

Article

« Défi à la lecture : souffrances et soumissions en *Colossiens* »

Louise Milot, Richard Rivard et Jean-Yves Thériault

Laval théologique et philosophique, vol. 48, n° 1, 1992, p. 65-79.

Pour citer cet article, utiliser l'information suivante :

URI: <http://id.erudit.org/iderudit/400662ar>

DOI: 10.7202/400662ar

Note : les règles d'écriture des références bibliographiques peuvent varier selon les différents domaines du savoir.

Ce document est protégé par la loi sur le droit d'auteur. L'utilisation des services d'Érudit (y compris la reproduction) est assujettie à sa politique d'utilisation que vous pouvez consulter à l'URI <https://apropos.erudit.org/fr/usagers/politique-dutilisation/>

Érudit est un consortium interuniversitaire sans but lucratif composé de l'Université de Montréal, l'Université Laval et l'Université du Québec à Montréal. Il a pour mission la promotion et la valorisation de la recherche. Érudit offre des services d'édition numérique de documents scientifiques depuis 1998.

Pour communiquer avec les responsables d'Érudit : info@erudit.org

DÉFI À LA LECTURE: SOUFFRANCES ET SOUMISSIONS EN *COLOSSIENS*

Louise MILOT
Richard RIVARD
Jean-Yves THÉRIAULT

RÉSUMÉ. – Les auteurs s'attachent à mettre en évidence la lecture de deux sections problématiques de l'épître (1,24 - 2,5 et 3,18 - 4,1), ayant trait à la souffrance très marquée de Paul et à l'autorité très forte de Sujets en situations de pouvoir. L'hypothèse est à l'effet que les développements figuratifs d'un texte ne doivent pas être perçus en eux-mêmes, mais dans leur relation à l'ensemble des contenus représentés dans le texte. Le sens, en d'autres mots, n'est pas donné d'emblée: la lecture sémiotique permet de le construire.

« Plus qu'un ensemble de procédures ou de techniques d'analyse, nous concevons [...] la sémiotique littéraire comme *un projet au service de la lecture* »¹. C'est dire que la sémiotique, si elle a construit une partie de sa réputation sur sa valeur descriptive et sur sa capacité de saisir, dans les textes, « une structuration de sens qui ne peut être identifiée avec la communication des textes et de leur message »², n'est pas pour autant absente du domaine de la lecture et de ce qu'il est convenu d'appeler la réception.

La recherche de la signification, dans un texte, n'a de sens en effet qu'en référence au sujet à l'origine de cette recherche; et de ce point de vue, l'objectivité à tout prix de la lecture, prise de façon absolue, doit être démystifiée. Sans « plaider pour un subjectivisme des opinions », et en maintenant une attitude de prudence, il y a dorénavant lieu de suggérer qu'« il n'y a de discours que pour le sujet qui lit et [que] c'est

1. Louis PANIER, « Une lecture sémiotique des textes: questions de théologie biblique », *Sémiotique et Bible*, Lyon, Bulletin d'études et d'échanges publié par le Centre pour l'analyse du discours religieux (CADIR) 56 (décembre 1989) pp. 19-36; la phrase citée ouvre la conclusion, p. 32.

2. *Ibid.*, p. 22.

du côté du sujet que s'éprouve la réalité de l'histoire dont témoigne le texte»³. «La lecture est *subjective*, non pas au sens où chaque interprétation renverrait à la particularité psychologique d'une opinion, mais au sens où dans la scientificité de son projet (qui articule théorie, procédure et modèles) la sémiotique intègre la place et la structure d'un sujet lecteur»⁴.

Or ce sujet, dont la structure serait dévoilée et constituée, au fil des décennies, puis des siècles, dans l'acte de lecture d'un même texte – ici *l'Épître aux Colossiens* –, il faut bien voir qu'il est de toute évidence pluriel; non pas à cause de multiples lectures subjectives, mais en vertu d'un processus de modification incontournable, d'un point à un autre de la diachronie et dans une perspective scientifique, des définitions successives du texte lui-même dans sa valeur d'objet d'étude.

Aussi devient-il tout à fait prévisible que la lecture de *l'Épître aux Colossiens* pose aux lecteurs d'aujourd'hui des interrogations qui pouvaient paraître moins prégnantes aux yeux des lecteurs de jadis ou d'hier. À l'explication d'un tel phénomène par des changements de mentalités, on aura compris que nous privilégierons l'évolution des métalangages, et partant, des disciplines scientifiques. Ce qui fait qu'en un certain sens, la prévisibilité de nouvelles questions se double de la possibilité de nouvelles réponses.

