhoads et Donald Michie ont dévolu à ce récit, il y a plus de vingt ans, un livre qui fait office de pionnier en narratologie néotestamentaire : *Mark as Story* ^[44].

Qu'est-ce qui explique cette fascination pour la narrativité de Marc, qui met aujourd'hui au goût du jour un évangile très longtemps négligé dans l'histoire de l'Eglise ? Cet attrait tient à son rythme, qui implique une gestion bien particulière de la temporalité.

Une syntaxe narrative en constante fracture

L'évangile de Marc présente en effet une succession rapide et hachée de petites unités narratives. Le narrateur enfile à la suite une série de micro-unités (paraboles, rencontres, guérisons, dialogues), et cette succession dérouté le lecteur autant qu'elle le tient en haleine. Ce qui frappe dans le rythme du récit est cette succession précipitée de paroles et de mouvements esquissés, initiés mais non achevés, mis en suspens par un procédé récurrent de débrayage. Les adverbies temporels marquant la précipitation, comme les petits εὐθύς (aussitôt), fourmillent. Du point de vue de l'intrigue, ce récit n'est qu'une cascade de rebondissements^[45]. À peine Jésus est-il reconnu en un lieu qu'il se retire (1,35-37 ; 6,46). À peine un miracle a-t-il été accompli que retentit l'ordre de le taire (1,34.44 ; 5,19.43 ; etc.). À peine Jésus a-t-il apaisé la tempête sur le lac qu'au lieu d'une confession de foi qui en clôturerait le sens, une interrogation vient ouvrir le questionnement : « Qui est-il celui-là pour que même le vent et la mer lui obéissent ? » (4,41). À peine Pierre a-t-il identifié une cohérence dans sa découverte de Jésus en le confessant comme Messie (8,29) que cette confession éclate sous la pression de l'annonce de la souffrance (8,32-33)^[46]. La syntaxe narrative n'est jamais lisse, mais en constante fracture.

D'un bord à l'autre de l'évangile, le Jésus de Marc s'ingénie à être ailleurs que là où on le cherche. La confession du centurion sous la croix (« Vraiment celui-ci était Fils de Dieu » 15,39^[47]) est une confession d'après-coup : Jésus est mort quand le centurion le reconnaît. Le lecteur aussi est appelé à une confession d'après-coup, et cette précédence de Jésus se vérifie dans la finale de l'évangile, qui est la plus incongrue qui soit. Là, au tombeau ouvert, les femmes apprennent avec surprise qu'il n'est pas ici et qu'il précède les disciples en Galilée (16,6-7). Jusqu'au-delà de la tombe, le Jésus de Marc échappe aux personnages du récit ; mais cette échappée est métaphore d'une altérité, d'un ailleurs, d'une autre terre où le lecteur est convié à apercevoir le Vivant^[48]. Une Galilée est promise au lecteur de Marc...

Il semblait pourtant qu'au départ, tout était dit. Premier verset du récit : « Commencement de l'évangile de Jésus Christ, Fils de Dieu » (1,1). Ce commencement, cette ἀρχή, ne serait-il qu'une métonymie de l'évangile lui-même comme le suggère Jean Delorme^[49] ? Tout se passe en tout cas comme si, après avoir, par le titre Fils de Dieu, dit tout ce qui était à dire sur l'identité de Jésus, le narrateur s'ingéniait à problématiser l'accès à cette identité, à narrativiser sa difficulté, à mettre en récit la non-immédiateté de cette confession de foi.

Bloquer toute tentative de maîtrise

Voici ma question : que *fait* un tel récit ? Quel type de lecteur construit-il ? Il m'apparaît que dès son début, le récit de Marc rechigne à toute clôture systématique, à tout achèvement. Il bloque toute tentative de maîtrise du savoir théologique. Le premier dans l'évangile à déclarer « Je sais qui tu es, le saint de Dieu » (1,24) est un possédé qui se fait exorciser en pleine synagogue de Capharnaüm ! Voilà avertis les candidats à une confession christologique précipitée... Même une déclaration théologiquement correcte se voit récusée parce qu'intempestive. Corina Combet-Galland a parlé d'un « savoir en miettes »^[50] pour dire cet effritement de la connaissance instillé par un récit où ce que l'on croyait savoir est sans cesse bousculé, où l'intelligence des disciples est constamment enrayée. Installés au chapitre 4 dans le statut d'initiés au mystère du Règne de Dieu (« À vous le mystère du Règne de Dieu est donné, mais pour ceux du dehors, tout devient énigme » 4,11), les disciples sont houspillés par Jésus au chapitre 8 après le double miracle des pains : « Ne comprenez-vous pas encore ? » (8,21)^[51]. Et le lecteur de se demander ce qu'il y a donc à comprendre et qu'il ne saisit pas.

Le lecteur construit par l'évangile de Marc est un lecteur ébranlé. C'est un lecteur dépassé, débordé par un surplus de savoir auquel il est convié – et ce surplus de savoir n'est autre que l'inimaginable nouveauté

d'un Dieu qui se donne à voir dans l'itinéraire mortel de l'homme de Nazareth. Le rideau du Temple, qui se déchire à la croix (15,38), inaugure symboliquement l'exil de Dieu hors du lieu sacré, son exil vers les nations. Le lecteur de Marc m'apparaît également comme un lecteur en exil, un lecteur *dé-routé*, changé de route, déstabilisé dans ses prétentions de savoir, inlassablement interrogé sur la question « comment connaître Dieu ? »^[52].

2 Jean : un lecteur initié

Après Marc, passons à l'évangile de Jean. Cet évangile fut le lieu de l'étude exemplaire de Robert Alan Culpepper, *Anatomy of the Fourth Gospel* ^[53]. Exemplaire, son travail l'a été pour la réflexion méthodologique qu'il y développe et la clarification des catégories utilisées. Exemplaire, aussi, par l'influence profonde que ce livre a exercé sur l'approche narrative des autres évangiles, les débats qu'il a provoqués, mais en premier lieu pour son influence sur l'exégèse du 4^e évangile ; il a initié en exégèse johannique un retour à la dimension narrative après des décennies d'études focalisées sur les discours^[54]. Les points forts du travail d'Alan Culpepper me paraissent être d'une part son étude des commentaires implicites, d'autre part son étude des personnages.

L'étude des commentaires implicites est consacrée aux trois procédés majeurs de la rhétorique johannique : le malentendu, l'ironie et la symbolique. L'ironie johannique occupera ensuite bien d'autres auteurs^[55]. Or – voilà qui m'intéresse – le lecteur construit par cette rhétorique-là est aux antipodes du lecteur de Marc.

L'ironie johannique

Dans le récit de la Passion intervient en 19,13 une formulation notoirement ambiguë. Jésus, à la suite de son entretien avec Pilate, sort avec celui-ci en direction du βῆμα où Pilate le présentera aux juifs comme leur roi – βῆμα est un terme que l'on peut traduire aussi bien par *tribune* que par *tribunal*. Et voici l'ambivalence : Pilate installe-t-il Jésus par dérision sur la tribune (sens transitif du verbe καθίζειν) ou Pilate s'assoit-il comme un juge sur l'estrade réservée à cette fonction (sens réfléchi de καθίζειν)^[56] ? Contrairement à beaucoup d'exégètes, je pense que le texte est volontairement ambigu. L'ironie est une rupture au sein de l'acte d'énonciation ; ce procédé rhétorique consiste à conjoindre sous une même image ou une même expression deux significations opposées ou conflictuelles, de telle sorte que le lecteur n'est pas invité à rejeter l'une, mais à maintenir la tension entre les deux^[57]. Le narrateur vise donc le double-sens, pour faire savoir au lecteur que la vérité théologique de l'événement est à lire à l'inverse de ce qui se déroule en surface : sous l'apparence de l'accusé conduit au tribunal, c'est en réalité Jésus qui juge ses juges ; c'est la victime qui dévoile la vérité du procès que Dieu conduit contre les hommes. Notons bien que ce double-entendre relève d'un non-dit ; l'évangéliste ne l'explique pas, pas plus qu'il ne livre la clef du malentendu de Nicodème sur la nouvelle naissance (3,4-10) ou du malentendu de la Samaritaine sur l'eau vive (4,11-14). C'est au lecteur de comprendre l'ironie du récit... ou de s'égarer. Jean manie l'ironie, mais bien différemment de Marc, puisque l'ironie ne se retourne généralement pas contre les disciples^[58].

