



## PRÉSENTATION

*«Christ est mort /pour nous/»  
Les trois combats d'Olivette Genest*

Alain Gignac, Université de Montréal  
et Anne Fortin, Université Laval

Le Nouveau Testament vit de la mort de Jésus, sans aucune trace de morbidité; il y lit et lie les richesses d'une vie surabondante. L'étalage même de ces richesses vaut l'effort de l'analyse. Il n'est pas inconnu à la production exégétique. La question de sa polysémie et de ses contradictions a déjà été posée. Nous avons essayé de lui apporter la réponse de la situation discursive et de l'interprétation par le fonctionnement propre au texte<sup>1</sup>.

Derrière cette citation liminaire se cache le *travail de lecture* de toute une vie, de la part d'une *lectrice* qui s'est astreinte à l'ascèse d'une *pratique de lecture* exigeante, la sémiotique. Il convenait donc, pour rendre hommage à une grande chercheuse québécoise, de revisiter les trois chantiers où elle a œuvré comme pionnière: sotériologie, féminisme et sémiotique. Ces trois mots représentent pour Olivette Genest un même combat, souvent essoufflant, toujours courageux, voire téméraire — comme elle le laisse

---

<sup>1</sup> 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, p. 5.



entendre dans la rétrospective intellectuelle qui ouvre le volume — jamais solitaire. Car elle a rencontré sur son chemin des complices, des alliés — comme en témoigne maintenant ce livre.

Combat, un mot cher à la littérature paulinienne et qui lui est presque exclusif dans le Nouveau Testament (Ph 1, 30; Col 2, 1; 1 Th 2, 2; 1 Tm 6, 12; 2 Tm 4, 7; voir aussi He 12, 1), pour décrire aux sens propre et figuré le travail missionnaire de l'apôtre. Une métaphore qui sied bien, on l'admet de plus en plus, à l'arène exégétique elle-même<sup>2</sup>. Sur un premier front, Olivette Genest a livré un combat d'avant-garde, sur un terrain méthodologique difficile et, on le constate encore aujourd'hui, hors des sentiers battus. Après avoir vécu une véritable conversion épistémologique en passant d'un paradigme historico-critique à un paradigme sémiotique, l'exégète a accompagné fidèlement les développements successifs de cette méthode. Car, il ne faut pas l'oublier, l'application de la sémiotique à la Bible a été importante pour certaines avancées méthodologiques (pensons à l'étude des paraboles) et encouragée par A.J. Greimas lui-même. Et si la sémiotique connaît actuellement un nouvel élan du côté des sciences humaines, qui ont pleinement intégré le paradigme du langage, elle a aussi fait sa marque en études bibliques et théologiques, ainsi qu'en éthique. Le présent livre, fruit d'un travail collectif, illustre la diversité des interactions et des dialogues poursuivis à partir de l'ancrage sémiotique d'Olivette Genest, et il ouvre sur davantage de pistes de travail à mettre encore en chantier qu'il n'est possible d'en réaliser.

Sur un second front, Olivette Genest a mené un combat féministe, par son inscription dans l'institution universitaire et par sa réflexion intellectuelle. De la génération des pionnières, elle a créé bien des précédents, devenant une des premières étudiantes en théologie à l'Université Laval de Québec et à l'Université grégorienne de Rome, puis une des premières docteures et professeures en exégèse au Québec (voire dans le monde catholique). Sur le plan intellectuel, elle a été la collaboratrice fidèle d'un important séminaire pluridisci-

---

<sup>2</sup> E. SCHÜSSLER FIORENZA, *Rhetoric and Ethic: The Politics of Biblical Studies*, Minneapolis, Fortress, 1999.



plinaire qui rassemblait des chercheuses venant des divers horizons des sciences humaines, à l'Université de Montréal. Dans une vingtaine d'articles scientifiques et dans de nombreux autres écrits, elle a revisité les textes bibliques du Nouveau Testament à la lumière de la problématique des «genres», attentive à l'impact que la lecture de ces textes a eu et a encore sur la condition des femmes en général, et sur leur accession aux ministères ecclésiastiques, en particulier.

Mais le combat décisif, qu'encadrent ses deux monographies<sup>3</sup>, demeure celui qu'Olivette Genest a mené contre l'interprétation sacrificielle de la mort de Jésus, qui imprègne de part en part la tradition chrétienne latine et dont la théologie contemporaine et l'imaginaire collectif ont tellement de difficulté à se débarrasser. Il faut rappeler que l'affirmation de l'effet salvifique de la mort de Jésus est au cœur du Nouveau Testament, et que, jamais explicitée, elle ne cesse d'interroger la théologie depuis vingt siècles. «Christ est mort pour nous»; «Christ est mort pour nos péchés»; «Christ nous a affranchis du péché». La spécificité du travail d'Olivette Genest consiste précisément dans l'étude minutieuse des différentes figures de la mort de Jésus pour en révéler l'impossible interprétation univoque. Le christianisme a effectivement porté en son sein des interprétations multiples de la mort de Jésus, qui ont été répercutées dans ses différentes traditions, mais l'imaginaire religieux moderne n'en a retenu souvent que la dimension sacrificielle. En faisant revivre et en redonnant à la conscience la richesse de la perspective des épîtres et de l'Apocalypse, Olivette Genest apporte une contribution non seulement au domaine des études exégétiques, mais bien davantage, c'est tout l'imaginaire religieux occidental qui est bousculé et revivifié par ses lectures attentives et rigoureuses. Le corpus qu'elle a étudié révèle en effet huit acceptions parallèles pour interpréter la figure de la mort de Jésus, ce qui pose la question de la capacité de l'imaginaire de vivre dans une abondance de «références», au sens dumontien<sup>4</sup> du terme. Les étu-

<sup>3</sup> O. GENEST, *Le Christ de la Passion. Perspective structurale. Analyse de Marc 14, 53—15, 47, des parallèles bibliques et extra-bibliques* (Recherches Théologie 21), Paris-Tournai-Montréal, Desclée-Bellarmin, 1978, et *Le discours du Nouveau Testament*.

