

Pré-publication d'un article à paraître dans :

Alain Gignac et Anne Fortin, dir., « *Christ est mort pour nous* ». *Études sémiotiques, féministes et sotériologiques en l'honneur d'Olivette Genest* (Sciences bibliques), Montréal, Médiaspaul, 2004.

**Ἐκκοῆς πίστεως (Ga 3,1.5) et ῥῆμα τῆς πίστεως (Rm 10,8).
Le 'récit de fidélité' du Christ et le salut de son narrataire**

Alain Gignac

The classic example of this is the 'faith of Christ' reading of the phrase πίστις Χριστοῦ. As a phrase it is seen to sum up a complete story line, a substantial subplot in the narrative of Jesus. Never mind that the subplot is never spelled out in those terms in Paul, or indeed elsewhere in earliest Christian writing. The phrase encapsulates the whole story of Jesus to which we would otherwise be blind¹.

Comment la mort du Christ peut-elle être comprise comme source de salut? Comment le don de soi du Christ est-il en lien avec notre condition de pécheurs et peut-il nous arracher au mal? — τοῦ δόντος ἑαυτὸν ὑπὲρ τῶν ἀμαρτιῶν ἡμῶν ὅπως ἐξέλῃται ἡμᾶς ἐκ τοῦ αἰῶνος τοῦ ἐνεστῶτος πονηροῦ (Ga 1,4). Formulé autrement, comment la mise en discours de la mort du Christ peut-elle rejoindre l'expérience du croyant de telle sorte qu'il puisse s'approprier l'affirmation: «Christ est mort pour nous (Χριστὸς ὑπὲρ ἡμῶν ἀπέθανεν)» (Rm 5,8)? Ces questions constituent l'arrière-plan de l'analyse minutieuse des textes non-narratifs du Nouveau Testament présentée par Olivette Genest dans le premier volet d'une trilogie annoncée — et qu'on lui souhaite de mener à terme².

¹ J.D.G. Dunn, «The Narrative Approach to Paul. Whose Story?», dans B.W. Longenecker, dir., *Narrative Dynamics in Paul. A Critical Assessment*, Louisville, Westminster John Knox Press, 2002, p. 217-230 (ici p. 218).

² O. Genest, *Le discours du Nouveau Testament sur la mort de Jésus. Épîtres et Apocalypse*, Sainte-Foy, Presses de l'Université Laval / Corporation Canadienne des Sciences Religieuses, 1995. Je nuance aussitôt l'affirmation pour marquer le caractère fortement narratif de l'Apocalypse.

Or, dans la ligne des recherches pauliniennes récentes³, et malgré les réticences exprimées par James D.G. Dunn dans la citation en exergue (on le verra, en partie justifiées), le présent article entend reconsidérer ce questionnement sous un angle proprement «narrato-logique⁴», non tant au plan heuristique qu'au plan herméneutique. Il me semble qu'une sensibilité narrative, qui prend en compte l'importance anthropologique des récits, nous permet d'examiner à nouveau frais la question sotériologique. Bien plus, on peut repérer, dans le texte paulinien lui-même, les traces d'une compréhension narrative du salut. L'hypothèse suivante sera ici examinée: *d'abord narrataire d'un récit (parmi d'autres) qui déclare l'événement Christ en mettant en intrigue la fidélité, le lecteur est appelé à s'approprier ce récit, comme se l'est approprié lui-même le narrateur Paul, afin de devenir à son tour le narrateur d'un récit christologique qui le concerne.* Cette hypothèse sera validée à partir de deux textes pauliniens, Ga 2,14–3,5 et Rm 10,6-17. L'accent ne sera pas mis sur le contenu de ce récit de salut (une intrigue imprécise qui semble néanmoins toucher la mort ou la résurrection du Christ, par le biais de la fidélité), mais bien sur l'appropriation narrative de ce récit, quel qu'il soit.

Notre point de départ sera la comparaison des analyses sémiotiques d'Olivette Genest et celles de Richard Hays (qui n'entrent malheureusement pas en dialogue), pour en souligner les similitudes et les divergences, les forces et les limites. Les deux auteurs ont comme objet le discours paulinien sur la mort (salvifique) de Jésus. Cette entrée en matière contribuera à mettre en relief l'originalité des travaux d'Olivette Genest dans le champ des études pauliniennes, mais aussi à situer mon approche en la distinguant de celles de Genest et Hays. Ensuite, il y aura un rappel des positions narratologiques de Lyotard, qui constituent l'arrière-plan de mon hypothèse. Viendra finalement le travail sur texte proprement dit.

DEUX APPROCHES SÉMIOTIQUES: GENEST ET HAYS

Lorsque Genest publie son livre en 1995, la thèse de Hays est déjà publiée depuis plus de dix ans (1983) mais n'est pas citée en bibliographie. Inversement, lorsqu'il republie sa thèse en 2002, avec l'ajout substantiel d'une préface et d'annexes⁵, Hays ignore le livre de Genest. Pourtant, à première vue, les deux auteurs semblent se rejoindre quant à la méthode (la sémiotique) — ce qu'il

³ Par exemple, voir Longenecker, dir., *Narrative Dynamics in Paul*; A.K. Grieb, *The Story of Romans : a Narrative Defense of God's Righteousness*, Louisville, Westminster John Knox Press, 2002..

⁴ Au sens propre, la narrato / logie relève du métalangage et de l'épistémologie, comme discours (théorique) sur le récit — c'est-à-dire une manière de concevoir le rôle du récit dans l'existence humaine — à distinguer de l'analyse narratologique, descriptive et heuristique. Ainsi, si les mêmes concepts analytiques sont utilisés (narrateur, personnages, intrigues, etc.), l'interprétation de ces observations variera selon qu'on se situe, par exemple, dans la ligne de l'École de Yale (Frei), de l'École de Chicago (Ricoeur), de la paralogie (Lyotard) ou de la psychanalyse (Lacan). Il devient capital de prendre conscience de la pluralité des narratologies et de situer notre lieu d'inscription — ce que je ferai ici, dans la deuxième section de cet essai. Voir A. Fortin-Melkevik, «Deux paradigmes pour penser le rapport de la théologie aux sciences humaines: herméneutique et narratologie», *LTP*, 49 (1993) p. 223-231, et G.L. Constock, «Two Types of Narrative Theology», *JAAR*, 55 (1982) p. 687-717.

⁵ R.B. Hays, *The Faith of Jesus Christ. The Narrative Substructure of Galatians 3:1–4:11* (Biblical Resource Series), Grand Rapids / Dearborn, Eerdmans / Dove, 2002 (1983).

faudra impérativement nuancer plus loin. Mais surtout, Hays et Genest semblent en accord lorsqu'ils supposent un substrat narratif dont l'enseignement de Paul porterait la trace. D'une part, Hays en fait son postulat de travail, reprenant la distinction de Northrop Frye entre *mythos* et *dianoïa*⁶ — le *récit* est l'exposition de l'intrigue entendue par le spectateur de manière séquentielle et diachronique, tandis que le *thème* en est la signification globale entrevue par lui de manière synchronique. Appliquée à Paul, cette intuition suppose que l'argumentation de la lettre dégage le sens, le pattern, le thème (*dianoïa*) d'un récit antécédent (*mythos*), mais du même coup, est en étroite dépendance de ce récit⁷. D'autre part, Genest affirme que si «le récit factuel de la mort de Jésus ne nous est jamais donné», il semble cependant plausible que l'enseignement paulinien suppose «un noyau narratif censé connu⁸». Or, si Hays retrouve bel et bien un tel récit chez Paul, Genest se dit incapable d'en saisir un.

Autrement dit, y a-t-il un récit de salut (et seulement un?) qui structure la mise en discours de la mort de Jésus chez Paul? C'est la question que je pose aux deux auteurs — qui me renvoient deux réponses fort contrastées, comme nous allons le voir à l'instant.

Les figures éclatées de la mort de Jésus en Ga et Rm (Genest)

Sans négliger la composante narrative de l'analyse sémiotique, Olivette Genest s'attarde surtout à sa composante figurative (un acquis de la deuxième phase de la sémiotique greimassienne⁹). Elle examine (entre autres) *tous* les textes pauliniens où il est question de la mort de Jésus, pour en décrire les parcours figuratifs et leur thématization. Pour le besoin d'un échantillonnage, je m'intéresse ici plus particulièrement à son traitement de Galates et Romains.

