

LA BIBLE ET L'IMAGINATION

SOMMAIRE

La Bible présente un terrain privilégié pour le décodage de cette "productivité normée" qu'est l'imagination. Aussi l'auteur étudie-t-il, comme paradigme-même du processus de métaphorisation et du travail du sens, la parabole comprise dans sa dimension essentielle d'intertextualité. Deux paraboles sont alors particulièrement considérées et situées l'une par rapport à l'autre, au début et à la fin de cet autre texte encore qu'est l'Evangile : la parabole des vigneron et la parabole du semeur. L'analyse finit par s'ouvrir, au-delà d'elle-même, emportée par la flèche de sens de l'expression-énigme " Royaume de Dieu ", sur l'horizon de structuration du texte, passant ainsi du travail de l'imagination dans le texte au travail de l'imagination après la lecture.

I — Présuppositions.

. — J'ai eu jadis la joie de dédier à Roger Mehl un de mes premiers travaux. Je suis heureux de lui offrir aujourd'hui cet essai où je fais le point sur ma présente contribution à la discussion de la méthode structurale appliquée à l'exégèse de ce livre sur lequel nous avons fondé l'un et l'autre le sens de notre existence. Il peut paraître, d'abord, paradoxal, voire déroutant de lier le débat à la question de l'imagination. L'imagination n'est-elle pas, de l'aveu général, une faculté d'invention libre, donc sans règles et sauvage ? En outre, n'est-elle pas condamnée à errer dans les espaces intérieurs de ce qu'il est convenu d'appeler le royaume mental, donc sans portée référentielle et entièrement déliée du réel ? Quant à la Bible, n'est-elle pas un livre clos, dont le sens est à jamais fixé, donc ennemi de toute création de sens radicalement original ? Et ne prétend-elle pas susciter un engagement existentiel, ontologique, donc hostile à toute errance fantasmatique ?

L'intention la plus générale de cet essai est de mettre en question ces présuppositions opposées.

D'un côté, je voudrais plaider pour une conception de l'imagination où seraient soulignés deux traits méconnus par la philosophie populaire. D'abord, l'imagination sera décrite comme invention *réglée*, ou, en d'autres termes, comme productivité *normée*. C'est ainsi que Kant la concevait dans la *Critique du Jugement*, en coordonnant le libre jeu de l'imagination et la forme de l'entendement dans une téléologie sans but extérieur. Ensuite l'imagination sera considérée comme pouvoir de donner forme à l'expérience humaine ou, pour reprendre une expression que j'emploie dans *La Métaphore Vive*, comme pouvoir de *redécrire* la réalité. Je donne le nom de *fiction* à l'imagination considérée sous le double point de vue de l'invention réglée et du pouvoir de redescription.

Me tournant maintenant vers l'autre pôle, la Bible, je voudrais enquêter sur deux traits de la *lecture* qui répondent aux deux traits de l'imagination que je viens de dire. D'une part, je voudrais considérer l'acte de lecture comme une activité dynamique qui ne se borne pas à répéter des significations à tout jamais fixées, mais qui se place dans le prolongement *d'itinéraires de sens*, ouverts sur un travail d'interprétation. Par ce premier trait, l'acte de lecture convient à l'idée de productivité normée, dans la mesure où il se laisse guider par une imagination productrice à l'œuvre dans le texte lui-même. En outre, je voudrais voir dans la lecture d'un texte comme la Bible une opération créatrice sans cesse employée à décontextualiser le sens et à le recontextualiser dans le *Sitz im Leben* d'aujourd'hui. Par ce second trait, l'acte de lecture réalise l'union de la fiction et de la redescription, caractéristique de l'imagination au sens le plus prégnant du terme.

Telle est la première présupposition de cet essai : chercher *dans* la lecture elle-même la clé de la fonction heuristique de l'imagination productrice.

Cette première présupposition écarte à première vue une autre manière d'approcher le sujet, qui consisterait à explorer le travail de l'imagination *après* la lecture, soit comme imaginaire personnel (je pense à l'admirable petit livre de Dorothee Sölle : *Imagination et Obéissance*), soit comme imaginaire collectif (je pense à des recherches sur le rapport entre foi, idéologie et utopie, que je considère comme également importantes). En me plaçant *au cœur* de la lecture, j'espère me situer au point de départ de la trajectoire qui se déploie vers l'imaginaire individuel et social. En ce sens, mon approche n'exclut pas cette autre approche toute différente, mais y conduit.

2. — Dans ce vaste domaine de l'imaginaire à l'œuvre dans le texte biblique, je propose de m'arrêter à une catégorie particulière de textes : les textes *narratifs*. Les raisons de ce choix sont les suivantes.

Me plaçant d'abord du côté de la théorie de la fiction, j'observe que nous disposons aujourd'hui d'une théorie générale des récits, venue de la sémiotique littéraire, qui permet de donner un sens concret à la double idée de création réglée et de modèle heuristique. D'une part, les récits sont un exemple remarquable d'invention *réglée* dans la mesure où leur soumission à des codes narratifs témoigne du caractère codé de l'invention et où leur foisonnement atteste le caractère *ludique* de cette génération réglée. D'autre part, les récits offrent un exemple remarquable de la conjonction entre fiction et redescription ; les récits, en effet, sont tous, en vertu de leur forme, des fictions (« tout récit, écrit Christian Metz dans « Introduction à la phénoménologie du récit », a pour conséquence immédiate d'irréaliser la chose racontée »). Et pourtant, c'est par ces fictions que nous donnons une forme narrative à notre expérience individuelle ou commune. Stephen Crites, dans un essai remarquable¹, a pu parler de la « qualité narrative de l'expérience » et montrer comment le récit fournit une articulation discursive explicite aux formes narratives de l'expérience vive.

Me plaçant ensuite du côté du texte biblique, je ne serai guère contredit si je rappelle que les noyaux narratifs y occupent une place et y tiennent un rôle exceptionnels, de l'élection d'Abraham à l'onction de David en passant par l'Exode, — des récits de la vie et de l'enseignement de Jésus à ceux des Actes des Apôtres en passant par les récits de la Passion. Quel que soit le rapport de ce noyau narratif aux autres textes non narratifs et quel que soit le destin des théologies narratives que certains penseurs tentent aujourd'hui d'élaborer, ces récits seront pour nous l'occasion la plus favorable pour préciser notre présupposition première, à savoir que l'acte de lecture peut être le point de rencontre des itinéraires de sens offerts par le texte en tant que production de fiction (au sens dit plus haut) et des libres parcours de sens effectués par le lecteur soucieux d'« appliquer » le texte à la vie. Ma seconde présupposition est donc que c'est dans la structure du récit que peut être le mieux appréhendée l'intersection du texte et de la vie où s'engendre l'imagination selon la Bible.

3. — Je procéderai à une nouvelle délimitation de, mon sujet par une troisième présupposition, à savoir que les récits-paraboles fournissent la clé d'une énigme que je trouve parfaitement cernée par H. Richard Niebuhr dans *The Meaning of Revelation*, à savoir l'énigme du passage du récit au paradigme, lequel à son tour règle le passage du récit à la vie, c'est-à-dire finalement le caractère heuristique de la fiction narrative. Whitehead, que P. Niebuhr cite avec faveur (p. 69. chapitre III : « Raisons du cœur »), avait écrit dans *Religion in the Making*: « La religion rationnelle dépend de l'intuition directe des occasions particulières et du pouvoir d'élucidation de ses concepts pour tous les cas ». Niebuhr commente : « Le cas particulier que nous invoquons dans l'église chrétienne est appelé Jésus-Christ, dans lequel nous voyons la justice de Dieu, sa puissance et sa sagesse. Mais à partir de cette occasion particulière nous faisons aussi dériver les concepts qui permettent l'élucidation de tous les événements de notre histoire. La

¹ Stephen Crites, « The Narrative Quality of Experience », *Journal of the Am. Acad. of Religion*, XXXIX, n°3, sept. 1971, pp. 291-311.

révélation est cet événement intelligible qui rend intelligibles tous les autres événements» (ibid.).