<sup>4</sup> F. DUMONT, *Le lieu de l'homme. La culture comme distance et mémoire*, Montréal, Éditions H.M.H., 1969 (1968).



des d'Olivette Genest nous jettent dans un espace conceptuel inédit qui consiste à revoir nos évidences sur le christianisme, et à intégrer le pluralisme des interprétations comme intrinsèque à la tradition biblique elle-même. La «production de sens» autour de l'événement historique de la mort de Jésus constitue une entreprise de «théologisation», comme l'écrit Olivette Genest, mais notre christianisme pêche encore par simplification théologique devant la richesse des figurativisations de cette mort par les textes bibliques.

Trois fronts, unique combat. Notons rapidement que les trois fils qui forment la trame de l'œuvre olivétaine sont tissés serrés. Ici, point de dispersion. C'est du point de vue biblique que la condition féminine est interrogée, et c'est avec la sémiotique que les textes bibliques sont lus. Bien plus, le plus récent article d'Olivette Genest le révèle: il existe un lien implicite, mais très fort, entre la théologie sacrificielle, le patriarcat et la condition féminine, et dans les textes bibliques eux-mêmes, et dans la manière dont on les a lus<sup>5</sup>.

En somme, par son patient labeur (dont la bibliographie que l'on retrouve plus loin est le reflet), Olivette Genest a contribué à ce que sont devenues les sciences bibliques aujourd'hui, du moins dans ce qu'elles ont de meilleur: ouvertes aux approches synchroniques et aux perspectives féministes, moins apologétiques, davantage agentes de remises en question théologiques, résolument engagées dans le dialogue interdisciplinaire.

\* \* \*

«Christ est mort /pour nous/». Par cette graphie syncopée, on pourrait représenter les trois dossiers de ces mélanges, qui rassemblent des contributions des meilleurs exégètes et théologiens francophones ayant fréquenté Olivette Genest. Chacun et chacune revisite les trois chantiers évoqués plus haut, en prolongeant à sa manière la réflexion ouverte par Olivette Genest, toujours en dialogue critique et amical avec elle. On pourra constater que certains

---

<sup>5</sup> O. GENEST, «La Bible relue par les animaux», *Théologiques*, 10 (2002) p. 131-177.



articles étaient difficiles à situer dans un ou l'autre chantier, poursuivant simultanément réflexion méthodologique sur la sémiotique, réflexion féministe ou réflexion sur la mort de Jésus.

### **Christ est mort /pour nous/**

En guise d'ouverture, comme il se doit, la méthode et l'épistémologie qui s'y rattache. Quel est l'apport de la sémiotique à l'exégèse en particulier, et à la théologie en général? La graphie /pour nous/ rappelle le caractère précis et scientifique de la sémiotique; elle indique aussi que l'accent sera placé ici sur l'analyse discursive, ou figurative, qui correspond à la deuxième période de la sémiotique — avis à ceux et celles qui en seraient restés au premier stade de développement de la sémiotique, celui du schéma actantiel et du carré logique, encore valides certes, mais insuffisants pour rendre compte de la richesse des recherches actuelles. D'emblée, un article théorique de Louis Panier situe l'émergence de la sémiotique dans le champ des sciences bibliques, en insistant sur le potentiel de l'analyse figurative dont procède le travail d'Olivette Genest. Louis Panier situe ainsi la spécificité de la pratique sémiotique à l'intérieur d'un cadre global, ce qui offrira au lecteur non averti une entrée en matière des plus profitables<sup>6</sup>. Les analyses figuratives réalisées par Olivette Genest sur la mort de Jésus constituent, tout au long de l'article, l'illustration de la fécondité de la méthode. Louis Panier envisage aussi une troisième période de la sémiotique, où la question de la lecture et du discours reviennent à l'avant-plan, car «loin de nous éloigner de la question du sujet comme cela semblait être le cas dans les débuts de la sémiotique structurale, [les axiomes de la méthode] nous conduisent vers une sémiotique de l'énonciation, et vers une réflexion nécessaire sur le discours et son sujet». Les

---

<sup>6</sup> À titre d'exemple, L. PANIER, «Lecture sémiotique et projet théologique», *RechSR*, 78 (1990) p. 199-220; J.-C. GIROUD et L. PANIER, «Sémiotique du discours religieux», *Revue des sciences humaines*, 201 (1986) p. 119-128; L. PANIER, «Une pratique sémiotique de lecture et d'interprétation», dans *Le temps de la lecture. Exégèse biblique et sémiotique. Recueil d'hommages par Jean Delorme* (LD 155), Paris, Cerf, 1993, p. 113-130.



conséquences théologiques pourraient relever d'une véritable révolution paradigmatique, conduisant à une reformulation des théologies de la parole et de l'incarnation, au cœur de la foi chrétienne: «La lecture est cet acte énonciatif où peut s'accomplir l'écriture, lorsque la parole "en souffrance" dans la lettre du texte, prend chair et corps dans un sujet qui lit. [...] L'acte de lecture peut être un lieu théologique, le lieu où la parole peut se faire réellement entendre et où elle peut trouver sa référence.»