En Galates, Genest montre que le discours est tout entier centré sur l'icône de la croix, dans une configuration politique (d'envergure tantôt cosmologique, tantôt sociale, tantôt familiale) où le Christ joue le rôle thématique du libérateur, dans un unique parcours thématique de libération, cependant manifesté par une diversité de parcours figuratifs¹⁰. La mort de Jésus assume successivement plusieurs figures: don de soi, pour d'autres, pour nos péchés, identification, malédiction, adoption, etc. En Romains, Genest constate aussi la présence d'une unique configuration, politique à structure polémique cette fois, au service d'un seul parcours thématique: la justification par obéissance¹¹, qui absorbe toutes les autres figures¹². Christ affronte en un combat cosmique les puissances — il s'agit d'un jeu de pouvoir¹³.

⁶ R.B. Hays, *The Faith of Jesus Christ*, p. 22-23 citant Hans Frye, qui reprend lui-même Aristote en le modifiant.

⁷ R.B. Hays, *The Faith of Jesus Christ*, p. 29

⁸ Genest, *Le discours du Nouveau Testament*, p. 235

⁹ J. Delorme, «Sémiotique», dans *Supplément au Dictionnaire de la Bible*, Paris, Letouzey & Ané, 1992, col. 281-333 (spécialement col. 292-295).

¹⁰ O. Genest, *Le discours du Nouveau Testament*, p. 58.

¹¹ O. Genest, *Le discours du Nouveau Testament*, p. 87.

La question se pose. D'un point de vue sémiotique et de manière générale, peut-on conclure à la cohérence narrative des présentations de la mort de Jésus chez Paul? Pas vraiment. Au stade de recherche où elle présente ses résultats, l'auteure se donne pour objectif de faire l'inventaire des figures de la mort de Jésus et de leur organisation, dans le respect de leur diversité, de leur fragile cohérence et des tensions qui peuvent exister entre elles. Elle constate l'éclatement de la figurativisation de cette mort. Il ne s'agit donc pas (encore) d'unifier théologiquement ce matériel, mais d'en rendre compte. Plus précisément, Genest se refuse à injecter trop rapidement dans le texte une thématization sacrificielle expiatoire, réflexe hérité de l'histoire de l'interprétation¹⁴. Tout au plus évoque-t-elle à quelques reprises la croyance juive en l'effet expiatoire pour autrui du martyr du juste, telle qu'en témoigne par exemple 4M 17,21-22¹⁵ — ce qui contrevient légèrement au principe d'immanence du texte, tout en situant celui-ci dans une perspective intertextuelle implicite. Par là, effectivement, Genest touche tangentiellement la question qui nous occupe: la mort de Jésus doit-elle être interprétée, pour trouver sa cohérence sotériologique, en contrechamp d'un récit de salut¹⁶? Et si oui, lequel?

Or, selon Genest, contrairement à une hypothèse de travail préliminaire qu'elle a dû abandonner en cours de route¹⁷, il semblerait que les textes de Paul en général (et cela se vérifie en Ga et Rm) ne puissent se ramener à un récit unificateur qui pourrait donner sens à la mort de Jésus:

Pour arriver à prendre pied dans toutes ces ouvertures d'effets de sens, pouvons-nous les systématiser, c'est-à-dire les lier en parcours narratif, les réduire en un récit cohérent selon des avant et des après logiques? Par exemple, partir des représentations où la mort 'expié' les péchés, aller

¹² O. Genest, *Le discours du Nouveau Testament*, p. 230.

¹³ O. Genest, *Le discours du Nouveau Testament*, p. 230.

¹⁴ O. Genest, *Le discours du Nouveau Testament*, p. 44, 52-53, 236, 243.

¹⁵ O. Genest, *Le discours du Nouveau Testament*, p. 54, 63, 87. On trouve 4M 17,21-22 dans la Septante: «Et le tyran fut puni et notre patrie purifiée, comme ils devinrent une rançon (ἀντίψυχον) pour le péché de la nation. Par le sang de ces pieux et par la propitiation (ἱλαστήριου) de leur mort, la divine providence sauva Israël, qui avait été maltraité.» (ma traduction).

¹⁶ La mort du Christ en croix se superposerait ici, avec effet de télescopage, sur le récit de 4M 17 : «The idea that the precipitous and undeserved death of an exceptionally worthy person can effect expiation for the sins of others served as the lens through which the crucifixion of Jesus could be viewed and understood. When that happened Christian could affirm not only that God raised Jesus from the dead but also that his death was meaningful in itself. Because God regarded Christ crucified as a means of expiation for all men (Rom. 3:25), Gentile as well as Jew could now confess: 'Christ died for our sins' (I Cor. 15:3)», S.K. Williams, *Jesus' Death as Saving Event: the Background and Origin of a Concept* (HDR; 2), Missoula, Scholars, 1975, p. 254. On le voit, l'explication est référentielle (culture théologique disponible au 1^{er} siècle). Si elle demeure plausible, elle ne saurait épuiser cependant les possibilités sémantiques de l'expression «mort pour nous».

¹⁷ O. Genest, *Le discours du Nouveau Testament*, p. 237. L'auteure se rétracte explicitement par rapport à une étude antérieure: «L'interprétation de la mort de Jésus en situation discursive. Un cas-type: articulation des figures de cette mort en I-II Corinthiens», *NTS*, 34 (1988) p. 506-535.

vers celles de la libération conséquente qui entraînent la possibilité de la réconciliation, de l'alliance, de la réintégration universelle. [...] Pour l'exemple donné, la réponse est négative. Les parcours thématiques dégagés ne sont pas donnés en séquence causale, peu importe qu'ils soient largement distribués dans les textes. Ils ne sont pas réductibles les uns aux autres non plus et ne se prêtent pas à une homologation. [...] En effet, du point de vue de la performance des acteurs, les positions actantielles d'un même acteur ne sont pas homologables d'un parcours à l'autre. Jésus est tantôt sujet opérateur, tantôt simple adjuvant, tantôt objet. Il s'agit ici d'un déplacement autre que celui, normal, d'un stade de l'algorithme à l'autre selon le déroulement du récit, ou de l'incidence de la textualisation ou de la syntagmatisation sur un ou des paradigmes récurrents. Il touche la signification. Cette mort est tantôt l'affaire de Dieu, tantôt celle de Jésus; il peut en être l'enjeu aussi bien que le maître d'oeuvre¹⁸.

Autrement dit, les éléments narratifs comme ceux qu'on retrouve en Romains et Galates, et partout chez Paul, ne sont pas nécessairement compatibles entre eux.

Une dernière remarque s'impose pour conclure ce trop rapide compte-rendu. De manière surprenante, l'auteure prend position pour une interprétation objective du génitif πίστις Χριστοῦ, sans même discuter du débat entourant l'expression¹⁹. Probablement que cela ne changerait rien quant à sa conclusion globale citée ci-dessus, mais cela la distingue aussi radicalement de la position de Hays.

La fidélité du Christ en Ga (Hays)

Par contraste avec celle de Genest, l'approche de Richard Hays se limite à Galates mais apparaît méthodologiquement beaucoup plus éclectique — l'inverse de sa vis-à-vis, qui manipule de nombreux textes avec une seule méthode. Contrairement à Genest, Hays ne connaît la sémiotique que de seconde main et n'a accès qu'à ses premiers développements théoriques, ceux du schéma actantiel et de la séquence narrative²⁰. Bien plus, dans la préface à la réédition de son livre (en 2002), Hays se rétracte quant à la pertinence de la sémiotique²¹. Ce qui ne l'empêche pas, dans son analyse actantielle originelle (en 1983) de Ga 3,13-14 et 4,3-6, de recouper les conclusions de Genest à propos de la mort de Jésus en Galates (exception faite d'un rôle d'adjuvant accordé à la πίστις Χριστοῦ). Hays place le Christ-Fils de Dieu au poste de sujet

¹⁸ Genest, *Le discours du Nouveau Testament*, p. 237.