Mais comment un événement intelligible rend-il intelligible d'autres événements ? C'est ici que s'intercale, entre « l'histoire de notre vie » et cette « occasion particulière », la configuration rationnelle (rational pattern) que l'auteur appelle image : « Par révélation dans notre histoire, nous entendons alors cette occasion particulière qui nous fournit une image grâce à laquelle toutes les occasions de la vie personnelle et commune deviennent intelligibles » (*op. cit.* p. 80).

Ce n'est pas par hasard que Niebuhr développe cette idée dans un chapitre intitulé « Reasons of the Heart », qu'il oppose à « l'imagination mauvaise », évoquée par la *Genèse*. Mais l'affirmation centrale de Niebuhr me paraît plutôt formuler un problème qu'énoncer une solution. Comment en effet une histoire devient-elle une image, un paradigme, un symbole pour... (et non seulement un symbole de..., pour reprendre une expression de Clifford Geertz; dans *The Interpretation of Cultures*) ? R. N. montre bien le trajet de l'histoire devenue image à la vie, mais il se donne en court-circuit l'élévation de l'histoire à l'image. C'est ici qu'intervient ma troisième présupposition, à savoir que le type le plus favorable à cette investigation du lien entre le récit et l'image est le *récit-parabole*, parce que le processus de *métaphorisation* du simple récit est contenu dans le texte lui-même, en vertu de sa forme littéraire. Autrement dit, le récit-parabole est lui-même un itinéraire de sens, un dynamisme signifiant, qui transforme une structure narrative en un processus métaphorique, en direction d'une expression-énigme — le Royaume de Dieu —, expression qui à la fois oriente tout le processus de transgression hors du cadre narratif et reçoit en retour de la structure narrative un contenu de sens provisoire. Telle est, me semble-t-il, l'illustration la plus complète de l'imaginaire biblique : le procès de parabolisation à l'œuvre dans le texte et engendrant chez le lecteur un dynamisme semblable d'interprétation par la pensée et par l'action.

On m'objectera peut-être que cette troisième présupposition condamne à prendre pour paradigme une forme trop particulière de récit, une forme qu'on peut même tenir pour exceptionnelle plutôt que pour exemplaire. Pour que le choix des récits-paraboles soit pertinent pour notre investigation de l'imaginaire biblique, il faut démontrer que l'opération de parabolisation n'est pas propre au récit-parabole, qu'elle est seulement affichée par ce genre littéraire, mais qu'elle est à l'œuvre partout ailleurs sur un mode implicite.

C'est ici qu'intervient *la quatrième présupposition qui me fournira à la fois la délimitation la plus restreinte de cette enquête et le fil conducteur de toute l'étude.*

4. — Se demander ce qui fait du récit-parabole un paradigme et non une exception, c'est chercher ce qui fait de la métaphorisation à l'œuvre dans ce type de récit un procès capable d'autres applications, sans que l'interprétation fasse violence au texte. J'ai cherché la clé de cette nouvelle énigme, dans une opération que la sémiotique des textes de l'école structurale française a mise en relief, à savoir *l'intertextualité* c'est-à-dire le travail de sens par lequel un texte, en renvoyant à un autre texte, à la fois déplace cet autre texte et reçoit de lui une extension de sens.

Qu'il me soit permis de remarquer que ce recours à la *sémiotique des textes* n'implique aucune appréciation ni positive ni négative concernant la méthode dominante historien-critique de l'exégèse. Il s'agit d'une autre technique qui a trouvé son premier champ d'application dans le domaine des contes de fées et des récits folkloriques. (La méthode historico-critique elle aussi est transposée de la philologie classique appliquée à des textes profanes). Ce qui est spécifique de la sémiotique des textes, c'est qu'elle ne se demande pas ce que fut l'histoire de la rédaction, à quel milieu ont pu appartenir les auteurs successifs ou leurs destinataires respectifs. Elle se demande comment le texte fonctionne comme texte dans son état actuel. Si on veut identifier exégèse et méthode historico-critique, la sémiotique des textes n'est pas une exégèse.

Mais en recourant à la sémiotique des textes je ne m'enferme pas dans la combinatoire

abstraite du structuralisme. Bien au contraire : la notion d'intertextualité apparaîtra dans la suite de cet essai, non seulement comme un complément à l'analyse structurale des récits, mais comme un correctif important, dans la mesure où l'intertextualité dynamise le texte, fait bouger le sens, suscite des extensions et des transgressions, bref fait travailler le texte.

Une démonstration complète devrait comporter trois étapes. Je ne développerai de façon extensive que la première. Je me bornerai à esquisser la seconde et je ne dirai presque rien de la troisième.

La première étape consistera à montrer que l'intertextualité est bien l'opération qui assure la métaphorisation du simple récit dans le cas des paraboles. Si cette analyse réussit, j'aurai justifié la troisième présupposition, à savoir que la parabole n'est pas un genre littéraire exceptionnel mais que *la parabolisation est un procédé général de l'imaginaire narratif*.

La deuxième étape consisterait à montrer que cette intertextualité *restreinte*, visiblement à l'œuvre dans le cas des paraboles, opère également dans le cas des récits non paraboliques. Je me bornerai à examiner brièvement deux exemples : celui de l'intersection des récits et des lois dans l'Ancien Testament, et celui de l'intersection entre l'Ancien Testament et le Nouveau Testament pris globalement. Si la démonstration était satisfaisante, nous aurions rejoint les conditions de la première herméneutique chrétienne, laquelle a été effectivement engendrée par un fait d'intertextualité entre « l'un et l'autre Testament », pour reprendre le titre de l'ouvrage du Père Paul Beauchamp. En passant ainsi de l'intertextualité *restreinte* aux paraboles à l'intertextualité *généralisée* à toute la Bible considérée comme un seul livre, nous aurions reconquis le niveau de notre seconde présupposition, à savoir que toute la révélation est le transfert de *cette* histoire à *notre* histoire, comme le suggère H. Richard Niebuhr.

Enfin la troisième étape consisterait à montrer que ce phénomène d'intertextualité, ainsi porté à son plus haut niveau, est bien la clé de l'imagination réglée qui, par la voie privilégiée du récit, invite le lecteur à continuer pour son propre compte les itinéraires de sens de la Bible. Si cette analyse pouvait être menée à bien, nous aurions retrouvé le niveau de notre première présupposition, à savoir que l'imaginaire biblique est indivisément un imaginaire narratif *et* symbolique. En même temps nous aurions commencé à rendre justice à la deuxième interprétation du thème de l'imagination dans la Bible, celle de Dorothée Sölle dans *Imagination et Obéissance* et celles des auteurs qui ont travaillé sur les rapports entre foi, idéologie et utopie. Mais, comme je l'ai indiqué déjà, le présent essai se borne à montrer l'enracinement de l'imagination qui vient après la lecture dans *l'imagination qui est la lecture elle-même*.

II — Intertextualité et Métaphorisation dans les récits-paraboles.

Pourquoi commencer par les paraboles? Pourquoi pas ? La sémiotique en mettant le texte à plat, me donne le droit de partir de n'importe quel fragment. C'est ainsi qu'un *livre* est fait : il met toutes ses parties en synchronie, dans un espace qui peut être parcouru dans n'importe quel sens, entre les deux couvertures, et à partir de n'importe quel centre. Nous remonterons donc la suite de nos présuppositions en nous attachant d'abord à la quatrième : à savoir que l'intertextualité est la clé — ou une des clés — du transfert métaphorique suggéré par la fameuse clause : « il en est du Royaume de Dieu comme... ». Je dois avouer que cet aspect du problème m'avait complètement échappé dans un travail antérieur sur les paraboles publié dans la revue *Semeia*¹. J'avais trébuché sur la question : qu'est-ce qui nous fait interpréter le récit *comme* parabole ? Je n'avais pas vu les ressources offertes pour y répondre par ce trait pourtant aveuglant que les récits-paraboles sont des récits dans un récit, plus précisément *des récits racontés par le personnage principal d'un récit englobant*. Je vais donc m'employer à montrer que la structure *d'enchâssement* d'un récit dans