En réponse directe à cet article, deux auteurs s'interrogent sur l'impact de la sémiotique en théologie. D'une part, Guy-Robert St-Arnaud explore l'impact d'une perspective langagière (dans laquelle s'inscrit la sémiotique et les travaux d'Olivette Genest) sur la christologie. Il s'inscrit en faux contre un rapport tautologique où le Jésus de l'histoire fonderait le Christ de la foi, selon une orientation subtilement positiviste, mais malgré tout objectivante. À la suite des réflexions de Joseph Moingt et de Louis Panier, mais dans une perspective psychanalytique lacanienne, il esquisse les lignes d'un projet christologique qui se refuserait à combler l'écart entre ce qu'on dit du Christ, hier et aujourd'hui, et le destin historique de Jésus de Nazareth. Le caractère «événementiel» de Jésus, Christ, c'est qu'une confession de foi pose une virgule entre Jésus et Christ, c'est-à-dire à la fois un rapport et un écart. Pour Lacan, tout discours scientifique et objectivant sur l'homme est ultimement indémonstrable et ne peut donc se clore sur lui-même, laissant ainsi place au sujet. Si le sujet semble exclu de son objet, à première vue, c'est qu'il a un rapport interne à son objet. Cette réflexion lacanienne sur le fonctionnement du discours scientifique sur l'humain trouve un écho en christologie, elle aussi issue d'un fait de balbutiement du langage: «Le Christ de la foi est en exclusion interne au Jésus de l'histoire [...]. L'entreprise [historienne] espérant colmater la tension constitutive du récit vivant serait vouée à l'échec par contingence historique.» Les conclusions d'Olivette Genest à propos de la mise en discours de la mort de Jésus évitent justement de suturer le sujet. Il faut lire «le Jésus historique et le Christ de la foi comme des non signes, au sens de figure chez Hjelmslev, et [...] ne pas se suffire d'une visée référentielle».



D'autre part, Jean Calloud reprend dans une perspective sémiotique la question, trop peu explorée mais cruciale, du rapport entre les deux testaments, rapport constitutif de la structure canonique des écrits chrétiens. Le Nouveau Testament, «en effet ne remplace pas l'ancien, ne se substitue pas à lui ni ne s'y ajoute simplement». Jean Calloud poursuit et approfondit une réflexion qu'il a déjà amorcée précédemment<sup>7</sup> (dès 1993), lorsqu'il avait d'abord interprété le rapport «ancien/nouveau» analogiquement à la définition linguistique du signe comme d'un rapport «signifiant/signifié», conformément à l'adage classique: «Le Nouveau Testament est caché dans l'Ancien; l'Ancien Testament est dévoilé dans le Nouveau<sup>8</sup>.» Il propose maintenant de les considérer comme «deux “testaments” attestant ensemble l'œuvre d'une écriture unique et la diversité de ses modes et de ses moments», de manière synthétique. «Ainsi, pensons-nous, l'effet synthétique de cette double écriture se constitue de l'alliage subtil d'une patience et d'une impatience: la patience nécessaire du dire et de l'écrire sans avoir jamais le dernier ou le fin mot de l'affaire; l'impatience du corps en souffrance, de ses membres dispersés, l'attente d'une voix qui convoque et d'un évangile à faire entendre à toutes les nations.» Quelle tâche et quelle réussite pour chacun des deux testaments? «Situation paradoxale: le testament premier atteint son accomplissement au moment où ce qu'il ne pouvait amener au jour se produit et du fait même de ne l'avoir pas lui-même engendré. Son achoppement sur l'impossible ou son manque à dire et à écrire le dernier mot sur ce qu'il en est de Dieu et de nous a maintenu ouverte la brèche par laquelle fait irruption ce dont il va falloir désormais témoigner.»

Après ces articles plus théoriques, trois autres articles illustrent comment la sémiotique permet de déplacer certaines problématiques exégétiques, où la recherche risque parfois de s'enliser. (Une stratégie de lecture est ici suggérée pour le lecteur plus pragmatique:

<sup>7</sup> J. CALLOUD, «Le texte à lire», dans L. PANIER, dir., *Le temps de la lecture*, p. 31-63.

<sup>8</sup> *Novum Testamentum in Vetere latet; Vetus Testamentum in Novo patet* (Augustin, *Questions sur l'Heptateuque*, 2, 73).



lire ces articles avant de se tourner vers les trois premiers, plus théoriques). Ainsi, en écho à la théorie présentée par Louis Panier sur l'analyse des figures et de l'énonciation, Jean Delorme propose une application lumineuse à l'Apocalypse de Jean, qui ouvre des perspectives insoupçonnées. À partir de Ap 1—3 et 20—22, Jean Delorme montre comment s'articulent les mondes figuratifs mis en place, la position du lecteur et les trois axes de la communication. Autrement dit, il différencie les trames de la spatialisation, de la temporalisation et des voix de l'œuvre johannique. Ici, une fraîcheur exégétique permet de dépasser l'approche reçue, qui décode les symboles de l'Apocalypse en tant que message crypté: «L'abondance des scènes figuratives est le signe de leurs insuffisances à montrer ce qui est à dire, et leur variété, leurs côtés souvent peu compatibles, signalent un travail du sens aux limites des possibilités du langage. [...] Chacune accuse l'insuffisance de l'autre en direction d'un réel qui les dépasse et ne se laisse pas saisir.» En finale, Jean Delorme réussit à condenser le parcours de lecture du livre en entier, dans une affirmation d'une grande portée théologique: «En observant comment on entre, rapidement mais progressivement, dans le monde visionnaire de l'Apocalypse [Ap 1—4], puis comment on en sort pour laisser toute la place à l'expression et au dialogue des désirs réciproques de rencontre [Ap 20—22], il semble bien qu'on tienne le principe d'unité du livre entier.» En somme, Jean Delorme offre ici au lecteur un aperçu du commentaire global qu'il prépare sur l'Apocalypse.