¹⁹ Pour un état de la question, voir les deux articles de Dunn (génitif objectif) et Hays (génitif subjectif) reproduits en annexe dans Hays, *The Faith of Jesus Christ*, p. 249-297 mais parus originellement dans D.M. Hay et E.E. Johnson, dir., *Pauline Theology 4. Looking Back, Pressing On*, Atlanta, Scholars, 1997: J.D.G. Dunn, «Once More, PISTIS CRISTOU», p. 61-81 et R.B. Hays, «PISTIS and Pauline Christology: What Is at Stake?», p. 35-60. Plus récemment: Sigve Tonstad, «πιστις Χριστου: Reading Paul in a New Paradigm», *Andrew University Seminary Studies* 40 (2002) p. 37-59.

²⁰ R.B. Hays, *The Faith of Jesus Christ*, p. 82-95. Il semble que Hays accède à la sémiotique par l'intermédiaire de Daniel Patte et Hendrikus Boers (son directeur doctoral).

²¹ De manière péremptoire et désinvolte, R.B. Hays disqualifie la sémiotique en l'associant au structuralisme, «a theoretical movement much discussed in the 1970s but now as thoroughly superseded as disco music, or as my Smith-Corona typewriter» (*The Faith of Jesus Christ*, p. xxvii). Ce faisant, il fossilise la sémiotique au premier stade de son développement — rappelons-nous l'expression «l'analyse structurale».

opérateur, envoyé par le destinataire Dieu en vue de transmettre à «nous» l'objet valeur «libération»²², aidé en cela par l'adjuvant πίστις.

À partir de ce point, cependant, Hays se sépare de Genest, en trois temps. Premièrement, la πίστις Χριστου, avec son rôle actantiel d'adjuvant, est lue subjectivement en termes de fidélité vécue par le Christ — ce que viendra appuyer une longue analyse philologique et grammaticale²³. Deuxièmement, πίστις Χριστου devient la métonymie du récit de salut du Christ fidèle — et dans des études postérieures, l'auteur voudra montrer que cela se vérifie dans les autres lettres²⁴. Troisièmement, ayant réussi à identifier un récit (contrairement à Genest), et même s'il se distancie d'entrée de jeu des théoriciens de la condition narrative humaine²⁵, Hays réfléchit en cours de route sur l'appropriation de ce récit par les chrétiens sous le mode de l'identification narrative («nous sommes morts avec Jésus») et de la continuation du récit («nous serons avec lui lors de sa parousie») ²⁶ — ce qui ramène au premier plan le motif de la *participation en Christ*. Qu'on en juge:

We are caught up into the story of Jesus Christ. In a mysterious way, Jesus has enacted our destiny, and those who are in Christ are shaped by the pattern of his self-giving death. He is the prototype of redeemed humanity. [...] “the faithfulness of Jesus Christ” refers first of all to his gracious, *self-sacrificial* death on a cross²⁷.

Paul understands salvation as a sharing in the destiny of a representative figure whose story is the enactment of God's salvific purpose²⁸.

One widely recognized property of story is its power to lead hearers into an experience of identification with the story's protagonist. [...] We find that the story lays a claim upon us and

²² R.B. Hays, *The Faith of Jesus Christ*, p. 107 et 110.

²³ R.B. Hays, *The Faith of Jesus Christ*, chapitre 4, p. 119-162. On peut dire que la thèse de Hays a véritablement (re)lancé le débat et a été l'occasion de la formation d'un nouveau courant majeur des études pauliniennes.

²⁴ À titre d'exemple: R.B. Hays, «Crucified with Christ. A Synthesis of the Theology of 1 and 2 Thessalonians, Philemon, Philippians, and Galatians», dans J.M. Bassler, dir., *Pauline Theology 1: Thessalonians, Philippians, Galatians, Philemon*, Minneapolis, Fortress, 1991, p. 227-46; «Christ Died for the Ungodly: Narrative Soteriology in Paul?», communication au congrès de la Society of Biblical Literature, Atlanta 2003. En ce dernier cas, Hays retrouve «the plot synopsis of a story» en 1Co 15,1-28 et Rm 5,6-11.

²⁵ «I am making no sweeping claims about the narrative structure of human consciences in general, nor am I arguing that we all live 'within stories'. Indeed, the point of my thesis is precisely that Paul's thinking is shaped by a story in a way that not all thinking is» (R.B. Hays, *The Faith of Jesus Christ*, p. 20). À ce sujet, voir la critique épistémologique de D.G. Horrell, «Paul's Narratives or Narrative Substructure? The Significance of 'Paul's Sory'», dans B.W. Longenecker, dir., *Narrative Dynamics in Paul*, p. 157-171 (surtout p. 169).

²⁶ Hays se situe ici dans la ligne de deux articles «fondateurs» de la théologie narrative : Stephen Crites, «The Narrative Quality of Experience», *JAAR*, 39 (1971) p. 291-311 et Michael Root, «The Narrative Structure of Soteriology», dans S. Hauerwas et L.G. Jones, dir., *Why Narratives? Readings in Narrative Theology*, Grand Rapids, Eerdmans, 1989, p. 263-278 [= *Modern Theology*, 2 (1986) p. 145-157].

²⁷ R.B. Hays, *The Faith of Jesus Christ*, p. xxix et xxx. Je souligne en passant l'expression non critiquée «self-sacrificial».

²⁸ R.B. Hays, *The Faith of Jesus Christ*, p. 184.

draws us into its world ; we recognize ourselves in the protagonist and feel that our destinies are somehow figured in the story²⁹.

Quid?

Entre ces deux représentants de l'exégèse paulinienne que sont Olivette Genest et Richard Hays, faut-il trancher? Il semblerait que les conclusions de l'une et l'autre soient fonction de leur postulat méthodologique: l'analyse sémiotique dans le premier cas, une analyse de plus en plus en assonance avec l'analyse narratologique, dans le second cas. L'analyse de Genest, extrêmement fine et nuancée, quoique technique, convainc. Bien plus, elle est en congruence avec le caractère ultimement apophatique de toute sotériologie: la désignation de la croix du Christ comme «événement» ne peut que mettre le langage en impasse³⁰ et les lettres de Paul témoignent d'un tâtonnement inévitable pour dire l'indicible, l'incommensurable. D'où l'accumulation des parcours figuratifs, éventuellement contradictoires³¹. Toutefois, Hays attire justement l'attention, dans son interprétation de πίστις Χριστου, sur la portée narrative de l'expression, dont on n'a peut-être pas pris toute la mesure³²: le récit de la fidélité du Christ, s'il n'épuise pas les mises en récit de la mort du Christ, est certes important en Rm 3,21-26 et Ga 2,14-21. Par ailleurs, le souci de Hays d'établir un lien entre lecteur et récit demeure incontournable, même si l'exégète étatsunien n'en tire pas toutes les conséquences, ou plutôt, avoue sa perplexité: ayant cherché «*how the death of Jesus can be understood to be the source of salvation [...] I still cannot, I am sorry to say, offer a satisfactory elucidation of this mystery*»³³.

Comment établir l'effet des éléments narratifs présents chez Paul³⁴, dans leur éclatement même, sur l'acte de lecture? Une voie consisterait à pousser plus loin l'analyse sémiotique du

²⁹ R.B. Hays, *The Faith of Jesus Christ*, p. 214.

³⁰ A. Badiou, *Saint Paul. La fondation de l'universalisme* (Les essais du Collège international de philosophie), Paris, PUF, 1997, p. 49.

³¹ Dans la même ligne, voir l'excellente étude de M. Root, «Dying He Lives: Biblical Image, Biblical Narrative and the Redemptive Jesus», *Semeia*, 30 (1984) p. 155-69.

³² Malgré l'accumulation invraisemblable des articles autour de πίστις Χριστου, on constate que la discussion dépasse rarement l'étape des arguments pour ou contre l'une ou l'autre option (objective et subjective). Ainsi, dans leur commentaire de Galates, Longenecker et Martyn optent pour «la fidélité du Christ», sans en expliciter très longuement les conséquences. Voir R.N. Longenecker, *Galatians* (WBC 41), Dallas, Word Books, 1990, p. 883-895 et J.L. Martyn, *Galatians. A New Translation with Introduction and Commentary* (AB 33A), New York; Toronto, Doubleday, 1997, p. 273-274. Un chantier demeure donc: comme Luther a su théologiser l'importance du génitif objectif «la foi qui vise Christ», il faudrait théologiser le génitif subjectif «la fidélité vécue par le Christ».