2 Biblical Hermeneutic, *Semeia* 4, ed. par Dominic Grossan (Missoula, Montana ; Scholars Press, 1975)

un récit est le cadre fondamental du transfert métaphorique guidé par l'expression-énigme : Royaume de Dieu. L'effet de l'enchâssement est double : d'une part le récit enchâssé emprunte au récit englobant la structure d'interprétation qui permet de métaphoriser le sens, — en retour l'interprétant (pour employer une expression de Charles Sanders Peirce) est à son tour réinterprété par choc en retour du récit métaphorisé. La métaphorisation est donc un procès à l'œuvre entre le récit englobant et le récit enchâssé.¹

Il y a donc deux erreurs à éviter dans l'interprétation d'un récit-parabole : Ou bien ne le considérer que comme récit primaire, négligeant son ancrage dans un autre récit ; mais alors on ne comprend pas le phénomène de métaphorisation caractéristique de la parabole. Ou bien réduire la parabole à l'acte de parole du personnage dont l'histoire est racontée dans le récit englobant, sans prendre en charge l'action transformatrice exercée par le récit primaire sur le récit englobant. Certes, nous l'avons appris avec l'ouvrage merveilleux de Jeremias sur les paraboles: Jésus fait quelque chose en racontant des paraboles ; mais les paraboles à leur tour produisent du sens au niveau du récit de la vie de Jésus. Il faut donc comprendre, dit Almeida, non seulement « comment ce personnage produit quelque chose avec ce récit, mais comment ce récit produit quelque chose dans l'histoire de ce personnage » (130).

Pour comprendre ce travail du sens, il faut d'abord avoir pris en charge les structures du récit selon la méthode sémiotique. Mon analyse suppose cette analyse, mais ne s'y enferme pas. Bien plus, elle suppose cette analyse faite d'une certaine manière qui permette d'aller plus loin que l'analyse structurale ordinaire, vers la transformation du récit-parabole par le texte englobant. De quelle manière ? D'une manière qui marque déjà le dynamisme à l'œuvre dans le récit, afin de comprendre comment ce dynamisme est transgressé par l'enchâssement. Comprendre un récit dynamiquement, c'est le comprendre comme une opération de transformation d'une situation initiale dans une situation terminale. La fonction la plus élémentaire du récit, à cet égard, c'est de rendre compte de cette transformation. Lire un récit, c'est refaire avec le texte un certain parcours de sens.

J'insiste sur ce thème parcours, qui connote le dynamisme transformateur d'un récit. C'est en quelque sorte le premier imaginaire que nous rencontrons. Un imaginaire incorporé dans une transformation. Un imaginaire réglé, codé, certes, mais authentiquement producteur de sens. C'est parce que le récit comporte un tel dynamisme qu'il peut être repris dans le dynamisme englobant du texte dans lequel il est enchâssé.

N'importe quelle analyse du récit primaire dès lors, ne se prête pas, au travail de métaphorisation. Seulement celle qui met l'accent sur la singularité des parcours de sens opérés chaque fois par chaque parabole. Les phénomènes d'intersection viennent après se greffer sur ces micro-univers où quelque chose arrive, où il se passe quelque chose.

J'adopte ici les modèles d'analyse de A.-J. Greimas. C'est, comme je l'ai dit, une sémiotique des textes tout à fait distincte de la méthode historico-critique. Elle prend le texte dans son état final, tel qu'il a été lu précisément par des générations de lecteurs croyants et non croyants et elle tente de reconstruire les codes qui règlent les transformations à l'œuvre dans le récit. Une telle analyse fait apparaître dans les récits-paraboles une organisation sémiotique qui ne diffère pas de la grammaire élémentaire à l'œuvre dans les contes populaires. Cette grammaire n'est pourtant pas inintéressante, si l'on sait discerner non seulement le caractère paradigmatique de ces codes, comme le ferait Claude Lévi-Strauss, mais leur *productivité*, c'est-à-dire leur aptitude à engendrer des transformations. A vrai dire les deux aspects sont liés : car si un code est un système de contraintes — comme le sont, au niveau de la langue, le code phonologique, le code lexical et le code syntaxique —, ces contraintes sont en même temps les conditions pour produire des parcours narratifs inédits, comme les contraintes de la langue sont aussi la condition pour engendrer des phrases chaque fois nouvelles. C'est pourquoi l'imaginaire narratif est à la fois contraint et libre.

³ J'exprime ici ma dette à l'égard de Ivan Almeida, Professeur à l'Université Catholique de Lyon, *L'Opérativité sémiotique des récits- paraboles. Sémiotique narrative et textuelle. Herméneutique du discours religieux.*(1978)

Je prendrai, comme Almeida, l'exemple des deux paraboles des *Vignerons Meurtriers* et du *Semeur* dans Marc. Outre que ce sont les seules paraboles communes aux trois Synoptiques, leur position l'une près du début, l'autre vers la fin de cet autre parcours qu'est au niveau global de l'Évangile la marche à la mort de la parole incarnée, pourra constituer tout à l'heure un indice important de l'intersection recherchée des deux récits-paraboles avec le récit englobant.

I. — Le récit-parabole des *Vignerons-Meurtriers*.

Commençons par les *Vignerons-Meurtriers*. Les personnages sont en petit nombre : le propriétaire de la vigne, les vignerons, les envoyés successifs dont le dernier est le fils. Entre eux un « objet-valeur », la vigne, circule entre les acteurs ; à quoi il faut ajouter ses fruits qui ne circulent pas, mais que le maître envoie quêrir en vain. Les actions aussi sont en petit nombre, marquées par quelques verbes ; planter, entourer, louer, partir, renvoyer, tuer, etc. Actants, objets-valeurs, segments d'action font un récit dans la mesure où un dynamisme les traverse tous : de la location de la vigne au refus des fruits, du départ du maître au meurtre du fils. On peut figurer ce petit drame comme un conflit entre deux *programmes narratifs* (Greimas), celui du maître de la vigne qui veut récolter les fruits de la vigne qu'il a louée, et celui des vignerons qui mettent en échec ce programme. Ce dynamisme, vu du point de vue du maître, est un dynamisme d'échec progressif. En termes sémiotiques c'est un parcours *dysphorique*, c'est-à-dire qui ne réussit pas la conjonction du sujet avec son objet. Ce sera l'inverse, on le verra, avec le *Semeur*.

Mais le sémioticien ne s'en tient pas là. Il note que le récit se déroule par rapport à trois thèmes stables qu'il appelle des isotopies, c'est-à-dire des invariants sémantiques.

La première isotopie est évidente, c'est celle des végétaux : une vigne, des fruits, du vin ; c'est plus précisément une isotopie *végétale-économique* : location, récolte, héritage. Or ce parcours végétal de la plantation aux fruits et à la récolte aura son pendant dans un parcours comparable dans la parabole du *Semeur*, des semences à la récolte des grains. Ce qui est commun et que nous avons appelé objet-valeur n'est pas un objet à valeur statique mais dynamique : il croît, grandit, porte ou non des fruits. La transformation narrative du récit suit les virtualités de cet objet qu'Almeida caractérise comme « objet à plus-value » ; bien plus ce sont ces virtualités qui déclenchent la quête qui est à la base du récit : aller chercher les fruits. Tout le procès narratif peut se résumer dans une locution, qui est le *thème* corrélatif de l'intrigue : du manque initial créé par le départ à l'échec de sa réparation.

La deuxième isotopie est celle qui est commune aux actions de partir, envoyer et surtout battre, tuer. Elle concerne la vie et la mort d'un *corps*. On ne la retrouvera pas dans le *Semeur* où elle sera remplacée par une autre isotopie avec laquelle elle fera un contraste signifiant : ce sera l'isotopie de la *parole*.

La troisième isotopie est celle qui risque le plus de passer inaperçue et qu'une analyse sémiotique seule peut reconnaître. Elle concerne les rapports de *lieux*. Le sémioticien y est attentif dans la mesure où le récit est un parcours. On l'appellera isotopie spatiale. Il est remarquable en effet que toute la suite du récit, de l'envoi des premiers messagers au meurtre du dernier envoyé - le fils du propriétaire absent —, constitue en gros un mouvement vers l'intérieur de la clôture de la vigne. C'est dans la clôture de la vigne en effet que Marc seul fait mourir le fils. Le mouvement dramatique de la vie à la mort est ainsi jalonné par un mouvement spatial du dehors où le maître est parti vers le dedans où le fils est tué¹.