Analysant la construction du sujet en Rm 7—8 à partir des catégories de *virtualisation*, *actualisation* et *réalisation*, Jean Doutre, qui fut l'étudiant d'Olivette Genest, montre comment l'outillage conceptuel de la sémiotique permet de poser un regard neuf sur un texte. Ses prises de position sur Rm 7—8 prennent le contrepied de certaines tendances actuelles des études pauliniennes. Jean Doutre émet l'hypothèse que ce texte forme «un diptyque qui présente, de manière simultanée et en parallèle, d'une part un sujet vendu et réduit en esclavage sous le péché et, d'autre part, un sujet qui est dans le Christ». Puisque les programmes narratifs des deux chapitres ne peuvent s'articuler l'un sur l'autre, il ne s'agit pas de la



transformation d'un sujet, qui quitterait un espace pour entrer dans un autre, mais plutôt de la mise en parallèle du fonctionnement d'un sujet à l'intérieur de l'univers du péché et du fonctionnement d'un sujet à l'intérieur de l'univers de la grâce. «Un “moi” privé de relations et isolé fait face à un “nous” appartenant à un réseau de relations significatives empreintes de mutualité.» L'analyse de Jean Doure, strictement immanente au texte, évite «toute identification du “moi” avec des figures du monde», en contraste avec l'exégèse rhétorique qui «n'a pratiquement fait que chercher comment appliquer le “moi” à la situation de personnes ou de groupes précis et identifiables». Cette dernière exégèse, en cherchant la référence des figures du texte dans celles qui lui viennent de son propre monde, de sa propre vision théologique ou du monde du I<sup>er</sup> siècle qu'elle reconstruit, négligerait les figures mêmes du texte qui guident pourtant efficacement la lecture. Bref, en décrivant méthodiquement la figurativisation *intratextuelle* du je et du nous, l'auteur soumet à la discussion une interprétation cohérente qui met en valeur la force du texte. Un débat est lancé.

Pour clore cette section sémiotique et annoncer en prolepse la section sotériologique, Daniel Patte, qui a servi de «truchement<sup>9</sup>» à l'introduction de Greimas aux États-Unis<sup>10</sup>, propose une étude sur Rm 3, 21-26 (un texte de Paul où la mort de Jésus est qualifiée par les figures *rachat/rédemption* et *propitiatoire*). Cet article se présente comme un vaste tour d'horizon qui tient à la fois de l'état de la question et de la réflexion méthodologique et herméneutique. Daniel Patte soutient la légitimité d'interprétations divergentes — racontant que c'est une intervention d'Olivette Genest qui lui a permis d'opérer cette conversion décisive. La pluralité des interprétations, selon lui, est postulée par la théorie sémiotique, et celle-ci permet de comprendre cette pluralité par effet de retour. Il pose une analogie entre les trois types

---

<sup>9</sup> Le mot «truchement» désignait, en Nouvelle France, l'intermédiaire européen inculturé au mode de vie amérindien, capable de traduire mais aussi de servir de médiateur lors des négociations entre les autorités françaises et leurs vis-à-vis amérindiens.

<sup>10</sup> D. PATTE, *Structural Exegesis for New Testament Critics* (Guides to Biblical Scholarship. New Testament Series), Minneapolis, Fortress Press, 1990<sup>2</sup> (1976).



de structures repérées par Greimas (syntaxiques, sémantiques et discursives) et les trois cadres qui déterminent selon lui l'interprétation (analytique, théologico-herméneutique, contextuel). Par exemple, il montre que l'approche analytique choisie (philologique, socio-critique, sémantique ou rhétorique) conduit nécessairement à diverses compréhensions de la mort de Jésus. De même, la mort du Christ comme sacrifice, comme libération ou comme modèle éthique (interprétations également recevables) dépend de nos précompréhensions théologiques. Enfin, l'élucidation du cadre contextuel permet de mettre au clair la visée pédagogique de l'interprétation. Lire pour les autres ne signifie pas lire à leur place, mais lire avec eux. Bref, Daniel Patte plaide en faveur d'une éthique de la responsabilité de la part de l'exégète, conscient de ses choix analytiques et théologiques, et de son enracinement contextuel.

### «Christ est mort...» pour elles

Au centre du livre, comme au cœur des préoccupations d'Olivette Genest, une section féministe, courte mais étoffée, nous rappelle que jusqu'à trop récemment, le «pour nous» de la mort du Christ était lu au masculin. D'entrée de jeu, Marie-Andrée Bertrand et Denise Couture, représentant respectivement deux vagues différentes de la réflexion féministe, dialoguent directement avec Olivette Genest et situent l'apport de celle-ci aux études féministes. Les deux auteures adoptent un angle d'approche épistémologique. Marie-Andrée Bertrand situe l'oeuvre de Genest dans la mosaïque plurielle et en évolution des théories féministes. Après avoir rappelé rapidement la genèse du mouvement féministe, l'importance du concept de *genre*, et après avoir esquissé une typologie des féminismes, Marie-Andrée Bertrand s'attarde sur l'épistémologie féministe du *standpoint*, qui élabore une théorie critique de la connaissance à partir de la célèbre parabole du maître et de l'esclave de Hegel. Puis, à partir d'un corpus de neuf contributions de théologie féministe d'Olivette Genest, l'auteure identifie les interlocuteurs de celle-ci ainsi que les féminismes avec lesquels elle dialogue. Il appert qu'Olivette Genest a pleinement intégré la distinction sexe / genre,



mais sans vraiment prendre en compte l'épistémologie du *standpoint*.