³³ R.B. Hays, «PISTIS and Pauline Christology: What Is at Stake?», dans D.M. Hay et E.E. Johnson, dir., *Pauline Theology 4. Looking Back, Pressing On*, Atlanta, Scholars, 1997, p. 35-60 (citation de la p. 55).

³⁴ Pour une analyse rapide des éléments narratifs chez Paul, en Romains par exemple, voir R. Penna, «Narrative Aspects of the Epistle of St Paul to the Romans», dans *Paul the Apostle. A Theological and Exegetical Study*, Collegeville, Liturgical Press, 1996 (reprise d'un article de 1989), p. 90-102.

texte paulinien dans la ligne de l'énonciation³⁵ — chemin qu'Olivette Genest a peu emprunté. Pour ma part, ne voulant pas m'improviser apprenti-sorcier en sémiotique, j'entends reprendre la voie narratologique, mais en opérant un déplacement par rapport à Hays, par la prise en compte de la réflexion narratologique du philosophe Jean-François Lyotard.

LA PARALOGIE DE LYOTARD ET SON APPLICATION À PAUL

Lyotard s'intéresse au cas de figure de la narration³⁶ pour critiquer l'épistémologie moderne et proposer une nouvelle épistémologie (post)moderne, plus narrative³⁷. À ces deux perspectives, il associe respectivement les néologismes *métarécit* et *paralogie*. La (post)modernité serait la redécouverte (entre autres) de la puissance *performative* du récit. Simultanément, elle serait prise de conscience de la démesure de l'épistémologie scientifique et dévoilement de la cryptonarrativité paradoxale de la modernité. Qu'est-ce à dire?

Selon Lyotard, le discours scientifique moderne, tout en occultant le phénomène de la narration, érige en savoir absolu le *message* d'un récit, et en maître, son narrateur³⁸. Ce métarécit prétend révéler le sens de tous les récits, mettre un terme à toute mise en récit, écrire l'Histoire en donnant le sens de toutes les histoires et en oubliant qu'il n'est, lui aussi, qu'une histoire, c'est-à-dire un récit³⁹. Par contraste, une épistémologie narrative transmet de manière globale des savoir, savoir-faire et savoir-être (qui deviennent, en termes narratifs: une histoire avec ses personnages,

³⁵ Dans une perspective sémiotique, tout énoncé mis en discours présuppose un acte énonciatif et une *instance d'énonciation*: «Il s'agit d'une place construite par le discours, à la manière dont la perspective organisée d'un tableau définit une place virtuelle que peut (toujours) venir occuper le spectateur, et qui peut être celle qu'on attribue au peintre [...] l'effet de signification advient en ce lieu, entre texte et lecteur, entre énoncé et énonciataire, entre les modèles construits et leur vérification dans le texte» [L. Panier, *La naissance du Fils de Dieu. Sémiotique et théologie discursive, lecture de Luc 1-2* (CF 164), Paris, Cerf, 1991, p. 112, 114]. Cette «écriture mise à distance de ceux qui l'ont écrite et reçue, comme texte, [...] est disponible pour être lue, et, pour quiconque s'engage à sa lecture, le parcours de l'écriture soutient les *conditions d'émergence d'un sujet né de la parole*» (*idem*, p. 136, je souligne). Bref, le sens n'est pas une donnée du texte à décoder, mais une signification que le lecteur construit par l'articulation des figures (signifiants sans signifié) qui s'interprètent les unes par rapport aux autres. Et le lecteur est tout autant construit par le texte.

³⁶ Lyotard jugera sévèrement sa propre surévaluation des possibilités de la narration: «Dans *La Condition postmoderne* [...] j'ai exagéré l'importance à donner au genre narratif. [...] je pense aujourd'hui qu'il faut distinguer des régimes de phrases différentes et des genres de discours différents. Il y a dans la narratologie générale un élément de métaphysique non critiquée, une hégémonie accordée à un genre, le narratif, sur tous les autres [...] La postmodernité, c'est aussi la fin du peuple-roi des histoires» (J.-F. Lyotard, *Le Postmoderne expliqué aux enfants*, Paris, Galilée, 1988, p. 38-39).

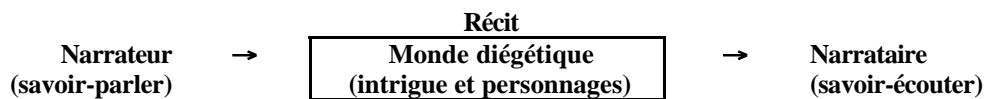
³⁷ Cette comparaison des épistémologies moderne et (post)moderne est développée plus amplement dans mon article: «Temps et récit de salut chez saint Paul. Romains et la crise des métarécits diagnostiquée par Jean-François Lyotard», dans Michel Gourgues et Michel Talbot, dir., *En ce temps-là... Conceptions et expériences bibliques du temps* (Sciences bibliques 10), Montréal / Paris, Médiaspaul, 2002, p. 137-81.

³⁸ J.-F. Lyotard, *La condition postmoderne. Rapport sur le savoir* (Critique), Paris, Éditions de Minuit, 1979., p. 35-51 ; *Idem*, *Le différend*, Paris, Éditions de Minuit, 1983, § 221, p. 223-224.

³⁹ B. Readings, *Introducing Lyotard. Art and Politics*, London / New York, Routledge, 1991, p. 63-65.

un savoir-parler et un savoir-écouter)⁴⁰. Ces savoirs sont proposés mais ne s'imposent pas; ils coexistent sous la forme de la *paralogie*, collage de prises de parole non conceptuelles, irréductibles et placées côte à côte, entre lesquelles existe donc un différend qu'on ne saurait dépasser sous peine de privilégier un récit en particulier et de retomber dans un métarécit.

La narratologie dont se sert implicitement Hays se centre sur le récit lui-même, auquel il faut s'identifier, soit par un jeu d'identification avec les personnages, soit par une projection de soi-même dans une intrigue qu'il faudrait ainsi prolonger. Or, Jean-François Lyotard nous invite à ne pas focaliser exclusivement sur le récit et son contenu, mais à tenir compte de l'ensemble du processus de narration:



À plusieurs reprises, Lyotard illustre le fonctionnement de ce schéma à partir de l'exemple des indiens Cashinahua, dont les récits prennent une forme stéréotypée invariable, situant successivement l'auditoire comme auditrice, héroïne visée par la narration, et future narratrice de l'histoire racontée:

...les 'postes narratifs' (destinateur, destinataire, héros) sont ainsi distribués que le droit d'occuper l'un, celui de destinateur, se fonde sur le double fait d'avoir occupé l'autre, celui de destinataire, et d'avoir été, par le nom qu'on porte, déjà raconté par un récit, c'est-à-dire placé en position de référent diégétique d'autres occurrences narratives. Le savoir que véhiculent ces narrations, bien loin de s'attacher aux seules fonctions d'énonciation, détermine d'un seul coup et ce qu'il faut dire pour être entendu, et ce qu'il faut écouter pour pouvoir parler, et ce qu'il faut jouer (sur la scène de la réalité diégétique) pour pouvoir faire l'objet d'un récit⁴¹.

L'appropriation d'un récit est plus globale que la simple compréhension de son message. La narration suppose aussi une attention au destinateur et au destinataire, et à la nécessaire permutation des postes narratifs. Le narrateur pour être crédible, doit avoir été narrataire, et celui-ci, ultimement, se doit de devenir à son tour narrateur. *L'accent porte sur le caractère performatif du récit, qui conduit le narrataire à comprendre que le récit parle de lui mieux qu'il ne le pourrait lui-même, et à revendiquer une appartenance en devenant à son tour le narrateur du récit.* Ce qui est lu dans le texte concerne le lecteur empirique et lui fournit les mots pour raconter à son tour sa vie et lui donner un sens. Il peut ainsi réitérer ce même récit et inscrire à sa suite le récit de sa vie, sans pour autant le répéter.

Comment appliquer cela à des textes pauliniens? Nous identifierons, à partir d'un texte de Galates et d'un texte de Romains, les traces de ce *processus narratif global*, où Paul se place en héraut d'un Évangile qu'il a lui-même reçu, et où l'auditeur de ce message («Écoute!») est appelé à

⁴⁰ J.-F. Lyotard, *La condition postmoderne*, p. 36.