Le lecteur construit par ce texte est attiré du côté du non-dit, invité à percer les apparences pour gagner le sens des événements narrés. Dans le langage du récit, il est invité à percevoir la connotation symbolique de l'eau et de la lumière comme métaphores du salut. Le récit travaille ainsi à construire une compétence d'interprétation, à attirer le lecteur dans l'orbite d'une lecture initiée. Jean Zumstein a exploré la dynamique de cette pédagogie du narrateur en parlant d'une « stratégie du croire » par laquelle le croyant-lecteur est entraîné à passer d'une conviction élémentaire à une foi proprement johannique^[59]. Le processus d'initiation conduit donc le lecteur, la lectrice, à adopter les catégories spécifiques de la théologie johannique. Le lecteur visé dans l'audience auctoriale est un lecteur *initié*.

S'identifier aux personnages ?

Une autre procédure analysée par Alan Culpepper est la composition des personnages, qu'on appelle aussi

personnification (*characterization*)^[60]. Cet auteur a montré que dans un évangile, le réseau des personnages est tissé à partir de Jésus ; le personnage évangélique tient donc sa consistance du rapport qui se noue entre le héros principal et lui, si bien que chaque personnage concrétise un type de relation possible à Jésus. Dit autrement : le réseau des personnages offre au lecteur une gamme de positions face à Jésus, une gamme qui va de la fidélité à la trahison. La constellation des personnages d'un évangile est une offre à choix multiples. Le phénomène se manifeste dès le début de l'évangile, où l'appel des disciples (1,35-51) fait surgir une gamme de rapports différenciés au maître^[61].

Ce constat, classique, est correct ; mais il demande réflexion. À dire vrai, c'est le processus d'identification au personnage qui suscite réflexion. Il est souvent compris et décrit comme une sorte de télescopage : le lecteur est invité à se glisser dans la peau du personnage, à vibrer de ses émotions, de son attente ou de sa surprise. Mais quelle offre d'identification est-elle faite au lecteur initié du 4^e évangile ? Doit-il se glisser dans la peau de Nicodème (Jn 3) qui s'égare en ne comprenant pas que la nouvelle naissance est une naissance d'en-haut, une naissance générée par l'Esprit, et pas un second accouchement ? Ou doit-il au contraire se rire de Nicodème qui fait fausse route, qui trébuche sur les mots et ne saisit pas la dimension métaphorique du langage de Jésus (3,4) ? Le lecteur doit-il faire comme Nicodème ou se réjouir de n'être point comme lui ? À mon avis, ni l'un ni l'autre, car le processus d'identification n'est pas une équation simple. Le monde du récit n'est pas un décalque du monde du lecteur. Pour passer de l'un à l'autre, du monde du récit au monde du lecteur, il y a – pour prendre le mot de Paul Ricœur – *refiguration* ^[62], c'est-à-dire appropriation d'une intrigue (celle du récit) et greffage sur une autre intrigue (celle de la vie du lecteur). Entre ces deux lignes de vie^[63], il n'y a pas copie, mais attirance, influence, sollicitation. La lecture est croisement de deux intrigues, celle du récit et celle de ma vie^[64].

Je reprends ma question : à qui le lecteur initié du 4^e évangile peut-il s'identifier ? Le texte qui défile dans l'acte de lecture l'invite à s'identifier à un processus plus qu'à un personnage, à une dynamique plutôt qu'à une figure narrative. En d'autres termes, il s'agit d'être beaucoup plus attentif à l'intrigue dans laquelle le personnage se trouve impliqué. C'est aussi conforme à la biographie antique, qui fixe un personnage sur son agir plutôt que son intériorité^[65]. Reprenons Jn 3. La quête du pharisien Nicodème est déployée sous les yeux du lecteur, une quête qui passe par la déstabilisation, par le déplacement de point de vue, par un abandon de savoir, par l'aveu d'une ignorance. C'est le maître en Israël qui demande à Jésus : « comment cela peut-il se faire ? » (3,9) et qui déclenche par sa question le discours de Jésus sur la vie éternelle (3,10-21). Il nous faut, je pense, abandonner l'idée d'une identification par collage, par adhésion aux personnages, et penser plutôt au processus dans lequel est engagé la figure narrative. L'auteur du 4^e évangile ne nous invite pas à trébucher comme Nicodème, pas plus qu'il ne nous invite simplement à rire à ses dépens. Il nous dépeint Nicodème trébuchant pour illustrer la nécessaire déstabilisation d'un processus de découverte théologique. Il montre que le parcours d'initiation auquel le lecteur est convié ne s'inscrit pas en ligne continue, mais en ligne brisée. Et cette brisure même configure narrativement la rupture qu'instaure la naissance d'en-haut (3,7-8). Autrement dit : le récit *fait* ce dont il parle. Il provoque une rupture là où il parle de rupture, ou si l'on préfère, il fait naître son lecteur à une autre vision là où il parle de nouvelle naissance.

Sitôt après, au chapitre 4, l'entretien avec la Samaritaine reprend le même thème et l'approfondit, avec à la clef un même processus de malentendu^[66]. De l'eau à puiser au puits, l'entretien passera à l'eau qui donne la vie, puis à l'adoration en vérité – mais au travers de l'entretien, la femme samaritaine aura été dévoilée dans son histoire tourmentée.

Le lecteur construit par le récit de Jean est un lecteur aspiré dans un processus d'initiation, entraîné à décoder le double-sens des mots ou des situations, formé à savourer l'épaisseur symbolique du langage. Et le parcours même de certains personnages dans l'évangile déploie sous ses yeux ce parcours initiatique avec ses chocs, avec ses nécessaires recompositions de convictions et – comme le montre l'aveugle guéri de Jn 9 – les difficultés qui l'attendent.

Luc-Actes : un lecteur enraciné

Un autre récit peut être saisi en flagrant délit de travail sur le lecteur : la grande narration qui enchaîne l'évangile de Luc et les Actes des apôtres, Luc-Actes. Ce grand récit – 52 chapitres, soit le quart du Nouveau Testament en longueur – avait de quoi attirer l'attention des narratologues ; ils l'ont choisi pour montrer l'unité à la fois narrative et théologique que le narrateur met en œuvre d'un bout à l'autre du macro-récit. Tel est l'objectif principal de Robert Tannehill, qui lui a consacré le premier commentaire narratif continu en Nouveau Testament, *The Narrative Unity of Luke-Acts*, et de Jean-Noël Aletti, auteur de la première monographie française en analyse narrative, *L'art de raconter Jésus Christ* [67].

La plainte de la communauté

Pour montrer le narrateur à l'œuvre, je propose de nous pencher sur un échantillon narratif des Actes des apôtres. Il s'agit d'un épisode où le discours travaille à la compréhension du récit, car je vois là un procédé typique de la stratégie narrative de Luc : Ac 4,23-31. Un mot sur le contexte. Après l'irruption de l'Esprit à la Pentecôte, un premier miracle a lieu à la Belle Porte du Temple, la guérison d'un boiteux (Ac 3). Cette guérison donne lieu à un discours de Pierre au Temple, un discours qui déplaît à l'autorité du Temple, si bien que Pierre et Jean sont arrêtés et doivent comparaître devant le sanhédrin. Là, on les menace et leur ordonne de ne pas proférer ni d'enseigner le nom de Jésus Christ (4,5-22). Notre texte intervient au terme de cette séquence, qui relate donc la première crise intervenue entre les disciples de Jésus et les autorités religieuses d'Israël. Il présente la prière qu'au retour de Pierre et Jean, tous les croyants de la communauté « d'une même voix » (4,34) adressent à Dieu.