Quant à Denise Couture, elle s'interroge d'emblée sur la portée du «corpus» des articles féministes publiés par Olivette Genest. Elle y constate un souci épistémologique constant et met en relief trois lignes directrices qui en constituent l'originalité: 1) utilisation des catégories heuristiques féministes de l'androcentrisme et du genre; 2) théorisation de l'articulation entre l'épistémologie féministe et les autres savoirs mis en jeu, en particulier la sémiotique et l'exégèse biblique; 3) dans une perspective poststructuraliste, priorisation d'une critique féministe à partir des sciences du langage. En conjuguant féminisme et sémiotique, il appert qu'Olivette Genest emprunte au premier ses concepts et problématiques, pour les inscrire au cœur de sa pratique exégétique, telle que modulée par les paramètres méthodologiques de la seconde. La question est donc posée: «que signifierait, et comment se déploierait, à l'inverse, une “pratique sémiotique du féminisme”?» Par ailleurs, alors qu'on confond encore trop souvent réflexion féministe et réflexion engagée d'une auteure (féminine), le langage ressort comme un enjeu toujours prioritaire: «Une théologie féministe de la libération des femmes dans l'Église et dans la société ne saurait suffire. L'exégèse biblique et la théologie féministes ont encore un grand travail, qui est un travail de fond, à accomplir sur la langue.» Si le féminisme a pour ainsi dire fécondé la sémiotique, comment celle-ci, avec sa théorie du langage, pourrait-elle contribuer à construire un mode d'énonciation cohérent avec l'option préférentielle pour les femmes?

Suite à la réflexion théorique, encore une fois, deux études plus concrètes: le récit d'un pan d'histoire méconnue d'une faculté de théologie (celle où œuvra Olivette Genest), ainsi qu'un exercice de lecture sémiotique et féministe de Ep 5 — l'enceinte universitaire et ce texte particulier ayant tous deux une réputation fortement... patriarcale. D'une part, Madeleine Sauvé raconte la lutte des communautés religieuses féminines de Montréal, au milieu du XX<sup>e</sup> siècle, pour accéder à une formation théologique universitaire, chasse gardée des clercs masculins. En s'appuyant avec rigueur sur les



archives et témoignages accessibles, elle reconstitue la trame de l'intrigue — les mobiles, enjeux et intérêts en cause. Dans ce processus qui a vu naître un Institut supérieur de sciences religieuses, elle souligne entre autres deux paradoxes. D'abord, l'accessibilité des femmes au savoir théologique aura été, ironiquement, le fruit d'une volonté romaine de centralisation et de contrôle des ordres féminins. Ensuite, à Montréal, «la mise en œuvre du projet dont elles sont les promotrices suit son cours sans elles, et même contre elles, parce que sans égard à leur volonté clairement exprimée». Aujourd'hui, il est douloureux de penser, ou on a peine à croire, qu'une réforme qui allait aboutir à une Faculté de théologie et de sciences des religions pleinement intégrée dans une université séculière, à un corps professoral presque exclusivement laïc, et à une clientèle en majorité féminine, s'est faite d'une manière si paternaliste, cléricale et sexiste, au point que la mémoire de ces courageuses pionnières est occultée.

D'autre part, Anne Pénicaud relit à nouveaux frais un des textes qui a le plus contribué à l'asservissement des femmes en christianisme, et qui continue de l'être. La lecture d'abord et avant tout sémiotique de ce passage déconstruit les ornières interprétatives patriarcales qui se révèlent pour ce qu'elles sont: des biais idéologiques que la lecture attentive du texte ne soutient pas. «Ce texte construit ainsi une forme très particulière d'intersubjectivité: celle de sujets doublement altérés, définis par leur relation à l'autre sur fond de l'Autre. “Car nous sommes les membres de son corps.”» Patience dans l'azur que cette lecture dont on se dit à chaque pas qu'elle ne peut qu'être piégée par des biais culturels incommensurables. La lecture sémiotique fait ici une démonstration, tout aussi efficace que celle d'Olivette Genest sur la mort de Jésus, de la fécondité *contre-factuelle* diraient les philosophes, eschatologique diraient les théologiens, du principe herméneutique fondamental de la «suspension du sens». Les interprétations patriarcales de ce texte nous collent à la peau, comme les interprétations sacrificielles de la mort de Jésus semblent insurmontables. Et pourtant, Anne Pénicaud réussit à franchir le mur de l'incompréhension devant ce texte; elle libère les possibilités interprétatives sans pour autant avoir vaincu ou



détruit le texte. «C'est aux résistances du lecteur de tomber...» écrivait Jean Calloud dans le livre d'hommage à Jean Delorme, et il semble bien que toute lecture sémiotique nous remette cent fois en état d'écoute.