¹ Je laisse de côté ce à quoi la sémiotique structurale attache le plus d'importance, à savoir la possibilité de faire figurer sur un carré sémiotique toutes les manœuvres narratives. J'ai quelques doutes concernant la thèse énoncée par Almeida, p 169, selon laquelle « par toute une série de « manœuvres » narratives qui pourraient nous apparaître comme

Avant de passer à la deuxième parabole, notons dès maintenant le pouvoir de métaphorisation contenu initialement dans les trois isotopies. Réservez provisoirement la troisième isotopie, celle des lieux : elle ne dévoile pas d'emblée sa puissance métaphorique ; il faudra une attention particulière aux lieux de la prédication de Jésus et de sa marche à la mort — de la Galilée à Jérusalem puis au Temple puis au tombeau vide — pour repérer une similitude des mouvements du dehors vers le dedans. L'œuvre de Louis Marin sur *la Topique de la Passion* nous prépare à l'idée que les lieux de l'Evangile ne sont pas des lieux géographiques, c'est-à-dire justiciables d'une vérification de type empirique, mais des lieux topologiques ou, si l'on préfère, des lieux sémantisés qui prennent leur signification par rapport au parcours dramatique. En ce sens l'isotopie spatiale n'est pas purement géographique. Les lieux sont prêts à *signifier-plus* que des places pour des mouvements corporels. En ce sens ils sont éminemment métaphorisables¹.

Quant à la deuxième isotopie, celle du corps et de la mort — Almeida l'appelle isotopie somatique—, elle est mise sur la voie de la métaphorisation par la conclusion du texte : « et ils cherchaient à l'arrêter, etc. » Marc XII, 12. Ici la métaphorisation joue directement entre le contenu du récit (l'énoncé) et l'auteur du récit (l'énonciateur) qui se signifie lui-même par ce qu'il raconte. Autrement dit, c'est le destin de l'énonciateur qui est figuré dans l'énoncé du récit².

Quant à la première isotopie, celle de la vigne et des fruits — que nous avons appelée isotopie végétale-économique —, l'auditeur ne pouvait pas échapper à sa métaphorisation. Comment ne pas évoquer Esaïe, V. 1 : « Mon ami avait une vigne... eh bien ! La vigne de Jahvé Sabaot, c'est la maison d'Israël ». Nous entrevoyons déjà comment un récit-parabole est enchâssé dans le récit englobant par le moyen de la *citation* qui est l'effet d'"intertextualité" le plus explicite et le plus remarquable. Ce qui, soit dit en passant, corrige la notion structuraliste d'isotopie, au sens de niveaux univoques de discours. La plurivocité est là, dès le niveau narratif primaire, prête pour la métaphorisation.

Les deux amorces de métaphorisation que nous venons d'évoquer, du côté du corps et du côté de la vigne, sont d'ailleurs étroitement entrelacées par la marche même du récit. Il se passe en effet quelque chose dans le récit en ceci que les vigneronns non seulement refusent les fruits mais se saisissent du premier serviteur, le battent et le renvoient les mains vides. Le serviteur battu est renvoyé *au lieu des* fruits requis. Ainsi le corps de mort devient le signe substitué et inversé de l'objet-valeur refusé : les fruits de la vigne. Il n'est plus seulement l'envoyé du maître, mais détenu *comme* le fruit refusé et renvoyé *à la place des* fruits, Comme... à la place de..., c'est l'amorce d'une métaphorisation qui s'écrirait ainsi : *au lieu que* le fruit croisse, la vie décroît. On pourrait parler de métaphore inversée. Ce rapprochement est une création du récit qui, à ce moment, prend une tournure bizarre. Le messenger devient autre chose et plus qu'un messenger, « l'anti-métaphore de l'objet-valeur : fruit de la vigne (Almeida, 165). La capture du corps arrive *au lieu de la capture des*

aléatoires, une logique sémantique implacable s'énonce par la détermination des parcours que l'algorithme de transformation sera forcé de suivre ». je suis beaucoup plus attentif au fait que c'est parce que le récit suit un certain parcours que l'on peut après coup projeter sur une figure immobile les pôles, les axes de contrariété, les schèmes de contradiction et les relations d'implication. Aussi bien est-il plus important de noter que dans la série des envois il y a progression vers le dedans de la vigne, que de s'arrêter aux polarités fixes de ces mouvements. Le deuxième serviteur en ce sens signifie plus que le premier et le fils plus encore dans cette progression double au plan du corps et au plan de l'espace. S'il est vrai que tous les parcours narratifs s'inscrivent dans la figure du carré sémiotique, c'est sous la condition que le récit avance et constitue un parcours. Le parcours en ce sens, engendre la structure.

⁵ Comme il a été dit, les lieux fonctionnent dans le texte comme un élément sémantiquement non-déterminé par le dictionnaire, mais de facile contamination ; ils s'imprègnent des significations que les actions transformatrices leur laissent et servent ainsi à fixer la continuité sémantique d'événements parfois disparates. » Almeida, O.C., p.178

⁶ Almeida reconnaît volontiers ici qu'on ne peut mener à terme l'analyse structurale du récit sans anticiper les effets métaphoriques (166). Inversement il a raison de souligner « la condition structurale de ce mouvement de métaphorisation » (ibid.)

fruits postulée par la logique du récit. L'imaginaire narratif, qui prépare l'imaginaire métaphorique, est déjà repérable dans cette transgression de l'attente créée par l'envoi du messenger compétent pour la capture des fruits ; mais non pour cette capture de son propre corps. Le serviteur envoyé les mains vides — renvoyé « vide », dit simplement le texte – fait antithèse avec la plénitude attendue de la récolte.

Mais ce ne sont pas seulement les isotopies sur lesquelles les actes se déroulent qui peuvent être métaphorisées, mais les actants. Greimas distingue les rôles actantiels les plus généraux (sujets, opposants, adjuvants) et leurs investissements thématiques : ici un propriétaire, des métayers, des serviteurs, un fils. Or chacun de ces rôles recèle une polysémie qui rend possible, dès le plan narratif, la métaphorisation explicite par le contexte. Aussi bien dans le récit lui-même, l'homme qui planta la vigne se révèle comme père, après s'être comporté comme propriétaire de la vigne et patron des métayers. En même temps la vigne, de simple terroir à produire du fruit, devient héritage. Or c'est la progression du récit qui fait surgir ces investissements successifs de rôles actantiels dans les rôles thématiques. *Alors*, les métayers se posent en héritiers substitués : « tuons-le, et l'héritage sera à nous ». On peut bien parler de *l'étrange logique* qui mène le jeu. Dans mon analyse antérieure des paraboles dans *Semeia*, j'avais souligné ce trait commun d'extravagance narrative. C'est par cette extravagance que le propriétaire déçu se fait père qui envoie son fils et ainsi porte le récit à son point de crise : ce qu'Aristote appellerait « péripétie » et à quoi répond le « dénouement », à savoir la non-reconnaissance du fils, la mort du fils dans le dedans de la vigne, ce dedans qui aurait du être le lieu de la fructification, donc de la vie « et l'ayant saisi, ils le tuèrent et le jetèrent hors de la vigne » XII, 8. Le dedans de la vigne, en tant que lieu, est qualifié par l'action qui s'y déroule, c'est cette action qui fait l'équation entre le dedans et la mort.

Une dernière remarque concernant la préparation, au simple plan narratif, des transformations métaphoriques qui feront l'objet principal de notre recherche. Le récit s'achève par un hors-récit où l'auditeur est interpellé : « que fera le maître de la vigne ? Il viendra et fera périr les vigneron et donnera la vigne à d'autres » XII, 9. Hors-récit, en ce sens d'abord que l'achèvement dysphorique est annulé par une action qui n'est pas racontée au passé, mais posée au futur comme réponse à une question. Cette action signifie l'échec de l'échec et la liquidation de l'opposant. On verra plus loin comment, par la vertu de l'intertextualité, cette post-face correspond à la post-face de l'Evangile tout entier. Hors-récit, en second lieu, en ce sens qu'elle crée un nouveau vis-à-vis au maître : « Il donnera la vigne à d'autres ». Le maître se crée en même temps de nouveaux rôles non thématiques et simplement suggérés par l'indétermination de ces « autres ».