Le lecteur est associé au culte de la communauté, pour ainsi dire rendu participant de son culte. Or, au lieu de ce qu'on attendrait, c'est-à-dire l'énumération des malheurs des croyants et la demande d'en être délivrés, tout autre chose se passe. Pas un mot sur leurs propres malheurs. Les priants citent les deux premiers versets du Ps 2. « Maître, toi qui as fait le ciel et la terre et la mer et tout ce qu'il y a en eux, toi qui par l'Esprit saint, de la bouche de notre père David ton serviteur, as dit : *Pour quoi faire ce chahut des nations et ces futiles occupations des peuples ? Les rois de la terre se sont présentés et les chefs se sont assemblés en bloc contre le Seigneur et contre son oint* » (4,24b-26). Le psaume 2, où David signale l'hostilité des nations qui entourent Israël, dénonce le complot qu'elles fomentent contre Dieu et contre son élu. Elles font du bruit, ces nations, mais en fait leurs manœuvres sont inutiles parce qu'elles n'auront aucun succès. Voici ce qu'affirme David cité par les croyants de Jérusalem.

Mais la prière poursuit par une sorte d'exégèse, un commentaire du texte comme on en trouve à Qumrân, qui applique les termes du psaume à la situation présente. Là encore, surprise : le psaume 2 n'est pas appliqué au harcèlement des apôtres par le sanhédrin, mais à la Passion de Jésus. « Oui, ils se sont assemblés en vérité dans cette ville contre ton saint serviteur Jésus que tu as oint, Hérode et Ponce Pilate avec nations et peuples d'Israël, pour faire tout ce que ta main et ton dessein ont fixé d'avance qu'il se passerait » (4,27-28). Il faut attendre les versets suivants pour qu'enfin une allusion soit faite à la situation présente de l'Église de Jérusalem. « Et maintenant, Seigneur, jette un regard sur leurs menaces et donne à tes serviteurs de dire en toute liberté ta parole, en étendant ta main pour guérir, et que se produisent signes et prodiges par le nom de ton saint serviteur Jésus » (4,29-30).

Comment le récit fait travailler le lecteur

J'ai suivi pas à pas le texte pour faire voir comment le récit travaille, comment le récit opère une lecture théologique de l'histoire, ou pour être plus exact, *comment le récit fait opérer au lecteur une interprétation théologique de l'histoire*. Je m'explique. La prière plaque sur la situation une déclaration du psaume 2, qui parle d'un complot des nations contre le peuple de Dieu et signifie l'échec de ce complot. Projeté sur le présent, ce rappel inscrit la souffrance des apôtres dans une tradition d'agression du peuple saint. Mais cette fois, les rôles sont inversés : c'est l'assemblée d'Israël, le sanhédrin, qui fait figure d'agresseur ! Un pas de plus est accompli dans la référence à la Passion : ce que disait David du Seigneur et de son oint est appliqué au messie Jésus. Résultat : la souffrance de la communauté était déjà prédite par David ; elle s'est concrétisée dans la Passion de Jésus, et la communauté participe à cette souffrance. Une congruence s'établit de la sorte entre la prophétie de David, la destinée de Jésus et le présent de la

communauté. Mais encore une fois, le récit n'explique pas cette congruence de trois moments de l'histoire du salut ; il la *produit*. Cela est si vrai que lorsque la prière se tourne enfin vers le présent des croyants et qu'ils disent « Et maintenant, Seigneur, jette un regard sur leurs menaces » (4,29), on peut se demander : de qui sont « leurs » menaces ? Le petit pronom « leurs » (αὐτῶν) est ambigu : désigne-t-il les menaces des ennemis de David ? ou celles des adversaires du Christ ? ou celles des adversaires des croyants de Jérusalem ? La référence est vraiment flottante. Elle peut s'appliquer à chacun d'eux ; et si elle paraît plutôt désigner les autorités du sanhédrin qui harcèlent les apôtres, elle demeure en fait ouverte et englobante.

À quoi travaille ici le texte ? Il travaille, à mon sens, à construire une compétence chez le lecteur : la compétence de lire théologiquement l'histoire. Car ce n'est qu'en suivant le récit, en consommant le récit pour ainsi dire, que le lecteur reçoit cette matrice de sens qui l'ouvre à une compréhension théologique de l'histoire. La matrice de sens est composée d'une réception prophétique du psaume et du scénario de la Passion. Ces deux références fondent une lecture de l'histoire comme histoire de salut. Ce que le lecteur est appelé à comprendre, c'est que le récit ne relate pas simplement les tracasseries d'une poignée de disciples, mais que dans ces tracasseries se perpétue une longue hostilité contre Dieu et ses envoyés. Les rôles sont distribués : on sait dès lors de quel côté est Dieu et qui sont les ennemis. Le point de vue du narrateur a puissamment cadré le récit. Il a intégré l'histoire racontée (les épreuves de la communauté) dans l'agir de Dieu et l'a rendue effective comme histoire sainte.

Ce que j'ai montré sur cet échantillon narratif se reproduit fréquemment au long du récit des Actes. Le dialogue avec les disciples d'Emmaüs (Lc 24,25-27) use du même procédé. Par ailleurs, les guérisons des apôtres et l'hostilité qu'ils soulèvent sont rapportées en des termes très proches de ceux utilisés à propos de Jésus ; Étienne le proto-martyr meurt et le récit de sa mort emprunte plus d'un trait à la Passion^[68]. Ce processus de mise en parallèle, qu'on appelle la *synchrisis*, n'explique pas les rapprochements : il les suggère, et le lecteur attentif les exploite au passage^[69]. Le lecteur comprend par là que la destinée des disciples est à l'image de celle de leur maître, à l'image de celui qui a dit dans l'évangile : « Le disciple n'est pas au-dessus de son maître » (Lc 6,40). Ce qui est formulé ici discursivement, le récit le narrativise en sollicitant la mémoire du lecteur des Actes par ces rapprochements avec le destin de Jésus. Il lui apprend, en d'autres termes, à lire l'histoire des disciples à l'aide de la matrice signifiante qu'est l'histoire de Jésus.

Quelle unité ?

Si j'ai pu parler du lecteur du 4^e évangile comme d'un lecteur initié, celui que construit le récit de Luc est plutôt un lecteur *enraciné*. Enraciné dans une histoire qu'il apprend à lire, qu'il apprend à comprendre, et dont le récit lui fait découvrir l'unité. Mais c'est ici qu'il faut actionner un signal d'alerte, et écouter le *caveat* de Stephen Moore et des postmodernistes^[70]. Quelle mise en garde ? Un des résultats majeurs de l'analyse narrative a été de mettre au jour l'unité narrative des récits. Contre la pulvérisation des textes par la critique des sources, la narratologie postule la cohérence d'une stratégie d'auteur et se met à sa recherche. Le résultat est particulièrement fécond en ce qui concerne Luc-Actes. Mais un narrateur est-il toujours cohérent ? Sa cohérence ne peut-elle englober des notions ou des épisodes disparates ? Quelle logique impose-t-on à des narrateurs vieux de deux ou trois millénaires ? J'ai l'impression qu'à des auteurs sémites ou hellénistiques est imposée parfois une logique cartésienne fâcheusement anachronique. Un postulat de cohérence n'est pas encore une garantie d'uniformité de la pensée, et on n'exigera pas d'un narrateur la conceptualisation systématique que l'on attend d'un énoncé argumentatif. Il relève de la liberté du narrateur de ne pas tout dire, de ne pas tout articuler, de ne pas tout penser jusqu'au bout. Bref, j'estime qu'il nous faut être nettement plus attentifs aux tensions internes à toute logique narrative, à ses ruptures, à ses silences. À l'exégète tenté de plier le récit à son besoin de systématisation, David Rhoads répond que le plus haut degré de cohérence que peut atteindre l'analyse narrative est celle qui correspond à « une expérience satisfaisante de lecture »^[71]. Louable prudence, qui maintient la subjectivité de la quête exégétique dans la reconstruction de l'auteur implicite et de sa stratégie.