Deux articles fort originaux et difficiles à classer se retrouvent dans cette section féministe un peu artificiellement. Au nom de l'amitié (féminine et féministe) et de la collaboration interdisciplinaire, Marisa Zavalloni se propose de compléter le travail sémiotique d'Olivette Genest par l'étude extra-linguistique des effets psychologiques du texte, en vue d'une exégèse transdisciplinaire où les méthodes ne produisent pas des «lectures alternatives mais convergentes». En cela, Marisa Zavalloni prolonge les réflexions de Daniel Patte et amorce une discussion que l'exégète à qui nous offrons ces Mélanges voudra probablement prolonger. Quoi qu'il en soit, Marisa Zavalloni nous présente les modèles ego-écologiques qu'elle a élaborés au cours de sa carrière pour rendre compte des auto-perceptions identitaires qui se profilent dans des entrevues et même dans des textes du passé: espace élémentaire de l'identité, circuit affectif représentationnel, triade identitaire. Ensuite, par une relecture des lettres de Paul, elle entend «repérer certains processus identitaires et socio-cognitifs» qui ont permis l'émergence du «nouveau NOUS chrétien se détachant du NOUS du judaïsme». Elle s'inscrit ainsi dans la ligne des «braconniers<sup>11</sup>» qui s'aventurent sur le terrain de chasse des exégètes patentés, bousculant les idées reçues et ouvrant des perspectives inusitées.

En transition vers une section exégétiquement plus classique, la contribution d'un collègue de longue date d'Olivette Genest à l'Université de Montréal. Guy Couturier nous propose une analyse philologique rigoureuse de l'expression «jeune femme» de Es 7, 14 qui, si elle ne se situe pas d'emblée dans une perspective féministe,

---

<sup>11</sup> Nous empruntons l'expression (fort positive) à B. SARRAZIN, *La Bible parodiée*, Paris, Cerf, 1993. Parmi les braconniers qui ont revisité dernièrement les lettres pauliniennes, mentionnons Jakob Taubes, Alain Badiou et Giorgio Agamben. À ce sujet, voir A. GIGNAC, «Taubes, Badiou, Agamben: Reception of Paul by Non-Christian Philosophers Today», dans *Society of Biblical Literature Seminar Papers 2002*, Atlanta, SBL, 2002, p. 74-110.



apporte au dossier quelques éléments décisifs, en déconstruisant l'interprétation traditionnelle «la vierge enfantera». La lectrice ou le lecteur pourra s'interroger si, au-delà des arguments philologiques, la lecture traditionnelle n'est pas simplement orientée d'emblée par une idéologie (probablement inconsciente) patriarcale.

### **Christ est mort pour nous**

Enfin, la question au centre du travail d'Olivette Genest est traitée: comment interpréter la formule «Christ est mort pour nous»? Il ne serait pas exagéré d'affirmer que l'ensemble de la théologie chrétienne est la tentative, toujours partielle, toujours à reprendre, de donner réponse à cette question.

François Vouga donne un tour d'horizon du travail d'Olivette Genest en en resituant les enjeux et les avancées. Il met ainsi en évidence l'apport de la réflexion d'Olivette Genest à l'exégèse paulinienne. Puis il reprend le «paradoxe selon lequel la première épître de Pierre emprunte largement ses motifs interprétatifs de la mort de Jésus aux traditions pré-pauliniennes pour développer une théologie de la souffrance et de la gloire qui frappe par son inventivité et son originalité». Entre les interprétations de Jean Calloud et François Genuyt et celle d'Olivette Genest sur la première épître de Pierre, François Vouga propose une interprétation tierce qui permet de saisir la portée de la contribution de chacun au débat. Mais avant tout, François Vouga permet une *actualisation* de la pertinence de la perspective de lecture d'Olivette Genest, ce que le lecteur néophyte sur ce terrain ne manquera pas d'apprécier.

François Bovon, Odette Mainville et Michel Gourgues revisitent la mort de Jésus dans l'œuvre lucanienne, tous trois à partir de la critique de la rédaction et en tenant compte de l'unité de l'évangile et des Actes des Apôtres. Pour François Bovon, la mort de Jésus chez Luc se présente avant tout comme un drame humain, interprété par ailleurs, dans les sentences placées dans la bouche de Jésus ou dans les discours apostoliques, comme s'inscrivant dans le plan de Dieu. Par contraste avec Paul, Luc n'insiste donc pas sur la mort, mais sur la vie de Jésus, celle d'avant Pâques et celle d'après. C'est



à ce titre que François Bovon évoque un «humanisme lucanien», où «la liberté humaine cohabite avec la prédestination divine». S'inscrivant dans la ligne d'un judaïsme hellénistique qui valorise la providence et le martyr du juste, reflétant une christologie ancienne, la sotériologie lucanienne met en scène Jésus sauveur sous les traits du «médecin dont chacun a besoin».

Odette Mainville examine à fond le parallèle entre Jésus et Étienne (souvent évoqué en passant par les exégètes), en contre-champ des autres parallélismes que Luc ne cesse de construire entre le Maître et les disciples. La mort de l'un et l'autre sont ainsi mises en corrélation. À partir essentiellement de la partie narrative de la mise en scène lucanienne (Ac 6, 8-15; 7, 55-58), Odette Mainville montre comment le ministère plein d'esprit d'Étienne, son procès et sa mort, calquent ceux de Jésus. Ce travail reprend sous un autre angle une piste exploitée dans les recherches doctorales d'Olivette Genest, et poursuit ainsi un dialogue entre deux collègues de la même faculté. Une question demeure en finale: «Pourquoi Luc a-t-il tenu à établir ces points de similitude entre la mort du premier martyr chrétien et celle de Jésus?» et une réponse est esquissée: Luc a tenu à établir cette analogie pour que l'expérience du croyant puisse en tout *s'assimiler* à celle de Jésus, y compris la mort.