⁴¹ J.-F. Lyotard, *La condition postmoderne*, p. 40; *Idem, Le postmoderne*, p. 54, 69-70.

son tour à «réciter» cet Évangile. Il faudrait par ailleurs distinguer au moins quatre histoires (stories) différentes qui s'entrecroisent et auxquelles l'argumentation fait allusion (implicite) ou référence (explicite): l'histoire du Christ, mais aussi l'histoire de Paul qui a rencontré Christ, puis l'histoire de l'identité chrétienne des évangélisés, et enfin l'histoire des relations entre Paul et ses communautés⁴². On pourrait formuler ainsi ce fonctionnement narratif complexe: pour régler les problèmes relationnels entre l'apôtre et ses communautés (quatrième histoire) ou pour conforter les croyants dans leur foi (troisième histoire), le texte paulinien veut créer un recoupement entre ces histoires et celles de Christ et Paul (les deux premières). Comment l'histoire du Christ fidèle me concerne-t-elle au point d'emporter mon adhésion, ma foi? Sur ce plan, *Philippiens* me semble exemplaire, voulant transformer l'identité et l'agir des chrétiens (Ph 2,1-5; 3,17) pour qu'ils s'ajustent sur le modèle de Paul (Ph 1,1; Ph 3,5-11) lui-même ajusté au modèle du Maître (Ph 2,6-11), sous la thématization de l'être-esclave. *Comment faire le lien entre le récit du Christ et mon propre récit de vie*⁴³? Les deux textes de Paul retenus nous fournissent des éléments de réponse à cette question.

LE MOUVEMENT DE L' «ÉCOUTE!» DANS DEUX TEXTES PAULINIENS

*Galates 2,14–3,5*⁴⁴

On connaît la célèbre apostrophe adressée par Paul aux chrétiens de Galatie (Ga 3,1-5) — qui suit le non moins célèbre compte-rendu de l'apostrophe de Paul à l'égard de Céphas, lors de l'incident d'Antioche (Ga 2,14-21):

2,¹⁴ Mais lorsque je vis qu'ils ne marchaient pas droit selon la vérité de l'Extraordinaire Annonce (εὐαγγελίου), je dis à Céphas devant tous :

« Si toi, étant Juif, tu vis à la manière des nations et non à la manière des Juifs, comment obliges-tu les nations à judaïser? ¹⁵ Nous [nous sommes] par nature Juifs et non pécheurs issus des nations.

⁴² N.R. Petersen, *Rediscovering Paul: Philemon and the Sociology of Paul's Narrative World*, Philadelphia: Fortress, 1985. N.T. Wright rajoute une cinquième histoire, celle d'Israël en alliance avec Dieu, sur laquelle se greffent les quatre histoires qui attirent notre attention ici. Ainsi, selon Wright, comme l'histoire du Christ restructure l'histoire d'Israël, celle de l'apôtre est une variante délibérée et subversive de l'histoire juive du Pharisien dévot (N.T. Wright, *Christians Origins and the Question of God. 1. The New Testament and the People of God*, Minneapolis, Fortress, 1992, p. 405). Je ne peux discuter ce point dans le présent article, mais son importance est capitale: comment l'exégète articulera-t-il le récit de Jésus que s'approprient Paul et ses communautés, sur le récit d'Israël? — en termes d'histoire du salut horizontale ou d'une narrativité verticale nouvelle? Cette question constitue un point de clivage des intervenants dans le débat narratologique chez Paul: voir B.W. Longenecker, dir., *Narrative Dynamics in Paul*.

⁴³ «The Christian story and the life and world of the reader do not exist in isolation, but constitute one world and one story» (M. Root, «The Narrative Structure of Soteriology», p. 266).

⁴⁴ On pourra comparer l'analyse proposée ici à celle de J.M.G. Barclay, «Paul's Story. Theology as Testimony», dans Longenecker, *Narrative Dynamics in Paul*, p. 133-56 (particulièrement p. 136-146).

¹⁶ Or, sachant qu'un humain n'est pas justifié à partir des oeuvres de la Loi, sinon (ἐὰν μὴ)⁴⁵ par la fidélité de Jésus Christ (διὰ πίστεως Ἰησοῦ Χριστοῦ), nous aussi nous avons donné notre foi (ἐπιστεύσαμεν) au Christ Jésus, afin que nous soyons justifiés à partir de la fidélité du Christ et non à partir des oeuvres de la Loi, car à partir des oeuvres de la Loi aucune chair ne sera justifiée.¹⁷ Or si, cherchant à être justifiés en Christ, nous avons été trouvés aussi pécheurs nous-mêmes, alors Christ [est-il] serviteur de Péché? Que cela n'advienne!¹⁸ Car si je bâtis encore ces [choses] que j'ai détruites, je me présente transgresseur.¹⁹ Car moi, par la Loi, à la Loi je mourus, afin que je vive pour Dieu: j'ai été et suis encore crucifié avec Christ (συνεσταύρωμαι).²⁰ Or je vis, non plus moi, mais le Christ qui vit en moi; or, ce que je vis à présent dans la chair, dans la fidélité je [le] vis, celle du fils de Dieu qui m'aime et se donna lui-même pour moi.²¹ Je ne rejette pas la grâce de Dieu, car si par la Loi [est] la justice, alors Christ mourut pour rien. »

3,¹ Ô Galates insensés, qui vous ensorcela? Vous à qui Jésus Christ crucifié fut décrit sous les yeux!² Ceci seulement je veux apprendre d'après de vous: [est-ce] à partir des oeuvres de la Loi que vous avez reçu le souffle, ou à partir de l'«Écoute!» de la fidélité (ἐξ ἀκοῆς πίστεως)?³ Ainsi êtes-vous insensés? Ayant commencé par le souffle, à présent vous terminez vraiment par la chair?⁴ Ces choses vous [les] avez subies (ἐπάθετε) en vain — certes, en vain!⁵ Donc, celui qui vous apporta en outre le souffle et oeuvra les actes de puissance en vous, [est-ce] à partir des oeuvres de la Loi ou à partir de l'«Écoute!» de la fidélité (ἐξ ἀκοῆς πίστεως)?

Analysons le jeu narratif inscrit dans ces deux paragraphes, en commençant par le second. Ga 3,1-5 déclare que les Galates ont été les narrataires d'une description de Jésus en croix (v. 1) et que cette expérience auditive a eu pour conséquence l'expérience du souffle, de l'esprit (v. 2 répété au v. 5) — on apprendra en Ga 4,6 que cette expérience spirituelle est liée à la prise de conscience de la filiation⁴⁶. On suppose que le narrateur n'était autre que Paul, d'après 1,7b-9 : «certains veulent détourner l'Extraordinaire Annonce du Christ, mais si nous ou un ange venu du ciel vous annonce [une Extraordinaire Annonce] à côté de celle que *nous vous avons annoncée*, qu'il soit anathème; [...] si quelqu'un *vous annonce* [une Extraordinaire Annonce] à côté de celle que *vous avez reçue*, qu'il soit anathème». On a ici les deux pôles de la narration, celui qui parle et celui qui entend (avec ses oreilles) et écoute (avec son cœur). À mon sens, de façon similaire, l'expression ἐξ ἀκοῆς πίστεως (3,2.5) doit s'entendre de l'ensemble de la narration, tant du côté du narrateur et de son message⁴⁷, que du côté du narrataire et de son écoute⁴⁸ — il n'est pas

⁴⁵ Dans ma traduction de ἐὰν μὴ, j'emprunte l'hypothèse de J.D.G. Dunn, «The New Perspective on Paul», *BJRL*, 65 (1983) p. 95-122 — pour les judéo-chrétiens, la Torah pourrait constituer une manière de vivre, pourvu que le principe salvifique ait un centre christologique. J.L. Martyn, H.D. Betz et R. Longenecker préfèrent la lecture habituelle: *mais plutôt*.