Matthieu : un lecteur édifié

Reste, pour achever le parcours, l'évangile de Matthieu. Cet évangile a été le moins travaillé jusqu'ici dans une perspective narratologique^[72] ; ce relatif délaissement tient à l'abondance de ses discours (j'y reviendrai), mais surtout à la stylisation extrême que le narrateur impose à la matière narrative. La comparaison des récits matthéens de miracle avec ceux de Marc ou de Luc montre que leurs aspects proprement narratifs se réduisent ici à l'état d'épuration.

Janice Capel Anderson a été sensible, dans sa monographie *Matthew's Narrative Web* ^[73], au réseau narratif que tisse le narrateur par ce procédé de redondance qui lui est si typique. Tout lecteur du premier évangile connaît les redondances verbales : formules d'introduction aux citations d'accomplissement (« Ceci arriva afin que soit accompli ce qu'avait dit le Seigneur par le prophète... »^[74]), formules d'introduction aux paraboles (« Le Royaume des cieux est semblable à... »^[75]), formules menaçantes de la condamnation eschatologique (« Là seront le pleur et le grincement de dents »^[76]). Il faut parler aussi d'un effet de redondance thématique généré par la composition de l'évangile en séquences : le narrateur a regroupé en effet en « paquets » les enseignements de Jésus sur la Loi (Mt 5–7), ses guérisons (Mt 8–9), ses instructions communautaires (Mt 10 ; Mt 18 ; Mt 24–25), ses paraboles (Mt 13). Nous avons à faire chez Matthieu à un effort insistant du narrateur qui tend, par ce phénomène de répétition, à saturer l'information.

On assiste à une pédagogie de rassasiement cognitif, de complétude, de confirmation du dit par le dire, qui conduit le lecteur de Matthieu à un rapport à la connaissance que met précisément en cause l'évangile de Marc. Le lecteur du premier évangile est comblé là où celui du second évangile est frustré. On ne s'étonnera pas de ne déceler ici aucun écho au scénario marcieu de déconstruction du statut d'initié appliqué à la figure des disciples^[77] ; les disciples de Matthieu sont au contraire associés positivement à l'intimité du maître et bénéficiaires constants de son enseignement^[78]. Ce n'est pas à dire que le lecteur, à l'image des disciples dans l'histoire racontée, ne soit pas modifié ou déplacé dans son savoir ; mais le rapport à ce savoir, au lieu d'être problématisé comme chez Marc, est donné positivement^[79]. C'est en pensant à cet effort de rassasiement par la redondance que je parle du lecteur de Matthieu comme d'un lecteur *édifié*.

L'alternance du récit et du discours

La narration matthéenne, on l'a dit, est constamment coupée par du discours. Matthieu n'est certes pas seul à procéder ainsi ; mais il le fait tellement systématiquement qu'en forçant un peu la formule, on peut parler de son évangile comme d'un *récit mis en discours* alors que pour Luc-Actes, on parlera plutôt de discours mis en récit. L'art de Luc consiste en effet à combiner discours et récit en un tricot très serré, alors que Matthieu procède par larges regroupements thématiques. C'est à ce phénomène de séquentialisation que je veux m'arrêter : il aboutit à une architecture propre au premier évangile, qui est l'alternance récit/discours^[80].

Matthieu est seul à en avoir fait un principe de structuration de la narration. On compte cinq grands discours scandant la narration, le premier étant le Sermon sur la montagne (Mt 5–7), le dernier regroupant les imprécations contre les scribes et pharisiens (Mt 23) et le discours eschatologique (Mt 24–25). Il s'agit là de cinq arrêts de la narration, ou plutôt de cinq ralentissements forts du tempo narratif ; la parole rapportée abaisse en effet spectaculairement l'allure de la narration. Le récit prend la vitesse du discours^[81]. En même temps, le sujet parlant reçoit un double auditoire : par-dessus la fiction de l'auditoire de l'histoire racontée (Jésus parle à ses disciples ou aux foules), le sujet parlant s'adresse au narrataire. Autrement dit : le discours, surtout s'il est long, déserte en quelque sorte le niveau de l'histoire racontée pour investir un registre cognitif où le narrateur s'adresse plus directement au lecteur.

Quel effet détecter à ces larges plages discursives ? Le discours est connu pour être un lieu d'intelligibilité du récit : le lecteur y reçoit des clefs pour faciliter le suivi de la narration. Réciproquement, le récit devrait confirmer et valider la parole rapportée. Il y a action du récit sur le discours et du discours sur le récit, et, comme je l'ai dit plus haut, cette interaction est un champ que l'analyse narrative doit encore explorer ; son intérêt pour la composante proprement narrative l'a conduite jusqu'ici à négliger les morceaux

discursifs enrobés dans le récit. La remarque vaut aussi bien pour Matthieu que pour Jean et pour les Actes des apôtres. Mais pour ce qui concerne le premier évangile, le désenclavement des cinq grands discours et l'observation de l'interaction discours/récit devraient renouveler la lecture.

En voici un avant-goût : le fameux énoncé de Mt 5,17 « N'allez pas croire que je sois venu abroger la Loi ou les prophètes ; je ne suis pas venu abroger, mais accomplir ». Du point de vue de la rhétorique du discours, cet énoncé est considéré, et avec raison, comme la thèse du Sermon sur la montagne et concrétisé par la relecture de la Torah auquel s'y livre Jésus (5,21–7,12)^[82]. Question : la portée de la « thèse » est-elle vraiment restreinte à ce discours ? On observe qu'en amont, au chapitre 4, le récit des tentations au désert met en jeu le rapport de Jésus à l'Écriture : Jésus repousse en effet les propositions de Satan en s'appuyant sur trois citations du Deutéronome (4,4.7.10). La déclaration de 5,17 fournit donc une confirmation discursive à ce que Jésus a préalablement vécu et expérimenté ; son faire a précédé son dire, la fidélité vécue a précédé la doctrine. Mais d'autre part, le Sermon sur la montagne ne déploie que le versant « Loi » ; que devient l'accomplissement de la Loi et des prophètes ? La séquence qui suit immédiatement, aux chapitres 8 et 9, présente une série de récits de miracles dont les trois premiers sont conclus par la formule déjà citée « pour que soit accompli ce qui avait été dit par le prophète » (8,17) ; la citation qui vient est Ésaïe (53,4). Voici donc la dimension prophétique. La portée de la thèse de Mt 5,17 ne doit donc pas être restreinte au discours qu'elle introduit ; elle s'avère d'une ampleur nettement plus large, irradiant le récit en amont et en aval et le surplombant de sa formulation incisive.

On attend qu'un commentaire de Matthieu exploite ces fils tissés par la navette de l'évangéliste entre le dire et le faire de Jésus. N'est-ce pas de cet évangile que le lecteur apprend le plus massivement la nécessaire confirmation de la parole par l'obéissance (7,21) ?