Quant à la vigne, — objet-valeur qui circule entre les actants, — nous ne savons pas ce qu'elle produira une fois « donnée à d'autres ». Ici le récit, après s'être fermé sur un échec défini, s'ouvre sur des possibilités indéfinies, grâce à l'artifice rhétorique de la question : « Que fera le maître de la vigne ? »¹. Cette question, en marquant l'intrusion du narrateur dans le récit par un appel adressé aux auditeurs, marque aussi l'ancrage du récit-parabole dans la trame du récit qui l'englobe et fraye la voie à la parabolisation dont on va parler. Elle marque cet ancrage d'une autre façon par l'allusion — qui vaut citation — au texte parallèle d'Esaië dans le *Chant de la Vigne* : « eh bien ! je vais vous apprendre ce que je vais faire de ma vigne... » Esaië V, 5. De cette manière, les vigneron meurtriers sont une fois de plus prêts à être métaphorisés : si celui qui « viendra » — selon cette post-face du récit — signifie obliquement le narrateur lui-même, les vigneron meurtriers commencent à signifier les auditeurs eux-mêmes : « ils avaient compris, en effet, que

⁷ C'est ici que l'analyse structurale risque de faire passer à côté de l'essentiel. En projetant tous les parcours sur le fameux carré sémiotique, elle exige que ces parcours satisfassent à une logique qui ferme le carré. L'annulation de l'opposant donne au graphique « le parcours qui manquait au carré » (Almeida, 1988). Je soulignerais plutôt que c'est le jeu des métaphores qui donne au sémioticien l'insigne satisfaction d'avoir « bouclé le parcours sémantique » (ibid). Mais peut-on, dans le même système, fermer le carré et ouvrir le récit sur le hors-récit ? La distinction empruntée à Greimas entre récit topique et récit corrélat masque la difficulté plutôt qu'elle ne la résout.

c'était pour eux qu'il avait dit la parabole » XII, 12. Mais nous sommes déjà sortis du récit et avons pris le chemin de la métaphorisation. Il n'était pas inutile de montrer comment le procès métaphorique est en quelque sorte tissé dans le parcours narratif.

La métaphorisation explicite est en outre guidée par l'artifice de la *citation* des versets 10 et 11. Citation au premier abord bizarre, puisqu'elle ne se borne pas à évoquer l'échec, ni même l'échec de l'échec, mais une victoire de signification « pascale » : « c'est l'œuvre du Seigneur ». Cette expression, placée à la charnière du récit parabole et du récit englobant, désigne la flèche, vecteur de sens, de tout le procès métaphorique, exactement comme le mot-énigme « Royaume de Dieu » le fait par ailleurs. Or la citation ne fonctionne, pour métaphoriser du dehors le récit, que si celui-ci contient des ressources symboliques que la citation extrait d'elle. La citation *transforme* la vigne et ses fruits — isotopie végétale — en « pierre d'angle » — isotopie architecturale — à la faveur, peut-on se risquer à dire, de tout l'entourage de pierres de la vigne dans le cours de la parabole : pressoir creusé dans la terre, clôture quienser le dedans, tour édifée et dressée. Tous termes qui font passer de la plante à la pierre. Quoi qu'il en soit de ce jeu à la fois métonymique (pressoir - clôture — tour pierre angulaire) et métaphorique (transfert de la vigne à la pierre angulaire), il est capital que la signification arrachée au récit par la citation soit déjà un fait d'intertextualité. Grâce à l'entrecroisement du récit avec d'autres textes, la vigne — enjeu de toutes les actions — ne cesse de *signifier-plus*. De porteur de fruits et d'héritage, elle est devenue, au plan spatial, l'enceinte au sein de laquelle s'accomplit, au plan du corps, le destin du fils meurtri. Mais c'est le récit qui extrait de la vigne toute cette puissance de signification.

Au terme de cette analyse, on comprend en quel sens on a pu dire en commençant que les codes n'étaient pas des contraintes inertes mais sécrétaient un dynamisme structurant tout prêt pour la transformation métaphorique.

2. — *Le récit parabole du Semeur.*

Je serai plus bref sur le récit-parabole du *Semeur*. Je me bornerai aux traits qui, dans une analyse sémiotique correspondent à ceux des *Vignerons Meurtriers*. En ce sens nous commençons à entrer dans le procès d'intertextualité : les paraboles, en effet, sont à lire *ensemble*. Ensemble elles constituent un univers de sens où les virtualités symboliques de l'une contribuent à expliciter les virtualités de l'autre, à la faveur du contexte commun, comme on dira plus loin.

Une première inspection révèle un procès narratif aussi *euphorique* que le précédent était *dysphorique*. Son porteur est l'acte même de semer avec toute sa virtualité de sens qui est de fécondité : « percer, grandir, produire ». Cet acte de pousser rencontre trois opposants successifs : les oiseaux, le soleil, les épines. La parabole raconte le succès de cette opération en dépit de trois échecs successifs ; le succès final est lui-même échelonné en trois degrés ascendants : « l'un 30, l'autre 60 un autre 100 ». Tout cela est bien connu : l'apport le plus intéressant de l'analyse sémiotique consiste dans l'identification des plans de discours — ou selon notre vocabulaire, des isotopies en jeu. C'est ici que les correspondances les plus remarquables avec la parabole précédente éclatent.

Nous retrouvons bien évidemment le code végétal (ou économique-végétal) de la croissance naturelle. A la vigne correspondent les grains. Au boire, le manger. Retrouvons-nous aussi le code spatial ? Son existence la moins significative est la progression du pourtour du champ vers la bonne terre, qui ressemble vaguement au mouvement vers le dedans du parcours des vigneron meurtriers. Plus significative est la notation initiale : « voici que sortit le semeur pour semer ». Le champ, pris globalement, est le dehors. C'est ce dehors qui est le lieu du parcours euphorique.

Mais si nous retrouvons nos deux codes végétal et spatial, nous ne retrouvons pas le code du corps et de la mort, figuré dans la parabole précédente par les messagers frappés et le fils tué. Qu'est-ce qui peut lui correspondre ici ? C'est, comme toute la tradition l'a reconnu, la *parole*, c'est-

à-dire très exactement l'énonciation elle-même se projetant dans l'énoncé. C'est en quoi le récit est tout de suite parabole, dans la mesure où la métaphore qui transporte la fécondité du grain sur celle de la parole est inscrite dans le récit. Le récit narrativise en quelque sorte la métaphore de la fécondité. Le texte le suggère de différentes façons : d'abord par l'encadrement immédiat du récit : « *Ecoutez*, voici que sortit le semeur pour semer », « Et il *disait*: qui a des oreilles pour entendre, qu'il entende ». L'Évangile de Marc place dans la bouche de Jésus, donc dans le récit englobant, cet avertissement. Il le rattache donc à l'énonciation de la parabole en l'attribuant à l'énonciateur. L'Évangile raconte que Jésus raconte. Plusieurs sémioticiens ont souligné la parenté de ce procédé avec celui des *Mille et Une Nuits*. De la même manière, l'énonciateur se signifie lui-même à l'intérieur de son propre récit, ainsi que les deux groupes désignés l'un comme « ceux qui interrogent sur les paraboles » et à qui Jésus déclare : « A vous il a été donné... », et l'autre comme ceux dont Jésus parle en disant : « Mais à ceux-là du dehors... » (ce qui implique que le premier groupe est le « dedans »). Par choc en retour de ce discours de Jésus sur le récit, le premier groupe « vous » (qui êtes « dedans ») est narrativisé comme étant les acteurs du procès euphorique, le deuxième groupe (« ceux-là du dehors ») comme acteurs du procès dysphorique.

Nous reviendrons plus loin sur la phrase complète : « A vous a été donné le mystère du Royaume de Dieu, mais à ceux-là du dehors tout arrive en paraboles ». Elle tourne en effet autour du terme-énigme « Royaume de Dieu », qui appartient au texte englobant et introduit une nouvelle opposition entre : « le mystère est donné » et : « tout arrive en paraboles », c'est-à-dire selon une figure opaque, entendue mais non comprise. Que nous soyons ici déjà devant un fait d'intertextualité, la quasi-citation de l'Ancien Testament, dans le verset suivant, le souligne : « Afin que regardant, ils regardent et ne voient pas, etc. ». C'est ce dehors du récit que le verset suivant réinsère dans la trame narrative sous la forme d'une question : « Vous ne comprenez pas cette parabole ? Et comment connaîtrez-vous toutes les paraboles? » Marc IV, 13.