⁴⁶ Ga 4,6 (Ὅτι δὲ ἐστε υἱοί, ἐξαπέστειλεν ὁ θεὸς τὸ πνεῦμα τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ εἰς τὰς καρδίας ἡμῶν κρᾶζον ἄββα ὁ πατήρ) peut se lire de deux manières, à mon sens complémentaires et non exclusives: 1) parce que vous êtes fils, Dieu a envoyé dans vos cœurs le souffle de son fils (Betz, Martyn, Longenecker); 2) Que vous êtes fils, [la preuve est que] Dieu a envoyé dans vos cœurs le souffle de son fils (Lagrange, Lietzmann). Autrement dit, l'expérience de l'esprit est cause de la prise de conscience de la filiation, et la condition de fils et fille de Dieu permet d'être habité par l'esprit.

⁴⁷ R.B. Hays, *The Faith of Jesus Christ*, p.125-131, Hans Dieter Betz, *Galatians : A Commentary on Paul's Letter to the Churches in Galatia*, Philadelphia, Fortress Press, 1979, p. 128.

⁴⁸ S.K. Williams, «The Hearing of Faith: ΑΚΟΗ ΠΙΣΤΕΩΣ in Galatians 3», *NTS* 35 (1989) p. 82-93. Cet article prend le contrepied de la thèse de Hays (note précédente).

nécessaire d'opposer les deux possibilités sémantiques⁴⁹. C'est pourquoi je propose comme traduction de ἀκοή la formule: l' «Écoute!», injonction ou exhortation sortie de la bouche de l'orateur qui vise l'oreille, mais aussi le cœur, de l'auditeur. Ἀκοή, c'est à la fois la prédication qui interpelle à écouter, le contenu de cette prédication et la réception de celle-ci. La proclamation de l'Évangile, qui est Annonce Extraordinaire, est proclamation d'une foi/fidélité entendue, puis accueillie, dans la foi/fidélité. Il est intéressant de constater que cette proclamation/audition a comme conséquence la réception du souffle (τὸ πνεῦμα ἐλάβετε, 3,2), qui rend apte à devenir éventuellement narrateur, c'est-à-dire à prendre la parole, ne serait-ce que pour dire, fils après le Fils, cette parole de fidélité: «Abba, Père» (Ga 4,6).

Il reste à préciser le sens de la πίστις qui qualifie cette «Écoute!» de manière absolue (ἀκοή πίστεως). Pour cela, je remonte en amont, au premier paragraphe. Ga 2,14-21 nous fournit quelques indices. Le mot apparaît trois fois aux v. 16.20 (πίστις Ἰησοῦ Χριστοῦ, πίστις Χριστοῦ, πίστις τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ) et j'opte pour un sens subjectif (avec Hays): cette πίστις est celle vécue par Jésus Christ, fils de Dieu, et elle a pour effet la justification (ἵνα δικαιωθῶμεν, v. 16). Or, cette fidélité du Christ a suscité la foi de «nous», c'est-à-dire Paul et Pierre: «nous aussi nous avons donné notre foi au Christ Jésus, afin que nous soyons justifiés à partir de la fidélité du Christ» (v. 16). Les croyants s'inscrivent dans le mouvement même de fidélité ouvert par le Christ. Si on se rappelle qu'au début de la lettre, Paul insiste sur le fait que cet Évangile lui a été révélé directement par Dieu (1,11-12.16), on peut reconstituer l'ensemble de la démarche narrative de Paul (d'après la grille de Lyotard). Narrataire de l'Évangile du Christ, c'est-à-dire de la fidélité de Jésus Christ, Paul a été conduit à croire à ce récit, à le faire sien, au point de s'en faire à son tour le narrateur auprès des Galates (3,1-5). Qu'il ait fait sien ce récit est clair lorsque, dans son discours à Pierre, il passe au «je» (v. 18-20): «je» est co-crucifié avec Christ, au point où son identité narrative fait un avec celle du héros du récit (ζῆ δὲ ἐν ἐμοὶ Χριστός); comme Christ en 3,13, « je » est mort à la Loi par la Loi⁵⁰; le récit de fidélité est dorénavant l'espace où il vit (ἐν πίστει ζῶ); cette fidélité, qui est d'abord celle du Christ, est aussi la sienne; enfin, cette fidélité le concerne, car elle est qualifiée par l'amour et le don, elle s'est réalisée «pour moi» (τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ τοῦ ἀγαπήσαντός με καὶ παραδόντος ἑαυτὸν ὑπὲρ ἐμοῦ). Bref, si cette mort fidèle n'est pas le fondement de la justification, ou n'est pas en lien avec le salut, elle est survenue pour rien (Χριστὸς δωρεὰν ἀπέθανεν, v. 21).

Paul n'explique pas comment la mort de Jésus fidèle nous justifie; il montre cependant comment la dynamique narrative permet de s'approprier cette intuition et de la rendre efficace.

Résumons-nous. Ga 2,14-21 et Ga 3,1-5 sont deux textes qui font écho à un récit qui concerne la croix du Christ et qui a un impact expérientiel dans la vie des croyants. Dans le premier cas, l'apôtre se place au poste de narrataire et indique au «je» comment il a fait sien ce récit, et

⁴⁹ W. Bauer, W.F. Arndt et W. Gingrich, *A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature*, Chicago, University of Chicago, 1979² (allemand 1958³).

⁵⁰ Ga 3,13: «Christ nous a racheté de la malédiction de la loi, devenant pour nous malédiction, parce qu'il est écrit: 'maudit quiconque pend au bois' [Dt 21,23]».

comment celui-ci le concerne. Dans le second cas, l'apôtre se place implicitement au poste de narrateur, et renvoie les Galates à leur expérience de narrataires. Globalement, en Galates, Paul rappelle donc la fidélité du Christ mort sur la croix (c'est la thèse de Hays élaborée à partir de Ga 3,13-14 et 4,3-6), fidélité qu'il a fait sienne (Ga 2,14-21) de même que les chrétiens de Galatie (Ga 3,1-5). L'apôtre entrecroise ces trois récits de manière à régler un conflit triangulaire (Paul – Galates – les autres évangélistes), lui-même raconté de manière elliptique et indirecte⁵¹. Bref, en évoquant un triple récit de fidélité, l'apôtre tente de retisser la trame d'une histoire de fidélité entre lui et sa communauté.

Quel que soit le contenu précis du récit, le message sous-entendu en Galates (ici je me distingue de Hays), la lettre est marquée par une dynamique narrative, qui opère la rotation des rôles narratifs. Minimale, on sait que tout ceci concerne la croix du Christ (comme le soulignait Genest avec insistance), mais l'accent porte plus sur la transmission et l'appropriation du récit, que sur le récit lui-même. Le lecteur de Galates assiste à la transformation narrative de Paul et des chrétiens de Galatie, au risque d'être lui-même happé par ce dynamisme narratif, et de voir son identité transformée. Comme l'affirme John M.G. Barclay, à propos de la mise en récit opérée par Paul: «Galatians 2 :19-20 thus brings to expression both what Paul's 'revelation' meant for him and what faith in [or the faithfulness of] Christ means for every believer: not some piece of information, or some widening of the intellectual horizon, but a total reconstitution of the self⁵².»

Rm 10,6-17

Le deuxième texte que j'examine, Rm 10,6-17, fait partie du développement qui explicite la thèse de Rm 10,4, sur les rapports entre Christ et Loi⁵³. Par ailleurs, les v. 14-17 forment un tout extrêmement bien construit et unifié, du point de vue structurel et intertextuel⁵⁴. Enfin, l'utilisation des citations scripturaires atteint une grande virtuosité⁵⁵. Pourtant, ici, ce qui retiendra

⁵¹ On ne connaît les adversaires de Paul en Galatie que par quelques indices tangentiels du texte (voir Ga 1,7; 2,4; 4,10; 4,17; 4,29; 5,11; 6,12). Mais on peut aussi reconstituer leur portrait robot en supposant que l'argumentation et les exemples scripturaires de Paul prennent le contrepied de leur enseignement. Martyn, qui désigne ce personnage collectif par le vocable *Teachers*, est celui qui a le mieux exploité ce «conflit des récits» (Lyotard parlerait de différend) en filigrane de Galates.

⁵² Barclay, «Paul's Story», p. 142. L'auteur travaille avec les deux sens du génitif foi/fidélité du Christ.