Conclusion : le récit, parole performative

J'ai tenté d'illustrer, sur un point particulier, les perspectives ouvertes par ce glissement herméneutique en direction du lecteur auquel participe la narratologie. Il ne suffit pas de dire (ce qui n'est pas faux) qu'à l'instar de tout texte, la Bible est une « parole adressée »^[83]. S'il est vrai que « comprendre, c'est *se comprendre devant le texte* »^[84], j'ai montré qu'à la pluralité des récits évangéliques correspond une pluralité d'offres de compréhension de soi. Chaque évangile présente au lecteur une offre qui n'est pas seulement de consommer le stock de connaissances qu'il propose, mais de former le lecteur, de le façonner, de le construire. Ce travail du texte, qui se déroule au sein même de l'acte de lecture, contribue à créer ce que Paul Ricœur appelle l'identité narrative^[85]. Commentaire de ce processus : « Non point imposer au texte sa propre capacité finie de comprendre, mais s'exposer au texte et recevoir de lui un soi plus vaste, qui serait la proposition d'existence répondant de la manière la plus appropriée à la proposition de monde [que déploie le récit] »^[86].

Mais ce processus se déroule-t-il toujours de la manière que j'ai décrite ? L'histoire de la réception des évangiles confirme-t-elle la thèse que l'évangile de Marc dé-route ses lecteurs, que celui de Jean les initie, que Luc-Actes apprend aux chrétiens leurs racines historiques et que Matthieu comble le besoin de connaissance de ses lecteurs ? Si l'on s'en tient au concept de « lecteur coopérant » d'Umberto Eco (lecteur « idéal » ou « espéré » chez d'autres auteurs), on dira que le lecteur peut refuser la coopération que lui propose le texte, et donc, d'une certaine façon, résister à la programmation mise en place par l'auteur implicite. D'autres théoriciens de la lecture, comme Wolfgang Iser, envisagent cependant un lecteur plus critique, dont le rôle ne se borne pas à obtempérer à la stratégie de communication de l'auteur, mais qui se situe dans une tension critique et interactive avec celle-ci^[87]. Une analyse de la réception des évangiles dans l'histoire confirmerait pragmatiquement cette dernière position.

Quoi qu'il en soit, à quel moment peut-on parler d'une lecture « réussie » ? J'y vois deux conditions.

La première : que le texte ne soit pas reçu seulement comme une parole à interpréter, mais comme le porteur d'une parole *interprétante*. À ce titre, le rapport sujet/objet dans l'acte de lecture n'est plus à comprendre unilatéralement en affectant au lecteur le poste du sujet, puisqu'il devient lui-même l'objet d'une action du texte sur lui. Il nous faut être plus attentif à cette dimension performative du récit, qui ne

dit pas seulement, mais *fait* [88].

Seconde condition, importante en exégèse biblique : que la lecture ne se mette plus seulement en quête de la vérité historique du texte, mais de sa vérité *narrative* [89]. J'entends par là qu'au lieu de se focaliser exclusivement sur la dimension référentielle du texte (de quoi parle-t-il ?), les exégètes sont invités à dégager le projet que le texte détient pour le lecteur (que fait-il advenir ?). Cette fonction performative du récit avait été signalée par Johann Baptist Metz en deux petits articles cinglants[90]. Anne-Marie Pelletier s'inscrit dans cette ligne : « le gain d'une lecture de la Bible est proportionnel à ce que le lecteur consent à exposer de lui-même, aux risques qu'il accepte de courir en se rendant vulnérable, au moins un peu, aux mots qu'il va croiser. Principe simple, en fait, qui ne concerne pas seulement la lecture de la Bible, mais qui se vérifie avec elle plus sûrement que nulle part. »[91]

Qui disait que lire était un exercice dangereux ? Lire se fait en tout cas aux risques et périls d'un lecteur exposé à devenir ce que le texte ambitionne de faire de lui. L'analyse narrative permet de savoir un peu mieux pourquoi et comment.

[1] Umberto ECO, Les limites de l'interprétation, Paris, Grasset, 1992, p. 23-28 (original italien : 1990).

[2] Ibidem, p. 22.

[3] « Paradigmawechsel in der Literaturwissenschaft », Linguistische Berichte 3, 1966, p. 44-66 ; Hans Robert JAUSS, Pour une esthétique de la réception (Bibliothèque des idées), Paris, Gallimard, 1978.

[4] Hans Georg GADAMER, Essai d'autocritique, 1985 (je tiens cette citation de Francis WYBRANDS, Universalia, 1997, Paris, 1997, p. 424).

[5] Ces exposés ont été édités par Roland BARTHES, François BOVON, et alii, sous le titre : Analyse structurale et exégèse biblique. Essais d'interprétation, Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1971.

[6] « Tout recours aux faits extra-linguistiques doit être exclu, parce que préjudiciable à l'homogénéité de la description » (Algirdas J. GREIMAS et Joseph COURTÈS, Sémiotique. Dictionnaire raisonné de la théorie du langage, Paris, Hachette, 1979, art. « immanence », p. 181-182, citation p. 181).

[7] « Au-delà du niveau narratif commence le monde, c'est-à-dire d'autres systèmes (sociaux, économiques, idéologiques), dont les termes ne sont plus seulement les récits, mais des éléments d'une autre substance (faits historiques, déterminations, comportements, etc.) ». Roland BARTHES, « Introduction à l'analyse structurale des récits », Communications 8, 1966, p. 22 (je souligne).

[8] Sémantique du langage biblique (Bibliothèque des Sciences religieuses), Paris, Aubier-Montaigne/Cerf, etc., 1971. James Barr participe à cette protestation contre une sémantique généalogique qui privilégie l'histoire du concept et fait abstraction du contexte littéraire dans lequel il se trouve énoncé ; il en trouve l'exemple classique dans la recherche philologique du Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament édité dès 1933 par Gerhard Kittel.

[9] Jean DELORME, art. « Sémiotique », DBS, Paris, 1996, col. 307.

[10] Paul RICCEUR, « Éloge de la lecture et de l'écriture », ETR 64, 1989, p. 395-405, citations p. 403 et 402.

[11] Ce point de vue a été théorisé par Daniel PATTE, Ethics of Biblical Interpretation. A Reevaluation, Louisville, Westminster/John Knox, 1995.

[12] C'est encore à Paul Ricœur que j'emprunte cette conviction épistémologique, énoncée dans une belle formule : « [...] la signification d'un texte est l'œuvre commune de l'œuvre qui résiste à notre arbitraire et de la lecture qui crible le sens en fonction de l'horizon fini de nos attentes. » (« Éloge de la lecture et de l'écriture » [note 10], p. 404).

[13] Louis MARIN, *Sémiotique de la Passion. Topiques et figures* (Bibliothèque des Sciences religieuses), Paris, Aubier Montaigne/Cerf, etc., 1971. GROUPE D'ENTREVERNES, *Signes et paraboles. Sémiotique et texte évangélique*, Paris, Seuil, 1977 (cet ouvrage collectif a pour auteurs J. Calloud, G. Combet, C. Combet-Galland, J. Delorme, J. Geninasca, F. Genuyt, J.-Cl. Giroud, A.J. Greimas, A. Perrin).

[14] L'article « Sémiotique » du Supplément au Dictionnaire de la Bible, rédigé par Jean DELORME, expose magnifiquement le programme sémiotique, sa justification théorique et son outillage conceptuel (DBS 12, Paris, 1996, col. 281-333).

[15] Cette mise à l'écart théorique de l'énonciation découle de la coupure saussurienne entre langue et parole, la sémiotique greimasienne se focalisant sur le pôle de la langue au détriment de l'acte de parole dans lequel elle s'inscrit. « C'est pourquoi, entre autres, le courant de la sémiotique française qui procède des travaux d'A.J. Greimas, propose de privilégier la signification sur la communication » (Jean DELORME, « Qu'est-ce qui fait courir les exégètes ? », *Lumière et vie* 150, 1980, p. 77-89, citation p. 87).

[16] Je renvoie aux réflexions prospectives d'Anne PENICAUD : « Vers une lecture figurative de la Bible : les mutations de la sémiotique biblique », *RSR* 89, 2001, p. 377-401, surtout p. 396-401.