Michel Gourgues interroge les rapports complexes de citations et de références implicites qui existent entre le texte lucanien et le Deutéro-Ésaïe. Pour réfléchir sur la mort de Jésus, Luc s'inspire et se distancie, tout à la fois, du corpus prophétique, au-delà des énoncés comme tels, selon deux modes opposés: la «référence en discontinu» et la «référence en continu». D'une part, Luc, tout en utilisant abondamment la comparaison entre Jésus et le Serviteur souffrant, omet intentionnellement toute référence à la mort rédemptrice du juste. Ici, la lecture de Gourgues rejoint celle de Bovon: chez Luc, «la mort de Jésus, contrairement à celle du Serviteur, n'est pas représentée comme procurant en elle-même le salut». Une telle lecture recoupe aussi celle d'Olivette Genest: il n'est pas aussi évident qu'il y paraît à première vue que les premiers chrétiens aient compris la figure de Jésus, serviteur souffrant, en termes sacrificiels. D'autre part, pour dire l'universalité du salut, Luc n'hésite pas à



emprunter massivement à l'imagerie universaliste du Second Ésaïe (lumière des nations, gloire d'Israël, etc.).

Jean-Yves Thériault propose une lecture fine et inédite de Marc 14, 26-52 sur l'interprétation par Jésus de sa propre mort. La lecture sémiotique cherchant à «construire la signification de ce qui arrive à Gethsémani», elle en arrive aux enjeux fondamentaux du christianisme: «[...] dans la mort de Jésus, la naissance d'un sujet humain est mise à l'épreuve, et il se pourrait que le manque à naître soit aussi du côté du lecteur.» L'acte de lecture ne se contente pas ici d'extirper un savoir sur le texte, mais il met en relief le «sens» même de toute mort en ce que Jésus «doit lui-même perdre jusqu'au *sens* qu'il voudrait lui-même donner à sa mort». Sa mort sera livrée à l'interprétation «des pécheurs», elle ne portera même pas la valeur du don de sa vie: ce sera une mort «gaspillée», comme le parfum de la femme à Béthanie. Mais précisément, il y aura une parole *autre* qui sera proclamée sur cette mort qui laisse la place pour une *autre vie*.

Alain Gignac entend réexaminer la question sotériologique de la mort de Jésus par une approche narratologique qui prend en compte l'importance anthropologique des récits. Afin de préciser cette approche, il la compare au traitement de la narrativité paulinienne chez Olivette Genest et Richard Hays, pour ensuite la situer dans la ligne de Jean-François Lyotard. À partir de deux textes (Ga 2, 15-3, 5 et Rm 10, 6-18) qui font allusion à un récit marqué par la foi/fidélité, Alain Gignac traque les indices d'une compréhension narrative du salut. L'important n'est pas l'intrigue proprement dite, mais son appropriation par un narrataire invité à devenir narrateur, dans un processus de transmission qui réalise la visée performatrice salvifique du récit. «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.»

Jean-Paul Michaud réalise une étude des figures de la mort de Jésus dans les lettres de Paul, l'évangile de Jean et l'épître aux Hébreux. Il mène son parcours en dialogue constant et soutenu avec le travail d'Olivette Genest, et à cet égard il en donne une présentation



des plus pertinentes. Il prend comme cadre d'analyse les catégories, proposées par Olivette Genest, de sotériologie et de christologie. S'il reconnaît que ces catégories sont «indissociables», il les soumet néanmoins à une analyse qui permet de les distinguer. Il en arrive à une «vérité paradoxale» à laquelle il invite à se confronter, plutôt que de chercher à la subsumer en quelque interprétation lisse et rassurante: «Il faut donc tenir ensemble, non séparées, l'élévation et la mort, maintenir la mort au cœur de la Gloire. Non pas, cependant, comme un pis-aller, quelque chose de malheureux dont il faut bien s'accommoder, puisqu'on n'arrive pas à résoudre cette "impasse logique". Je crois, pour ma part, qu'on n'a pas à essayer de supprimer, de résoudre ou de dissoudre ces contraires.»

Enfin, pour clore la section sotériologique sur une ouverture, trois théologiens, par delà les clivages disciplinaires reçus, s'associent au travail des exégètes précédents pour nous faire réfléchir sur l'acte de lecture et la manière dont nous construisons le sens de la mort de Jésus, à partir d'un travail de lecture sur divers textes, respectivement un texte d'Élie Wiesel et sa réception, le récit de la Passion dans l'évangile selon Marc et Genèse 22.

Jean-Guy Nadeau s'étonne de l'abondance des citations d'un passage d'Élie Wiesel racontant l'exécution insensée d'un enfant au camp d'extermination de Buna, dans le contexte d'une réflexion sur le mal et la rédemption. Que signifie ce jeu de la citation, souvent maladroite, car tronquée ou non contextualisée? Faut-il parler de réception, voire de récupération? À partir des travaux d'Antoine Compagnon et de Barbara Folkart, Jean-Guy Nadeau met à jour les enjeux et intérêts qui procèdent au mécanisme de la citation de la part du théologien<sup>12</sup>. La citation, en tant que marque de l'énonciation, est une «pratique fondamentale sinon fondatrice pour la foi et la théologie chrétiennes». Hyperlien qui renvoie à un auteur cité «convoqué au discours du citateur», elle a une fonction argumentative, judiciaire, elle est *exemplum*, et même icône qui fait

---

<sup>12</sup> Les propos de Jean-Guy Nadeau sur la citation nous habitent d'ailleurs, au moment où la rédaction de ce texte nous conduit à utiliser amplement cette technique!