⁵³ Voir mon livre, *Juifs et chrétiens à l'école de Paul de Tarse. Enjeux identitaires et éthiques d'une lecture de Rm 9-11*, Montréal, Médiaspaul, 1999, p. 202-213 et J.-N. Aletti, *L'épître aux Romains et la justification de Dieu. Clefs pour l'interprétation*, Paris, Seuil, 1990, p. 88-111.

⁵⁴ Pour une argumentation détaillée, voir mon article: «La Bonne Nouvelle d'Ésaïe au service de l'Évangile de Paul. Rm 10,14-17 comme relecture de Es 52,6—53,1», *SR*, 28 (1999) p. 343-358.

⁵⁵ S. Lyonnet, «Saint Paul et l'exégèse juive de son temps. A propos de Rom. 10, 6-8», dans *Mélanges bibliques rédigés en l'honneur de A. Robert*, Paris, Blond et Gay, 1957, p. 494-506; M. Mcnamara, «Moses in PT Dt 30,12-14 and Rm 10,6-8», dans *The New Testament and the Palestinian Targum to the Pentateuch* (AnB; 27), Roma,

notre attention, c'est l'aspect «acoustique» du texte⁵⁶, souligné par l'italique dans la traduction ci-dessous. On remarquera d'emblée que plusieurs intervenants prennent la parole: *l'apôtre* comme narrateur et commentateur (avec un triple «c'est-à-dire», v. 6.7.8); la *justice* issue de la fidélité (v. 6-10); *toi* qui dois ne pas dire (v. 6.7) mais confesser (v. 9-10); *nous* qui proclamons (v. 8); *l'écriture* (v. 11); *tous* ceux qui invoquent (v. 12.13.14); les *envoyés* qui proclament (v. 14.15); les *messagers* qui annoncent (v. 15b); *Isaïe* (v. 16); leur *voix* (v. 18):

⁶ La justice issue de la fidélité *dit*: «Ne *dis* pas dans ton cœur : 'Qui montera au ciel'...» — c'est-à-dire pour ramener en bas Christ,⁷ «ou 'Qui descendra dans l'abysse'» — c'est-à-dire pour ramener en haut Christ.⁸ Mais que *dit-elle*? «Tout près de toi est ce *récit* (ῥῆμα), dans ta *bouche* et dans ton cœur» — c'est-à-dire le *récit de fidélité* (ῥῆμα τῆς πίστεως) que nous *proclamons*.⁹ «Si tu *confesses* dans ta *bouche* que Jésus est le seigneur, et donnes foi (πιστεύσῃς) dans ton cœur au fait que Dieu l'a réveillé d'entre les morts, tu seras sauvé.¹⁰ Dans le cœur il est donné foi (πιστεύεται) en vue de la justice, sur les *lèvres* il est *confessé* en vue du salut.»

¹¹ Car l'écriture *dit* : «Quiconque place sa foi en lui (πιστεύων ἐπ' αὐτῷ) ne sera pas confondu»¹² car il n'est pas de différence de Juif mais aussi de Grec, car lui [est] seigneur de tous, généreux envers tous ceux qui *l'invoquent* (ἐπικαλουμένους),¹³ car quiconque *invoque* le nom du seigneur sera sauvé.

¹⁴ Comment donc *l'invoqueraient-ils* sans lui avoir donné leur foi (ἐπίστευσαν)? Et comment donneraient-ils foi sans avoir *écouté* (ἤκουσαν)? Et comment *écouterait-ils* sans celui qui *proclame*?¹⁵ Et comment *proclameraient-ils* s'ils n'étaient envoyés? Comme il est écrit : comme il sont beaux les pieds de ceux qui *annoncent* les bonnes [choses].¹⁶ Mais tous n'ont pas *écouté avec obéissance* (ὑπήκουσαν) *l'Extraordinaire Annonce* (τῷ εὐαγγελίῳ). Car *Isaïe dit* : «Seigneur, qui a donné foi à notre '*Écoute!*' (ἀκοῆ)?¹⁷ Or la foi vient de l' «*Écoute!*» (ἡ πίστις ἐξ ἀκοῆς), et l' «*Écoute!*», par le *récit* du Christ (διὰ ῥήματος Χριστοῦ).¹⁸ Et je dis: n'ont-ils *écouté* (ἤκουσαν)? Au contraire, sur toute la terre *a retenti leur voix*, leurs *récits* (τὰ ῥήματα αὐτῶν) jusqu'aux limites du monde.

Pour analyser le fonctionnement de la narration, je divise le texte en trois sections. Dans la première section (v. 6-10), «[...] *Dikaiosune* herself is speaking from the midst of their own situation, that is, from their experience of a trusting relationship with God⁵⁷». Le texte de Dt 30,12-14⁵⁸, rappelé en assemblée chrétienne, s'actualise jusqu'à personifier une justice de Dieu qui indique à «toi» ce qu'il ne faut pas dire (v. 6-7) et ce qu'il faut dire (v. 9-10). Le salut n'est pas dans l'avenir d'un Christ qui descendrait du ciel pour montrer sa seigneurie, ni dans le passé d'un Christ qui remonterait de l'abyme pour montrer sa résurrection, mais dans la proximité et

Pontificio Istituto Biblico, 1966, p. 70-81; A. Gignac, «Citation de Lévitique 18,5 en Romains 10,5 et Galates 3,12. Deux lectures différentes des rapports Christ-Torah?», *EgTh*, 25 (1994) p. 367-403.

⁵⁶ A.J. Dewey a proposé une lecture proche de celle que je présente, dans une ligne plus socio-politique: par un texte marqué par les références à l'oralité et destiné à une performance orale, Paul entend rejoindre les rêves et désirs utopiques du Ier siècle. «The oral interpretation of Scripture became a way of gaining access to divine patronage.» («A Re-Hearing of Romans 10:1-15», *Semeia*, no 65 (1994) p. 109-127 (citation de la p. 111).

⁵⁷ A.J. Dewey, «A Re-Hearing of Romans 10:1-15», p. 117.

⁵⁸ «Elle n'est pas dans les cieux, qu'il te faille dire: 'Qui montera pour nous aux cieux nous la chercher, que nous l'entendions pour la mettre en pratique?' Elle n'est pas au-delà des mers, qu'il te faille dire: 'Qui ira pour nous au-delà des mers nous la chercher, que nous l'entendions pour la mettre en pratique?' Car la parole est tout près de toi, elle est dans ta bouche et dans ton cœur pour que tu la mettes en pratique.»

dans l'intimité présentes d'un ῥῆμα situé dans l'espace du croire (cœur) et du dire (bouche) (v. 8). Et ce ῥῆμα est qualifié par la πίστις.

Le mot ῥῆμα, traduit généralement par *parole*, revient quatre fois dans l'ensemble du texte (10,8.17.18). Or, le champ sémantique de ce mot est plus vaste que celui de λόγος, renvoyant aussi à *l'événement*, à la *rumeur* qu'il suscite et finalement au *récit* qui tente de lui donner sens⁵⁹. En traduisant ῥῆμα τῆς πίστεως par *récit de fidélité*, et non par *parole de foi*, j'opte pour mettre en relief la connotation narrative de ῥῆμα et expérimenter comment une telle traduction pourrait faire fonctionner différemment le texte et en révéler des aspects inédits.

Comme en Ga, ce récit de fidélité est proclamé par un narrateur («nous», v. 8) de manière à ce qu'il soit intériorisé, puis à ce que le narrataire devienne à son tour narrateur et, de ce fait, obtienne le salut (v. 9). Contrairement à Ga toutefois, ce récit n'est pas centré sur la croix, mais sur Jésus seigneur (monté au ciel) et ressuscité par Dieu (remonté de l'abyme) — la fidélité ne serait-elle pas ici, plutôt que celle du Christ mort sur la croix, celle de Dieu qui le ressuscite? Le vivant n'est pas à chercher en des endroits inaccessibles, mais dans ce récit intériorisé auquel le croyant adhère. Bien plus, il n'est pas besoin de monter au ciel ni de descendre dans l'abysse, à la suite du Christ, car en devenant narrateur de cette fidélité, le confessant s'inscrit dans cette lignée de fidélité, en donnant sa foi⁶⁰, et s'identifie ainsi au juste exalté, pour participer à la justice et au salut dont il a bénéficié (v. 10). Le parallélisme chiasique des v. 9-10 suggère que raconter ce ῥῆμα et faire sien la fidélité qui anime ce récit, sont les deux aspects d'un même mouvement d'appropriation.