[17] Les propos de François Martin sont révélateurs du refus sémiotique de prendre en compte, face à l'énoncé, l'instance de production du sens : le sujet énonciateur « est sujet de la parole, soumis donc à celle-ci, fondé par elle et non pas producteur du langage qui lui servirait à s'exprimer ou habiller sa pensée [...] le sujet est un élément intégré à la théorie du signifiant. » (propos de conférence cités par Anne PENICAUD : « Vers une lecture figurative de la Bible : les mutations de la sémiotique biblique », p. 398 note 47).

[18] Pour une présentation de l'analyse narrative et son épistémologie de la lecture, je renvoie à : Daniel MARGUERAT et Yvan BOURQUIN, *Pour lire les récits bibliques. Initiation à l'analyse narrative*, Paris/Genève/Montréal, Cerf/Labor et Fides/Novalis, 2002. Plus synthétiquement : Daniel MARGUERAT, éd., *Quand la Bible se raconte (Lire la Bible 134)*, Paris, Cerf, 2003, p. 9-37.

[19] Seymour CHATMAN, *Story and Discourse. Narrative Structure in Fiction and Film*, Ithaca, Cornell University Press, 1978.

[20] Le concept d'auteur avec lequel travaille la narratologie est une catégorie non plus historique (l'auteur réel auquel remonte la paternité du texte), mais littéraire (le sujet de la stratégie d'écriture). Parler d'une « intention » de l'œuvre postule que le texte est rédigé en vue d'être déchiffré d'une certaine façon, et que cette programmation de la lecture se repère à des indices de compréhension inscrits à même le texte. Sur cette *intentio operis*, voir Umberto ECO, *Les limites de l'interprétation* (note 1), p. 29-32.

[21] Voir René RIVARA, *La langue du récit. Introduction à la narratologie énonciative*, Paris/Montréal, L'Harmattan, 2001, p. 172-174 ; Daniel MARGUERAT et Yvan BOURQUIN, *Pour lire les récits bibliques* (note 18), p. 19-21.

[22] *The Art of Biblical Narrative*, New York, Basic Books, 1981 ; trad. fr. *L'art du récit biblique*, (Le Livre et le Rouleau 4), Bruxelles, Lessius, 1999.

[23] Algirdas J. GREIMAS, *Sémantique structurale*, Paris, Larousse, 1966. Gérard GENETTE, *Figures III*, Paris, Seuil, 1972 ; *Nouveau discours du récit*, Paris, Seuil, 1983. Paul RICŒUR, *Temps et récit*, 3 vols,

Paris, Seuil, 1983-1985 ; Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II, Paris, Seuil, 1986. Wolfgang Iser, *The Implied Reader*, Baltimore, Hopkins, 1974 ; *L'acte de lecture : théorie de l'effet esthétique*, Bruxelles, Mardaga, 1985.

[24] Wayne BOOTH, *The Rhetoric of Fiction*, Chicago, University of Chicago Press, 1983 ; *A Rhetoric of Irony*, Chicago, University of Chicago Press, 1975. Boris USPENSKY, *A Poetics of Composition*, Berkeley, University of California Press, 1973.

[25] « L'acte de la lecture n'est pas ingénu. Il se doit de respecter les conventions que le texte lui-même fournit au lecteur. Si le texte provient d'une autre époque, il est donc nécessaire de repérer les conventions qui appartiennent à cette époque pour interpréter correctement le texte. » (Jean-Louis SKA, « La narrativité et l'exégèse biblique », *La Foi et le Temps* 23, 1993, p. 197-210, citation p. 201-202).

[26] Je renvoie pour plus de précision au débat que conduit dans ce volume R. Alan Culpepper avec ce courant de lecture : p. XX-XX.

[27] L'écart entre la situation historique des destinataires et l'image que le texte construit d'eux est particulièrement travaillé aujourd'hui dans l'exégèse de l'Apocalypse, dans la mesure où les historiens gréco-romains ne confirment pas l'existence sous le règne de Domitien d'une persécution organisée des chrétiens ; or, le narrateur de l'Apocalypse fait état de persécution à leur endroit (2,3.10.13 ; 3,4 ; 6,9-10 ; etc.). L'aporie historique qui s'ensuit peut être levée par l'identification de la représentation symbolique du monde que déploie le récit, structuré par un dualisme persécuteur/persécutés. Elisabeth SCHÜSSLER FIORENZA a bien perçu le problème : *Revelation. Vision of a Just World (Proclamation Commentaries)*, Minneapolis, Fortress Press, 1991, p. 20-37.

[28] Une démarche initiale de toute analyse narrative, et qui assure sa fécondité au questionnement subséquent, consiste à reposer la question de la clôture du texte (le plus souvent dictée, classiquement, par des critères de forme littéraire) ; on affectera alors à l'analyse de larges surfaces textuelles et on parlera de séquences narratives, de séquentialisation du texte ou de parcours narratif. Au sein de ce volume, plusieurs contributions en offrent l'exemple : voir p. XX-XX.

[29] Affirmer que la narratologie récuse la pure synchronie n'est pas à dire qu'elle entre en matière sur la reconstitution diachronique du texte qu'opère la critique des sources ; sur ce point, à l'instar de la sémiotique, l'analyse narrative retient le texte dans sa version « canonique », c'est-à-dire sous la forme définitive qu'en a fixé l'auteur (sous réserve des questions tranchées par la critique textuelle).

[30] Susan R. SULEIMAN, « Introduction : Varieties of Audience-Oriented Criticism », dans : Susan R. SULEIMAN et Inge CROSSAN, édés, *The Reader in the Text. Essays in Audience and Interpretation*, Princeton, Princeton University Press, 1980, p. 11.

[31] C'est le cas lorsqu'un évangéliste traduit en grec des locutions hébraïques (Mc 15,34), livre un commentaire qui explicite une coutume (Jn 2,6) ou fournit une information géographique (Lc 24,13).

[32] Peter J. RABINOWITZ, *Before Reading. Narrative Conventions and the Politics of Interpretation*, Ithaca/London, Cornell University Press, 1987. Je dois cette référence à Yvan Bourquin.

[33] Jn 8,31 ; cf. aussi 11,45 et 12,11.

[34] ἐγένετο ; ἐν ταῖς ἡμέραις Ἡρώδου ; ὀνόματι Ζαχαρίας ; ἐξ ἑφημερίας Ἀβιά ; ἐκ τῶν θυγατέρων Ἀαρὼν.

[35] Loveday C. ALEXANDER, « L'intertextualité et la question des lecteurs. Réflexions sur l'usage de la Bible dans les Actes des apôtres », dans : Daniel MARGUERAT et Adrian CURTIS, édés, *Intertextualités. La Bible en échos (Le Monde de la Bible 40)*, Genève, Labor et Fides, 2000, p. 201-236.

[36] Cette hypothèse est intéressante dans la mesure où la culture, à l'école gréco-romaine, se transmet ainsi : on apprenait par cœur Homère, Euripide, Platon et Hérodote, les grands classiques, pour s'imbiber de leur style et acquérir par eux une identité culturelle. Pour Luc, la référence « classique » à assimiler, ce serait la version grecque de l'Ancien Testament.

[37] Hans Georg GADAMER, *Vérité et méthode : les grandes lignes d'une herméneutique philosophique* (L'ordre philosophique), Paris, Seuil, 1976.

[38] Umberto ECO, *Lector in fabula ou la coopération interprétative dans les textes narratifs*, Paris, Grasset, 1985, p. 67.

[39] Paul RICŒUR, *Temps et récit II*, Paris, Seuil, 1984, p. 234.

[40] Paul RICŒUR, *Temps et récit III*, Paris, Seuil, 1985, p. 231 et 230.

[41] *Ibidem*, p. 247.