On voit ici combien l'analyse sémiotique diffère de l'exégèse historico-critique qui disjoint volontiers l'explication qui suit la parabole et le récit parabolique proprement dit, dans le dessein d'isoler un noyau original qui constituerait éventuellement les *ipsissima verba* de Jésus, quitte à renvoyer aux rédacteurs (et à la communauté ecclésiale dont ceux-ci sont issus) l'explication ajoutée. Pour l'analyse sémiotique, l'incorporation au même texte du récit et de son commentaire interprétatif est un fait textuel irrécusable. La tâche de cette analyse est alors de déceler les isomorphismes entre récit et interprétation qui contribuent à la parabolisation du récit. C'est la ressemblance entre les parcours narratifs (30, 60, 100 grains), d'une part, et, d'autre part, la séquence: « comprendre », « se convertir », « être pardonné ». C'est cet isomorphisme qui permet à la fiction du récit de sortir de ses frontières et de s'orienter vers l'expression énigme qui le polarise tout entier, à savoir l'expression « Royaume de Dieu ». Cet effet est obtenu par l'entrecroisement de l'isotopie végétale et de l'isotopie verbale

Il apparaît donc que la fonction de la séquence IV, 10-13 vise à insérer dans le sens de l'énoncé quelque chose qui concerne son énonciation et sa réception. Le destin de la semence qui par trois fois se perd, puis qui finalement fructifie en abondance, est signifié comme destin de la parole même qui énonce le récit. Une progression dans l'abondance, semblable à celle de la récolte des grains (l'un 30, l'autre 60, un autre 100), est marquée au niveau de la diffusion de la parole, par les mots: « comprendre », « se convertir », « être pardonné ». Ainsi l'incompréhension des uns — « ceux de dehors » — et le progrès de la compréhension des autres — « vous » — est narrativisé après coup par l'interprétation. Dans la mesure où le destin de la semence est *métaphorisé* comme destin de la parole, le destin de la parole est *narrativisé* comme destin de la semence. Cela suppose que ce que nous avons appelé isotopie végétale n'était pas univoque. Je veux dire : il n'était pas seulement question, dans le récit des semailles et de récolte au sens agricole. Un potentiel de sens présent dans le langage — c'est-à-dire dans les choses déjà dites — est libéré par le double procès enchevêtré de métaphorisation du récit et de narrativisation de la métaphore.

Mais la même chose n'arrive-t-elle pas à l'isotopie spatiale (le dehors du champ, son pourtour, et son intérieur)? Entre «ceux à qui le mystère est donné» — relation d'intimité — et ceux qui restent «dehors» — relation d'extériorité —, la distance n'est plus quantitative mais qualitative ; elle désigne des degrés de proximité et d'éloignement d'ordre inter-personnel. Le procès euphorique et le procès dysphorique s'appuient maintenant sur ces valeurs opposées concernant la proximité à l'énonciateur de la parole. Donc les lieux sont plus que des places empiriques et les degrés d'éloignement plus que des distances mesurables. Le plan spatial est lui aussi métaphorisé dans la mesure où la parole est reconnue comme « la case vide » autour de laquelle s'organisent les figures de ce discours (Almeida, 223).

C'est tout ce jeu, à la fois narratif *et* symbolique, qui permet de dire que la parole tient dans le récit-parabole du *Semeur* la place que tenait le corps dans le récit-parabole des *Vignerons Meurtriers*¹. Ce rapprochement qui est aussi une opposition, est autorisé par le fait que les deux autres isotopies, la végétale et la spatiale, sont communes aux deux récits. On est donc enclin à dire : la vigne de la première parabole est à la semence de la seconde ce que le dedans dans la première est à la proximité dans la seconde, et enfin ce que le corps mortel de la première est à la parole vivante de la seconde. Si l'on admet ces rapprochements, un rapprochement plus saisissant encore se propose et qui sera la source de la grande métaphore exhibée par l'intersection des deux paraboles non plus seulement entre elles, mais avec le récit principal. On a dit en effet que le récit-parabole des *Vignerons Meurtriers* avait un cours dysphorique et le récit-parabole du *Semeur* un cours euphorique. Or le premier se rapporte au corps et le second à la parole. Ne peut-on pas dire alors : pour que la parole croisse, il faut que le corps décroisse ? Telle serait la grande métaphore englobante des deux paraboles.

Ce recours au contexte est donc inscrit dans la parabole même de deux façons : d'une part, du côté de l'énoncé, par les *virtualités métaphoriques* des champs sémantiques que la sémiotique narrative rencontre au niveau des grandes isotopies du récit ; d'autre part, du côté de l'énonciateur, par la *mise en place d'expressions-énigmes* telles que « le mystère du Royaume de Dieu » et « arriver (seulement) en paraboles », qui en même temps font le tri des auditeurs et les identifient respectivement aux agents du parcours euphorique (la fécondité de la semence dans le dehors des semailles) et du parcours dysphorique (la mort du corps dans l'intérieur de la vigne). La parabole du *Semeur* est exemplaire en ce qu'elle réunit les deux processus, grâce aux échanges entre la parole de renonciation et le récit énoncé. En ce sens, elle révèle l'opération centrale par laquelle le récit devient parabole.

3. — *La métaphorisation par intertextualité.*

Nous pouvons maintenant nous concentrer sur le deuxième processus, à savoir la métaphorisation par intersection de discours à l'intérieur du récit englobant. C'est elle qui, plus que tout, exerce l'imagination productrice du lecteur.

En somme tout le sens de mon essai est contenu ici : une parabole — le *Semeur* — contient dans le périmètre de sa péricope un premier entrecroisement entre le plan végétal de la fécondité et le plus verbal de la communication du message ; ce premier entrecroisement produit la métaphore d'une parole semée ou d'une semence partagée comme un message. Puis, deux paraboles prises ensemble -- les *Vignerons Meurtriers* et le *Semeur* — créent un entrecroisement de second degré à

⁸ J'hésiterais à appeler isotopie ce plan de la parole, au sens où l'espace et le végétal le sont. Dans la mesure où elle est la « case vide », et où elle n'est narrativisée qu'après coup, on ne peut la considérer comme une isotopie appartenant au récit lui-même : ce que ne remarque pas assez Almeida.

l'intérieur cette fois du micro-univers des paraboles; cet entrecroisement entre le procès euphorique de la parole et le procès dysphorique de la marche du corps vers la mort prépare à son tour une intersection plus fondamentale encore, entre les deux paraboles prises ensemble et le récit qui les englobe et qui raconte l'histoire de celui qui raconte les paraboles. C'est finalement le même processus d'enchâssement que nous tenterons de suivre dans d'autres récits. Dans cette série d'enchâssements, le même processus de métaphorisation est à l'œuvre pour guider le lecteur et engendrer chez lui la capacité de poursuivre le mouvement de métaphorisation au-delà de la lecture.

On objectera que ce faisant, j'abuse de la notion de métaphore, qui, dans la rhétorique classique, désigne seulement un transfert de sens des mots. Mais j'ai montré dans *La Métaphore Vive* que le processus de pensée de la métaphore a pour premier support la phrase, c'est-à-dire l'opération prédicative. Une métaphore est d'abord et essentiellement une prédication « bizarre » qui transgresse le code sémantique et le code culturel d'une communauté parlante. La théorie de l'intertextualité nous permet de faire un pas de plus et d'appeler métaphore non seulement la collision entre deux champs sémantiques au sein d'une phrase, mais une intersection entre textes apportant chacun leur code sémantique. L'analyse des récits-paraboles nous permet de faire ce pas et d'étendre le processus de métaphorisation aux conflits sémantiques de grande envergure suscités par le fait de l'intertextualité.