Dans la deuxième section (v. 11-13), l'écriture prend la parole pour dire autrement le même constat: devenir narrateur (en invoquant le nom du seigneur) et donner sa foi à Dieu (comme et à la suite de Jésus), c'est être sauvé (par ce Dieu fidèle).

Dans la troisième section (v. 14-17), nous retrouvons une récapitulation de la rotation narrative observée jusqu'ici. On ne peut être narrateur (*invoquer*) qu'en intériorisant et faisant sien le récit (*donner sa foi*); on ne peut s'approprier un récit qu'en l'accueillant (*écouter*); on ne peut l'accueillir qu'en étant narrataire (d'une proclamation) (v. 14). De même, ceux qui proclament ont déjà été narrataires (ils ont été envoyés pour transmettre une Extraordinaire Annonce) (v. 15). Le v. 17 condense à l'extrême le jeu narratif qui permet d'entrer dans cette intrigue de fidélité — le raccourci du grec est d'ailleurs saisissant: ἡ πίστις ἐξ ἀκοῆς, ἡ δὲ ἀκοὴ διὰ ῥήματος Χριστοῦ. La foi (du narrataire) vient de l'audition (ἀκοή) de la proclamation (ῥήμα), et celle-ci passe par la

⁵⁹ J.P. Louw et E.A. Nida, *Greek-English Lexicon of the New Testament Based on Semantic Domains*, New York, United Bible Societies, 1989 (1988) (13.115: happening to which one may refer; 33.98: content of the communication). Lorsque j'ai étudié Rm 10 dans le cadre de mes recherches doctorales, j'avais traduit le mot ῥῆμα par «parole», tout en me demandant pourquoi le texte n'emploie pas le mot λόγος, contrairement à Rm 9 (6.9.28), où il s'agit d'un mot-clé (formant inclusion et indiquant la thèse).

⁶⁰ Dans le contexte où πίστις se rapporte d'abord à la fidélité du Christ, il est difficile de traduire le verbe πιστεύω qui l'accompagne. *Donner sa foi* essaie de rendre l'aspect *croire, confiance, fidélité* de celui qui adhère au Christ, en s'inscrivant dans le mouvement de fidélité que celui-ci a ouvert. Le verbe revient six fois (v. 9.10.11.14.16), dont une fois au passif.

médiation du récit du Christ. L'expression ῥήματος Χριστου (v. 17) forme inclusion avec ῥῆμα τῆς πίστεως (v. 8): le récit qui met en scène le Christ et provoque la narrataire à donner sa foi, est centré sur la fidélité.

On constate que ἀκοή, particulièrement dans la prise de parole du prophète Isaïe (v. 16), joue encore sur le double sens relevé en Ga: proclamation de la part du narrateur: «Écoutez-mon message», et accueil de la part du narrataire: «Écoutez»⁶¹. Mais le texte rajoute ici le verbe obéir (ὕπακούω) de la même racine *ak* que ἀκοή, que j'ai rendu par *écouter avec obéissance*. Le motif de l'obéissance est proche de celui de fidélité. Il constitue un des fils conducteurs de Romains et permet ainsi à Paul de croiser subtilement trois récits, dans un jeu d'échos intratextuels: le récit de l'obéissance du Christ (Rm 5, 19); celui de l'obéissance de Paul, esclave du Christ (1,1), dont la mission vise à conduire les nations à l'obéissance (1,5; 15,18); celui du chrétien obéissant, associé par le baptême au récit de la mort / résurrection du Christ (6,12.16.17). En articulant dans sa lettre ces allusions à trois récits d'obéissance, Paul amorce un nouveau récit, celui de sa relation avec des chrétiens qu'il n'a jamais visité. Il crée aussi un mouvement narratif sans fin: si Paul a été narrataire du récit du Christ, c'est pour pouvoir devenir narrateur le racontant aux narrataires romains, qui à leur tour...

En somme, Rm 10,6-18 valide à nouveau l'hypothèse de départ. Le récit du Christ serait donc performatif, capable d'opérer une transformation. Faire entendre le récit de fidélité, ce serait faire naître chez le narrataire le désir de s'inscrire dans ce récit et susciter chez lui, en réaction, une foi qui lui permettrait, en se sentant concerné par l'intrigue de fidélité, de raconter à son tour ce récit.

CONCLUSION

Nous avons amorcé notre réflexion par la question aporétique du lien entre la mort du Christ et notre salut. Chez Olivette Genest, nous avons trouvé la démonstration éclatante d'une diversité des figures pour dire (mais non pas expliquer) ce lien. Chez Richard Hays, nous avons découvert la valorisation d'une de ces figures: *la fidélité du Christ*, ainsi que l'intuition que nous pouvons participer à cette fidélité. Le doute s'immisçait: malgré la plausibilité de l'existence d'un récit paulinien antécédent et présupposé aux lettres, pouvait-on identifier une cohérence narrative chez Paul? Or, Lyotard nous a sensibilisé au fait que le fonctionnement de la narration (avec ses trois postes en rotation) est peut-être plus important que la cohérence interne du récit. Quoi qu'il en soit, Ga 2,15–3,5 et Rm 10,6-18 ont permis d'illustrer comment un croyant pouvait, de manière narrative, participer à ce récit de la mort ou de la résurrection du Christ. Comment faire sien le récit qui parle d'un autre? Confesser sa foi, c'est s'approprier une histoire de fidélité, c'est accéder à la justice et tendre vers le salut. La narration du récit du Christ, qui désigne et interprète la croix et l'exaltation subséquente comme événement, serait donc elle-même événement, car avènement d'un sujet croyant:

⁶¹ S.K. Williams, «The Hearing of Faith», p. 85.

The spoken word is, first of all, an event, a happening in time. [...] Whereas the visual encourages dissection and segmentation (for we see only what we face), sound assaults us from all sides. Thus sound situates one in the midst of a world [...] The immediacy and transiency of oral address provokes *engagement*⁶².

Chez Paul, la mort/résurrection de Jésus doit-elle être interprétée, pour trouver sa cohérence sotériologique, en contrechamp d'un récit de salut spécifique? Dans la perspective narratologique que j'adopte, je répondrais de façon provisoire oui et non à cette question. Négativement, il n'existe pas de mise en récit claire et complète de la mort de Jésus chez Paul, encore moins un récit qui pourrait prétendre être la matrice de toutes les mises en discours pauliniennes. L'analyse de Ga 2–3 et Rm 10 l'a montré: on y fait certes allusion à un récit (ἀκοή ou ῥῆμα) dont le filon semble être la fidélité (πίστις), mais sans le raconter. Bien plus, cette fidélité prend dans un cas une tournure christocentrique qui se focalise sur la mort de Jésus, et dans l'autre cas un accent *théo*-logique qui insiste plutôt sur l'exaltation/résurrection. En ce sens, le scepticisme de Dunn cité en tête de cet essai est justifié. Positivement, le discours de Ga et Rm décrit par ailleurs un même processus narratif par lequel un narrataire s'approprie la fidélité dont il semble être question dans le récit évoqué (celle du Christ ou celle de Dieu), à condition de devenir à son tour narrataire. Pour le formuler de manière abrupte et à titre d'hypothèse de travail: ce n'est pas la mort/résurrection de Jésus qui sauve, mais le processus que sa proclamation induit⁶³.

⁶² S.K. Williams, «The Hearing of Faith», p. 91-92. Tout comme Dewey en Rm («A Re-Hearing of Romans 10:1-15»), l'auteur applique en Ga les théories de W.J. Ong (*The Presence of the Word*, New Haven/London, Yale, 1967) et de W. Kelber (*The Oral and Written Gospel*, Philadelphia, Fortress, 1983).

⁶³ Comparer avec A. Badiou, *Saint Paul: l'événement suscite un Sujet qui, simultanément et par effet de retour, lui donne existence par un acte de désignation* Par ailleurs, au moment de remettre ce texte, j'ai pu prendre connaissance d'une étude à orientation catéchétique qui n'est pas sans assonance avec mes propos: P.-D. Dognin, «*La foi étant venue*»: *l'épître aux Galates* (Connaître la Bible 25), Bruxelles, Lumen Vitae, 2001 (spécialement p. 35).