[42] J'ai esquissé précédemment cette question dans deux articles : « La construction du lecteur par le texte (Marc et Matthieu) », dans : Camille FOCANT, éd., *The Synoptic Gospels. Source Criticism and the New Literary Criticism* (BETHL 110), Leuven, University Press/Peeters, 1993, p. 239-262 et « L'évangile de Jean et son lecteur », dans : CADIR, *Le temps de la lecture. Exégèse biblique et sémiotique* (Lectio divina 155), Paris, Cerf, 1993, p. 305-324.

[43] On pourrait m'objecter qu'un texte ne construit pas nécessairement un lecteur, mais une infinité de lecteurs autant qu'il génère une infinité de lectures. Je considère néanmoins que dans la mesure où un récit est une entité finie, qui témoigne d'une stratégie narrative spécifique, il est possible de qualifier son orientation fondamentale et de l'affilier à une typologie, sous réserve de visées secondaires à préciser encore.

[44] *Mark as Story. An Introduction to the Narrative of a Gospel*, Philadelphia, Fortress Press, 1982.

[45] Daniel MARGUERAT, « La construction du lecteur par le texte (Marc et Matthieu) » (note 42), p. 245-250.

[46] Judicieux commentaire d'Élian CUVILLIER : « Pierre, depuis le début de son cheminement avec Jésus, tente pour la première fois de trouver un sens à tout ce qu'il vient de vivre. Cette cohérence qu'il cherche à donner à sa foi, il la résume sous le titre de "Christ", englobant, en Israël, toute l'espérance et toute l'attente du peuple. Toutefois cette cohérence ne peut intégrer la croix, la mort du Messie. C'est pourquoi Jésus ne propose à son disciple qu'une "co-errance" à sa suite... » (L'évangile de Marc [Bible en face], Paris/Genève, Bayard/Labor et Fides, 2002, p. 170).

[47] Yvan BOURQUIN a consacré à ce texte un petit livre : *La confession du centurion. Le Fils de Dieu en croix selon l'évangile de Marc*, éd. du Moulin, Poliez-le-Grand, 1996.

[48] « L'épilogue de l'évangile est un prologue au travail du lecteur. Là où le travail du narrateur s'achève, celui du lecteur commence en quelque sorte. » (Camille FOCANT, « Un silence qui fait parler [Mc 16,8] », dans : Adelbert DENAUX, éd., *New Testament Textual Criticism and Exegesis. Festschrift J. Delobel* [BETHL 161], Leuven, University Press/Peeters, 2002, p. 79-86, citation p. 94).

[49] Cf. Jean DELORME, « Évangile et récit. La narration évangélique en Marc », *NTS* 43, 1997, p. 367-384.

[50] *Le Dieu du jeune homme nu. Lectures de l'évangile de Marc. Relecture d'un parcours sémiotique* (thèse de doctorat non publiée), Neuchâtel, 1998, p. 299.

- [51] Le thème de la déconstruction du statut d'initié dans la figure marcionienne des disciples a été remarquablement travaillé par Werner H. KELBER dans son article : « Récit et révélation : voiler, dévoiler et revoiler », RHPR 69, 1989, p. 389-410.
- [52] Christophe SENFT, dans son commentaire inachevé sur l'évangile de Marc, est attentif à la crise de la connaissance dont la figure du disciple est ici le théâtre : L'Évangile de Marc (Essais bibliques 19), Genève, Labor et Fides, 1991, p. 23-30.
- [53] Anatomy of the Fourth Gospel. A Study in Literary Design, Philadelphia, Fortress Press, 1983. Je renvoie à la contribution de cet auteur au sein du présent volume, p. XX-XX.
- [54] Il est juste de dire que le commentaire de Jürgen BECKER, situé dans la meilleure veine historico-critique, préfigurait déjà ce retour à la narrativité johannique : Das Evangelium des Johannes (ÖTKNT 4), Gütersloh/Würzburg, Mohn/Echter, 2 vols, 1979 et 1981.
- [55] Paul D. DUKE, Irony in the Fourth Gospel, Atlanta, John Knox, 1985 ; George W. MACRAE, « Theology and Irony in the Fourth Gospel », dans : Mark W. STIBBE, The Gospel of John as Literature. An Anthology of Twentieth-Century Perspectives (New Testament Tools and Studies 17), Leiden, Brill, 1993, p. 103-113 ; Gail R. O'DAY, Revelation in the Fourth Gospel : Narrative Mode and Theological Claim, Philadelphia, Fortress Press, 1986 ; Mark W. STIBBE, John as Storyteller. Narrative Criticism and the Fourth Gospel (SNTS.MS 73), Cambridge, Cambridge University Press, 1992.
- [56] Le dossier est présenté par Josef BLINZLER, Le procès de Jésus, Paris, Mame, 1962, p. 391-401 (aspect historique) et Xavier LEON-DUFOUR, Lecture de l'Évangile selon Jean, IV, Paris, Seuil, 1996, p. 109-110 (aspect philologique). Après Harnack et Loisy, la première lecture est vigoureusement défendue par Ignace DE LA POTTERIE, « Jésus roi et juge d'après Jean 19,13 », Bib 41, 1960, p. 217-247. La seconde (plus obvie) est préférée par Carola DIEBOLD-SCHUEERMANN, « Jesus vor Pilatus : Eine Gerichtsszene. Bemerkungen zur joh Darstellungsweise », BN 84, 1996, p. 64-74.
- [57] Cf. William John LYONS, « The Words of Gamaliel (Acts 5,38-39) and the Irony of Indeterminacy », JSNT 68, 1997, p. 23-49, surtout p. 29-30.
- [58] Une exception en Jn 4, où le malentendu de la Samaritaine (4,11-12) se réduplique sur la figure des disciples (4,31-33), est notée par Élian CUVILLIER, « La figure des disciples en Jean 4 », NTS 42, 1996, p. 245-259, surtout p. 253-255.
- [59] « L'évangile de Jean : une stratégie du croire », dans : Jean ZUMSTEIN, Miettes exégétiques (Le Monde de la Bible 25), Genève, Labor et Fides, 1991, p. 237-252.
- [60] Voir à ce sujet l'ouvrage édité par David RHOADS et Kari SYREENI, Characterization in the Gospel. Reconceiving Narrative Criticism (JSNT.SS 184), Sheffield, Sheffield Academic Press, 1999.
- [61] Le travail du narrateur johannique sur les personnages se poursuit dans le récit du miracle de Cana (2,1-12), mais il se porte sur le personnage de Jésus : ce récit pointe moins sur la transformation de l'eau en vin que sur la transformation du rôle de Jésus, qui (par sa mère) passe du rôle de fils à celui d'époux de la noce (voir 2,10 et l'erreur du majordome qui attribue le choix du meilleur vin au marié).
- [62] La refiguration caractérise la troisième phase de l'acte de lecture selon Paul Ricœur, mimésis III, qui est le stade interprétatif par excellence : « Ce qui est en effet à interpréter dans un texte, c'est une proposition de monde, d'un monde tel que je puisse l'habiter pour y projeter un de mes possibles les plus propres. » (Paul RICŒUR, « La fonction herméneutique de la distanciation », dans : ID., Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II, Paris, Seuil, 1986, p. 101-117, citation p. 115).
- [63] PLUTARQUE, au seuil de ses Vies parallèles affirme : « Nous n'écrivons pas des récits historiques,

mais des vies » (Vies parallèles, Alexandre I,2). Son affirmation est d'autant plus vraie des récits évangéliques.

[64] Sur ce thème, on lira la contribution de Pierre BÜHLER dans ce volume, p. XX-XX.