voir une instance d'énonciation implicite, mais elle est aussi un piège, un masque, une mascarade qui procède par pillage, par appropriation. Or, comme Jean-Guy Nadeau le dit lui-même, cette réflexion littéraire (à notre avis des plus pertinentes) n'est ici qu'accessoire. La question centrale qu'il faut plutôt poser porte sur la corrélation, directe ou indirecte, établie par des théologiens chrétiens contemporains, entre Auschwitz et la mort de Jésus. Que penser, bien après la rédaction par des juifs chrétiens d'un Nouveau Testament traversé de part en part des Écritures d'Israël, d'une écriture juive (celle de Wiesel) témoignant d'une expérience juive (la Shoah) mais soumise au travail de l'écriture chrétienne? «La théologie chrétienne peut-elle se parer du masque du témoin de la mort du petit *pipel*, alors qu'elle y a elle-même contribué sinon conduit, comme le dénonce Wiesel dans d'autres textes?» En somme, Jean-Guy Nadeau questionne, du lieu de son inconfort par rapport à cet usage, la nature d'une telle «appropriation faite de l'extérieur et non plus du développement interne d'une tradition».

Anne Fortin, à partir d'un travail de recherche subventionnée mené aux côtés d'Olivette Genest et Jean-Yves Thériault, propose une lecture théologique, inspirée de la sémiotique, de la Passion dans l'évangile selon Marc. Quatre avenues interprétatives de la mort de Jésus sont dégagées, ce qui pousse la théologie à revoir ses certitudes sur «la» théologie biblique de chaque évangile. Un seul texte, comme Olivette Genest l'a démontré pour les épîtres et l'Apocalypse, recèle une polyphonie interprétative encore à intégrer dans les théologies de la mort de Jésus. Une telle lecture ouvre sur un chantier en pleine ébullition, celui des conditions de l'interprétation théologique à partir de la sémiotique. Les travaux d'Olivette Genest empêchent désormais la théologienne et le théologien de faire l'économie de la pratique réglée de lecture, ce qui implique des collaborations et des recherches interdisciplinaires, exigeantes certes, mais des plus fécondes.

Pour sa part, François Nault propose une lecture psychanalytique de Gn 22, où Abraham hésite entre une paternité archaïque et une paternité symbolique — hésitation qui devient épreuve et teinte son rapport à Dieu. Celui-ci peut-il exiger le sacrifice du fils (voire



de son fils)? On rejoint ici le combat d'Olivette Genest contre l'interprétation sacrificielle de la mort de Jésus. Aussi, d'entrée de jeu, François Nault reconnaît-il une dette quasi filiale envers Genest. Celle-ci, dans la perspective de la mort de Jésus, avait elle aussi abordé Gn 22, pour constater que le Nouveau Testament n'utilise guère ce texte, et donc que le motif d'un sacrifice expiatoire y est très périphérique, en contraste avec «la place démesurée que lui attribua la sotériologie chrétienne postérieure». François Nault, à la suite de Jacques Derrida, critique en fait une lecture réductrice que Nietzsche fait du christianisme, en termes d'une religion de la dette de l'humain envers Dieu, payée par Dieu à lui-même. «Le motif sacrificiel n'adhère-t-il pas tellement au récit de Gn 22 qu'il rend illusoire tout partage strict entre la croyance et la créance, la perspective du sacrifice servant à l'exaltation d'une expérience croyante relevant à la fois de la logique croyante la plus haute et de la logique sacrificielle la plus violente?»

Cet article de François Nault ferme donc le volume sur des points de suspension: «Et si le lecteur était renvoyé, *par le texte lui-même*, à la nécessité de *décider* de ce qu'il lit, de l'interpréter dans l'ordre sacrificiel de la créance ou dans l'ordre de la croyance [...] ? Et si, comme le disait un vieux Maître, on était responsable de ce que l'on entend?»

Jouant le jeu risqué de la citation jusqu'au bout, au risque d'une mise en abyme, nous faisons nôtre, quoique hors contexte, cette maxime du Maître à la sonorité toute lacanienne. C'est au lecteur et à la lectrice de «trancher» le sens de la mort de Jésus.

\* \* \*

Un dernier souhait, qui dit l'objectif principal de cette publication. Puissent ces vingt-trois contributions élargir la réception et la discussion d'une œuvre exégétique francophone de premier plan qui, pour des raisons multiples — rhétorique, modes, réseaux intellectuels, distribution matérielle, voire marketing — n'a pas reçu l'écho qu'elle méritait. Ce collectif poursuit ainsi la visée d'un colloque tenu en mai 2002, auquel presque tous les auteurs et auteures ici rassemblés ont



pu assister<sup>13</sup>. Pour cette raison également, nous tenons à remercier les éditions Médiaspaul, et les responsables de la collection «Sciences bibliques», Jean-Pierre Prévost et Robert David, d'avoir accepté avec enthousiasme de publier notre manuscrit. Enfin, soulignons le travail dans l'ombre de trois étudiantes de l'Université de Montréal, Laure de Biré, Danielle Jodoin et Lucie Hervieux, qui ont su travailler avec diligence et rigueur à la mise en forme du manuscrit.



---

<sup>13</sup> Colloque *Olivette Genest. Féminisme, sémiotique et sotériologie*, 2 au 4 mai 2002, Faculté de théologie, Université de Montréal, organisé par Alain Gignac, Marie-Andrée Bertrand et Anne Fortin. Les articles de Marie-Andrée Bertrand, François Bovon, Jean Delorme, Louis Panier et François Vouga avaient été l'objet d'une communication, suivie d'une réponse de la part de professeurs ou étudiants de la Faculté (respectivement, Denise Couture, Odette Mainville, Jean Doutré, Guy-Robert St-Arnaud et Pierre Létourneau) et d'une discussion.