Nous pouvons maintenant aborder pour lui-même le phénomène de *parabolisation* par intertextualité que nous avons dû anticiper pour rendre compte de la dynamique même du récit. Je tiendrai désormais pour synonymes les deux expressions de parabolisation et de métaphorisation, étant entendu que la métaphore peut jouer non seulement entre des mots, mais entre des séquences entières de phrases, les isotopies jouant à ce niveau discursif un rôle comparable à celui des champs sémantiques qui entrent en interaction dans les métaphores-phrases. *La parabolisation est la métaphorisation d'un discours*. Dans le cas des récits paraboles, elle consiste dans la métaphorisation du récit pris globalement. L'intertextualité devient ainsi une extension, et, en conséquence, un cas particulier de, l'interaction que j'ai placée au centre de ma théorie de la métaphore, à la suite de I A. Richards, Max Black, Beardsley, etc. Aussi bien ces auteurs avaient-ils aperçu que le choc sémantique entre significations ne va pas sans interaction entre contextes. C'est cette interaction que nous considérons maintenant pour elle-même.

Le point décisif mis en lumière par Ivan Almeida est que l'intersection de contextes est un phénomène *d'écriture*. C'est l'opération du *texte* compris comme une œuvre vivante. Parce que les séquences ont été écrites ensemble dans les limites d'un même texte — ici, un Evangile — elles constituent un réseau d'intersignification grâce auquel les textes isolés signifient *autrement*, signifient *plus*.

C'est ainsi que je comprends la transition entre l'explication sémiotique et l'interprétation qui a son achèvement dans la pensée, l'action et la vie des individus et des communautés interprétants. Nous quittons la structure (sens), mais nous ne sommes pas encore dans l'application ou dans l'appropriation (référence). Nous accompagnons le *dynamisme interprétant du texte lui-même*. Le texte interprète avant d'être interprété. C'est ainsi qu'il est lui-même œuvre d'imagination productrice, avant de susciter chez le lecteur un dynamisme interprétant analogue au sien.

Je me bornerai ici à esquisser quelques-uns des rapports d'intertextualité par lesquels nos récits, en devenant eux-mêmes paraboles, suscitent en retour un certain dynamisme dans le système sémantique de l'Evangile de Marc considéré comme un tout. On peut ordonner ces procédures selon un ordre croissant d'intimité dans l'interaction textuelle, et par conséquent de dynamisation d'un texte l'un par l'autre.

a) on commencera par les *similitudes structurales* entre texte enchâssé. Les isomorphismes restent encore des similitudes extérieures par rapport à celles que nous considérons en b) et c) : Les similitudes structurales jouent successivement sur le contraste entre parcours euphorique et parcours dysphorique dans les deux paraboles analysées, — sur leur place respective vers le début et vers la fin de l'Évangile, — sur le jeu des isotopies tantôt communes aux deux paraboles (isotopies végétale et spatiale), tantôt propres à chacune (isotopie corporelle de l'une, verbale de l'autre), — enfin sur les citations explicites ou implicites qui guident le renvoi à d'autres textes.

Commençant par le contraste entre parcours euphorique et parcours dysphorique, on peut tracer deux parcours inversés homologues au niveau de l'Évangile. Bien plus on peut rapporter l'un à la *parole* — et l'autre au *corps*. Ce qui progresse en effet dans l'Évangile, c'est la *reconnaissance* de Jésus comme étant le Christ. On peut dire à cet égard que l'Évangile n'est pas un simple récit de la vie, de l'enseignement, de l'œuvre, de la mort et de la résurrection de Jésus, mais la communication d'un acte de confession, communication par laquelle le lecteur est rendu à son tour capable de la même reconnaissance qui se produit à l'intérieur du texte ¹.

Cette reconnaissance, ce savoir concernant la personne du narrateur des paraboles, progresse à travers les paroles dites par Jésus et sur Jésus, les gestes de Jésus et sur Jésus, engendrant ainsi un départage entre groupes divers: foule, adversaires, amis, disciples, qui sont ainsi placés dans des rapports variables de proximité ou de distance à l'égard de la personne de Jésus. Ce départage vise à constituer la communauté des proches qui entendent et comprennent.

Or cette avance de la parole est doublée par un déclin du corps, si l'on considère que la réussite de Jésus thaumaturge, au début de son ministère, sur le corps de ceux qu'il guérit, débouche, si l'on peut dire, sur l'échec du corps même de Jésus mis à mort.

En même temps ces deux procès inversés sont déployés dans des itinéraires marqués par des lieux dont la signification paraît plus importante que l'exactitude géographique : le ministère de Jésus paraît en effet orienté vers des lieux de plus en plus restreints : la Galilée qui est un dehors, Jérusalem, le Temple, enfin le tombeau vide, qui est comme le dedans extrême.

On voit ainsi surgir un certain parallélisme entre la structure narrative globale de l'Évangile et celle des deux paraboles prises ensemble. C'est ce parallélisme institué par le texte — *par la texture du texte* — qui donne lieu au procès de parabolisation mutuelle du récit englobant et des récits enchâssés.

Telle est la *similitude structurale* qui résulte de la relation en miroir entre le grand récit et les petits récits, à propos principalement du contraste entre le parcours euphorique de la parole et le parcours dysphorique du corps. La parabole des *Vignerons Meurtriers* simule en effet la marche à la mort de Jésus, et la parabole du *Semeur*, la dissimulation et la croissance de la parole (épisode de la transfiguration, déclaration devant le Grand Prêtre, confession du centurion). La puissance de la métaphore est déjà présente dans cette simple similitude structurale où quelque chose *passé* d'un texte à l'autre. Une relation d'inter signification s'établit entre grand récit et petit récit. De cette relation d'inter signification surgit une signification *nouvelle* comme en toute métaphore vive. Récit englobant et récits enchâssés semblent dire *ensemble* que la vie de la parole passe par la mort du corps.

Mais les *lieux*, nous l'avons vu, ne sont pas non plus étrangers à cette relation d'inter signification, ni dans les paraboles {le «dehors» des semences, le «dedans» de la vigne}, ni dans

⁸ On peut considérer comme récit englobant par rapport au récit-parabole le récit des quelques jours de la vie de Jésus se terminant à sa passion et à sa mort — donc de l'appel des disciples à la peur des femmes au tombeau. On peut alors tenir pour récits adjoints («corrélés» au sens de A.J. Greimas) les récits encadrants par lesquels le texte pose et propose en quelque sorte à l'avance le sens que le récit proprement dit doit produire, qu'il s'agisse du prologue (Marc I, 1 à 23) : Jean-Baptiste, le baptême de Jésus, les tentations), de l'épilogue (la résurrection, Marc VI, 14-29 qui anticipe le sens de la mort de Jésus. C'est pourquoi je parle de reconnaissance pour désigner la confession professée par les personnages eux-mêmes du récit évangélique, culminant dans la confession du centurion. Le récit de la vie et de la mort de Jésus est organisé de telle façon que le savoir dévoilé dès le début soit approprié par les acteurs eux-mêmes et, au-delà d'eux, par le lecteur. En cela consiste le travail du texte.

le récit englobant (l'envoi des disciples, le tombeau vide)¹. A cet égard, il ne faut pas manquer de répéter que les lieux bibliques sont éminemment métaphorisables (l'opposition Galilée-Jérusalem est celle d'un espace sémantisé), leur métaphorisation est favorisée par la superposition aux rapports proprement spatiaux de rapports de proximité entre Jésus et tel et tel groupe d'acteurs du drame².

Le texte suscite également une certaine affinité entre la thématique du manger et du boire dans le grand récit (les épis arrachés, la multiplication miraculeuse des pains et des poissons, le pain et le vin de la dernière Cène) et l'isotopie végétale des deux paraboles (la vigne et la semence). La surabondance des pains et des poissons miraculeusement multipliés par ex. rejoint celle des épis de la parabole, à la faveur de la métaphorisation parallèle des uns et des autres comme signe de la parole qui, en effet, se partage sans s'épuiser (il ne faudrait pas non plus oublier le « levain des pharisiens » le « levain d'Hérode », qui deviennent synonymes de la vigne au milieu de laquelle le fils est tué dans les *Vignerons Meurtriers*).

b) Mais la parabolisation ne se réduit pas à un isomorphisme qui laisserait intacts le texte englobant et le texte enchâssé. Le récit-parabole n'est pas seulement l'homologue du grand récit, il signifie le destin de celui qui raconte les paraboles et dont l'Évangile raconte la vie. L'échange se fait entre les *personnages* du récit enchâssé et la *personne* de celui qui le raconte. Le lien se fait ici plus étroit entre récit englobant et récit enchâssé grâce à ce trait remarquable du récit-parabole d'être raconté par le personnage d'un autre récit qui l'englobe. Ainsi Jésus lui-même désigne la décroissance de son corps mortel en racontant l'histoire des *Vignerons Meurtriers* et il signifie la croissance de sa parole vivante en racontant la fécondité surabondante des épis.