[65] Dans une étude consacrée au personnage de Judas, Claire CLIVAZ le dit fort bien : le lecteur moderne « doit renoncer à son désir d'indications psychologiques sur les personnages et se faire aux particularités de la littérature antique grecque : l'accent y est mis sur l'action plus que sur l'être humain qui agit. C'est ainsi que l'étude de la personnification néotestamentaire est à envisager sur l'arrière-plan d'un continuum de degrés de personnification. Elle se doit aussi d'honorer un lien fort à l'agir... » (« Douze noms pour une main : nouveaux regards sur Judas à partir de Lc 22,21-2 », NTS 48, 2002, p. 400-416, citation p. 404).

[66] Le parcours narratif de Jn 4 est retracé par Michel GOURGUES, Jean. De l'exégèse à la prédication, I (Lire la Bible 97), Paris, Cerf, 1993, p. 15-55.

[67] Robert C. TANNEHILL, *The Narrative Unity of Luke-Acts. A Literary Interpretation*, Philadelphia, Fortress Press, 2 vols, 1986, 1990. Jean-Noël ALETTI, *L'art de raconter Jésus Christ (Parole de Dieu)*, Paris, Seuil, 1989.

[68] Dossier chez Jean-Noël ALETTI, *Quand Luc raconte. Le récit comme théologie (Lire la Bible 115)*, Paris, Cerf, 1998, p. 69-112.

[69] Sur ce procédé de rhétorique narrative, voir Daniel MARGUERAT, *La première histoire du christianisme (Les Actes des apôtres) (Lectio Divina 180)*, Paris, Cerf, 20032, p. XXX (1^e éd : 82-86).

[70] Stephen MOORE, *Poststructuralism and the New Testament : Derrida and Foucault at the Foot of the Cross*, Minneapolis, Fortress, 1994. Voir auparavant du même auteur : « Are the Gospels Unified Narratives ? », SBLSP 1987, Atlanta, Scholars Press, 1987, p. 443-458.

[71] Il serait bon de tenir compte à l'avenir de cette définition de la quête d'unité du récit par l'analyse narrative que propose David RHOADS : « Perhaps the goal of narrative criticism is not so much to discern the unity of a text as it is to assess its impact – to see in what ways a narrative coheres adequately to give a satisfying reading experience » (« Narrative Criticism : Practices and Prospects », dans : David RHOADS et Kari SYREENI, édés, *Characterization in the Gospel* [note 60], p. 264-285, citation p. 270).

[72] Richard A. EDWARDS avec son livre *Matthew's Story of Jesus* (Philadelphia, Fortress Press, 1985) et Jack Dean KINGSBURY avec son livre *Matthew as Story* (Philadelphia, Fortress Press, 1986) ont fait œuvre de pionniers ; mais leur usage de l'outillage narratif était encore balbutiant et mal contrôlé.

[73] *Matthew's Narrative Web. Over, and Over, and Over Again (JSNT.SS 91)*, Sheffield, JSOT Press, 1994.

[74] Mt 1,22 ; 2,15.17.23 ; 4,14 ; etc.

[75] Mt 13,24 ; 18,23 ; 22,2 ; 25,1.

[76] Mt 8,12 ; 13,42.50 ; 22,13 ; 24,51 ; 25,30.

[77] Voir plus haut, p. XX-XX.

[78] En Mc 4, la raison du discours en paraboles à l'intention des disciples est indiquée (« À vous, le mystère du Royaume de Dieu est donné »), mais aussitôt suivie du reproche : « Vous ne comprenez pas cette parabole, alors comment comprendrez-vous toutes les paraboles ? » (Mc 4,10-13). Le traitement est

radicalement différent en Mt 13 : le même débat oppose l'incompréhension des foules au savoir des disciples (« Parce qu'à vous il a été donné de connaître les mystères du Royaume des cieux, mais à ceux-là il n'a pas été donné ») ; il se poursuit par la béatitude de ceux qui voient et entendent et enchaîne sans reproche par l'explication de la parabole du semeur (Mt 13,10-18).

[79] e renvoie à mon article : « La construction du lecteur par le texte (Marc et Matthieu) » (note 42), surtout aux p. 253-259.

[80] Première approche de ce dispositif matthéen chez David R. BAUER, *The Structure of Matthew's Gospel : A Study in Literary Design* (JSNT.SS 31), Sheffield, Almond Press, 1988, p. 129-134.

[81] Daniel MARGUERAT et Yvan BOURQUIN, *Pour lire les récits bibliques* (note 18), p. 110-114.

[82] Cette thèse classique est défendue par Jean ZUMSTEIN, *La condition du croyant dans l'évangile selon Matthieu* (OBO 16), Fribourg/Göttingen, Éditions Universitaires/Vandenhoeck und Ruprecht, 1977, p. 107-110 et Daniel MARGUERAT, *Le jugement dans l'Évangile de Matthieu* (Le Monde de la Bible 6), Genève, Labor et Fides, 19952, p. 120-124.

[83] Pour reprendre la formule du livre édité par Jean-Louis SOULETIE et Henri-Jérôme GAGEY, *La Bible, parole adressée* (Lectio divina 183), Paris, Cerf, 2001.

[84] La formule est de Paul RICŒUR, *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II* (note 23), p. 116-117.

[85] Esquissé dans les dernières pages de *Temps et récit III*, ce thème a été développé par l'auteur dans sa contribution « L'identité narrative » dans : Pierre BÜHLER et Jean-François HABERMACHER, éd., *La narration. Quand le récit devient communication* (Lieux théologiques 12), Genève, Labor et Fides, 1988, p. 287-300. L'identité narrative se constitue au point de croisement entre le monde du récit et le monde du lecteur par appropriation de l'offre identitaire véhiculée par la fiction narrative.

[86] Paul RICŒUR, *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II* (note 23), p. 117.

[87] L'acte de lecture (note 23), voir en particulier les p. 47-76.

[88] Élisabeth PARMENTIER a traité du récit comme d'un « signe efficace » et d'un « acte "performatif" qui fait et réalise ce qu'il raconte » (« Le récit comme théologie. Statut, sens et portée du récit biblique », *RHPR* 81, 2001, p. 29-44, citations p. 38 et 40). Voir aussi sa contribution dans ce volume, p. XX-XX.

[89] Adolphe GESCHE a consacré de belles pages à distinguer, en christologie, l'identité historique de Jésus de son identité narrative et de son identité dogmatique ; il différencie par là l'effort de reconstruction historique du personnage, l'attention au déploiement narratif de la christologie et l'énoncé dogmatique qui formalise (Dieu pour penser, VI. *Le Christ*, Paris, Cerf, 2001, p. 55-127). Camille FOCANT applique cette distinction dans un article : « Vérité historique et vérité narrative. Le récit de la Passion en Marc », dans : Michel HERMANS et Pierre SAUVAGE, éd., *Bible et histoire. Écriture, interprétation et action dans le temps* (Le Livre et le Rouleau 10), Bruxelles, Lessius, 2000, p. 83-104.

[90] Johann Baptist METZ a joué un rôle de pionnier dans son analyse des potentialités de la narrativité biblique. Il parle de la lecture des textes bibliques comme de l'accès à un « souvenir dangereux », compte tenu de l'intention « dangereusement libératrice » de la narration biblique : « Petite apologie du récit », *Concilium* 85, mai 1973, p. 57-69, citation p. 62 ; « Erlösung und Emanzipation », *Stimmen der Zeit* 191, 1973, p. 171-184.

[91] L'auteur poursuit ainsi en parlant de la Bible : « ce texte est dangereux, comme il l'était déjà au VI^e siècle avant notre ère, lorsque le roi Joiaqim ordonnait de brûler les feuillets des prophéties de Jérémie (Jr 36,22-23). Non pour que l'on se mette à le brûler – il est toujours mauvais que les livres soient brûlés ! –

mais pour que, à fréquenter ces pages, il soit possible de continuer à se brûler à une parole incandescente.
» Anne-Marie PELLETIER, « Pour que la Bible reste un livre dangereux », *Études*, 397/4, octobre 2002, p. 335-345, citation p. 345.