Dans le même mouvement, les auditeurs sont visés obliquement et répartis analogiquement selon le rôle des *Vignerons Meurtriers*, ou celui de la « mauvaise » et de la « bonne terre » (je remarque en passant que cette implication de l'énonciateur dans l'énoncé du récit-parabole ne ramène aucunement aux discussions anciennes sur la « conscience messianique de Jésus »). Le problème n'est pas psychologique, mais sémiotique, en ce sens que c'est l'appartenance au même texte et le travail du texte en tant que tel qui produisent cette réverbération du récit-parabole sur la personne de celui qui la raconte).

c) A mesure que le récit englobant et le récit enchâssé s'interpénètrent, nous entrevoyons le rôle que peut jouer dans ce travail de parabolisation les expressions-énigmes telles que « Royaume de Dieu », Le lien de ces expressions-énigmes introduites par le récit englobant avec le sens immanent du récit est infiniment plus *intime* que tout isomorphisme ou même que toute insertion de la force illocutionnaire de renonciation dans la trame même du récit énoncé.

On peut certes parler encore d'isomorphisme pour désigner la correspondance qu'on peut assurer entre ces expressions-énigmes qui appartiennent au contexte immédiat des paraboles et des expressions semblables que l'évangéliste a mises en place dans le prologue qui précède le récit du ministère de Jésus et dans l'épilogue de la résurrection, — expressions par lesquelles le sens kérygmatic de tout l'Évangile est anticipé (Fils de Dieu, Seigneur, Christ). Il s'agit pourtant de beaucoup plus que d'un isomorphisme, car on ne peut plus parler ici d'isotopie dans de telles expressions, même si l'on parle avec les sémioticiens d'isotopie religieuse³.

⁹ Louis Martin . La sémiotique de la Passion

¹⁰ Je reviens à mon doute concernant la possibilité d'une analyse structurale indépendante de ces procès implicites ou explicites de métaphorisation : les isotopies, en effet, sont d'emblée métaphorisées. C'est par abstraction qu'on les constitue en isotopies, c'est-à-dire en niveaux univoques de discours.

¹¹ Je suis ici en désaccord avec Ivan Almeida qui, pour rester le plus longtemps possible en accord avec l'analyse structurale de A.J.Greimas, étend les catégories de cette analyse dans une région du sens où on n peut décidément pas parler d'isotopie, au sens rigoureux du terme. Si, comme le dit si bien l'auteur, ces expressions sont des expressions-énigmes, elles ne désignent aucun objet déterminé, mais l'horizon de structuration, le pôle dynamisant, le point de fuite de tout le processus de parabolisation. Dès lors on ne peut plus parler d'isotopie, ce qui supposerait la stabilité d'une thématique à travers tous les termes relevant du même champs sémantique. C'est pourquoi j'hésite à parler d' »isotopie

Il s'agit bien plutôt d'*expressions-limites*, comme je dis dans mon article de *Semeia*, ou, pour employer une expression de Jean Ladrière dans ses travaux sur « Le discours théologique et le Symbole » (in *Revue des Sciences Religieuses*. 1975, p. 116-141) de *l'horizon de structuration* du symbolisme religieux pris dans son ensemble. Si l'on peut encore parler de parabolisation à leur sujet, c'est dans la mesure où le sens de l'expression-limite, sans être signifié par aucune action ou aucun personnage du récit, est encore signifié par le mouvement de transgression qui déporte le récit hors de la logique coutumière du récit. En ce sens, le Royaume de Dieu n'est pas ce que racontent les paraboles, mais il arrive « en paraboles ».

Dans mon étude de *Semeia* j'avais rattaché cet ultime procès de parabolisation à l'aspect d'extravagance du récit sur le plan narratif : quel propriétaire foncier serait en effet assez fou pour envoyer son fils après qu'on aurait tué ses serviteurs ? Quelle semence irait jusqu'à donner 30, 60, 100 épis ? C'est par là que le récit achève de se métaphoriser, en transgressant sa propre structure narrative par un usage « bizarre » de l'art de raconter.

Ce rapport de métaphorisation va dans les deux sens. L'expression « Royaume de Dieu » est à son tour renvoyée à son caractère d'énigme par le mouvement de transgression du récit. Sans ce mouvement, ces expressions risqueraient de retomber au rang de *représentations* religieuses figées. Ainsi, l'expression « Royaume de Dieu », livrée à elle-même, peut se laisser capter par une image morte à contenu vaguement politique. C'est l'extravagance du récit qui, en rejaillissant sur le sens mondain du récit, atteste que « mon royaume n'est pas de ce monde », c'est-à-dire n'appartient à aucun projet déterminé de l'action humaine et reste, au sens fort du mot, impraticable comme une utopie. L'expression-énigme, sous la pression de l'extravagance du récit, devient ainsi expression-limite, qui brise les représentations closes.

Nous avons ainsi atteint le point où ce n'est plus l'intertextualité comme telle qui opère, mais où celle-ci est emportée au-delà d'elle-même par la *flèche de sens* des expressions-énigmes. Pour continuer l'analyse, il faudrait changer de méthode et montrer comment ces expressions-énigmes mobilisent chez le lecteur des attentes opaques et muettes concernant la libération du mal et la régénération de « l'imagination mauvaise ». Ces expressions-limites, en effet, ne seraient plus que des mots creux si, d'une part, les hommes n'avaient pas une *expérience* des situations-limites comme le mal et la mort et le haut désir d'en être délivrés. Ce sont ces expériences fondamentales que ces expressions-énigmes viennent *configurer*. Mais elles ne seraient encore que des mots, si d'autre part elles n'étaient précédées par des *représentations* religieuses charriées par la culture antérieure et que ces expressions-limites viennent *corriger*. C'est la tâche de l'herméneutique de mettre en corrélation la visée de ces expressions-limites avec *l'expérience* humaine dans sa qualité religieuse et avec les *représentations* disponibles déjà qualifiées de religieuses par la culture commune. Bref, c'est en configurant l'espérance humaine la plus tenace et la plus dense et en rectifiant les représentations religieuses traditionnelles que les expressions-limites continuent leur parcours au-delà du récit. Comme le dit Almeida, nous avons quitté tout à l'heure l'analyse structurale des séquences isolées pour l'interprétation qui est l'œuvre du texte en son entier. Nous quittons maintenant l'interprétation interne au texte pour une herméneutique de *l'intentionnalité référentielle* du texte. Mais le passage du texte à la vie, qui règle le passage de la phase sémiotique de l'interprétation à sa phase existentielle, est encore guidé par quelque chose qui se passe dans le texte et que j'ai appelé, avec Ladrière et Almeida, *l'horizon de structuration* du texte. La configuration nouvelle de l'expérience religieuse des hommes et la rectification de leurs représentations religieuses sont encore accompagnées par la *restructuration* inédite que l'expression-énigme « Royaume de Dieu » et d'autres semblables imposent au dynamisme signifiant qui travaille les récits-paraboles. En bref, c'est encore la parabolisation du récit, portée à son plus haut degré d'incandescence, qui suscite la transition de l'interprétation sémiotique vers l'interprétation

religieuse » au sens où on a parlé d'isotopie végétale, spatiale et verbale. Mais nous avons déjà vu vaciller la notion d'isotopie avec l'effet de matérialisation qui affecte presque tous les termes du récit-parabole.

existentielle. Nous passons alors du travail de l'imagination *dans* le texte au travail de l'imagination *sur* le texte.

A ce point s'arrête notre enquête guidée par l'idée d'intertextualité.

P. Ricœur.