C'est à une expérience de lecture de cet ordre que nous souhaitons nous livrer, en pointant deux segments de *l'Épître aux Colossiens* qui nous apparaissent encore étonnants, après plusieurs lectures: la souffrance de Paul, dans l'exercice de son ministère (1,24 - 2,5), et les exemples d'un code de conduite domestique qui amorcent la finale de la lettre (3,18 - 4,1). L'habitude de l'analyse textuelle enseigne que les lieux de résistance d'un discours constituent souvent, dans l'entreprise de reconstruction de sa signification, des pistes rentables. La signification n'étant pas donnée d'entrée de jeu, mais étant à construire, les figures manifestées, si elles peuvent certes être (re)connues du lecteur comme renvoyant aux figures familières du monde, doivent être redéfinies par rapport aux autres occurrences figuratives du texte.

Du fait même qu'elles sont déjà brouillées par l'étonnement qu'elles suscitent à la lecture, forçant dès lors notre réflexion, les figures de la souffrance de Paul, et de l'autorité des maris, des parents et des maîtres face à la soumission des femmes, des enfants et des esclaves, nous semblent des guides particulièrement sûrs pour la saisie de la signification de la lettre. Il n'est pas sans intérêt, par ailleurs, que ces lieux stratégiques du texte se trouvent à manifester la dimension pathémique du discours, récemment introduite en sémiotique dans la prise en compte des passions des acteurs⁵. On pressent tout le profit que pourra tirer de l'exploitation d'une telle dimension l'analyse de ce texte de Passion et de passions qu'est le Nouveau Testament.

3. *Ibid.*, p. 30.

4. *Ibid.*, p. 34, note 18.

5. Voir les remarques de Francesco Marsciani dans A.J. GREIMAS et J. COURTÉS, *Sémiotique, Dictionnaire raisonné de la théorie du langage*, t. II, Paris, Hachette Université, 1986, Entrée «Passion», pp. 162-163.

1. Souffrances

L'association surprenante de la souffrance avec la joie et la connaissance en Col 1,24 - 2,5 suscite des interprétations diverses. L'approche historique courante de cette épître interprète les souffrances (Col 1,24) et le combat (1,29 - 2,1) pauliniens en faisant référence à la situation concrète de l'auteur et à des mentions semblables dans ses autres lettres. Ainsi, C. Masson⁶ rappelle brièvement la situation qui fait que les souffrances de l'apôtre contribuent à sa prédication. Il souligne ensuite que cette déclaration de Paul ne vaudrait pas pour tout chrétien ; elle se justifierait par le caractère unique du ministère paulinien⁷. La seconde partie du verset («ce qui manque aux tribulations du Christ»), théologiquement plus problématique, intéresse davantage ce commentateur.

Notre approche est différente. Nous voulons montrer comment la souffrance, la joie et la connaissance se trouvent articulées à d'autres éléments de signification dans la réalisation particulière de ce discours. À partir d'éléments interprétés *dans leurs relations mutuelles*, notre lecture reconstruit un univers sémantique sur la base des énoncés manifestés et indépendamment de la situation historique de la communication épistolaire.

1.1. *Justification et présentation de la séquence étudiée*

Le segment Col 1,24 - 2,5 ne doit pas être isolé de l'ensemble textuel avec lequel il se trouve articulé par un réseau complexe de parcours figuratifs et narratifs ; il est cependant possible de pratiquer un découpage appuyé surtout sur quelques marques d'énonciation. À la fin de 1,23, l'acteur «je» apparaît pour une première fois dans la manifestation textuelle : cette particularité pourrait signaler une modification significative de l'inscription du sujet dans ce discours. Le segment qui manifeste l'acteur «je» se trouve d'ailleurs compris entre deux sections où un contrat est signifié à un acteur collectif («vous»). En amont (1,21 - 23), une brève évaluation de l'état transformé de cet acteur enclenche un contrat qui le concerne : «il faut que vous...». En aval (2,6ss), s'amorce une série d'impératifs qui explicitent, semble-t-il, la performance attendue de cet acteur collectif. Entre l'amont et l'aval, l'acteur «je» est engagé dans trois types de procès.

a) Des procès qui se déroulent dans le présent («maintenant») et dont l'acteur «je» est le sujet actif : «Je trouve ma joie... et j'achève dans ma chair» (1,24) ; «je me fatigue à combattre» (1,29). En restant proche du texte grec on lirait : «je me réjouis dans les souffrances⁸ pour vous *et* je complète les manques aux épreuves du Christ». On peut comprendre que les deux procès ne sont pas simplement juxtaposés.

6. *L'épître de saint Paul aux Colossiens*, (CNT, X), Genève, Delachaux et Niestlé, 1950, pp. 109-116.

7. D'autres exégètes n'ont pas cette réserve. En commentant Ro 8,18-27 (dans *Créés dans le Christ Jésus*, Paris, Cerf, 1966, pp. 172-173), B. REY étend la valeur de la souffrance : «Depuis la mort du Fils, la souffrance est devenue facteur de salut».

8. Le syntagme «que j'endure» constitue une explicitation venant du traducteur. En grec, les deux procès (se réjouir et compléter) sont directement liés par un *kai* ; cette même particule sert en 2,5 à unir les deux participes qu'on traduit dans la TOB par «heureux de vous voir».

Le procès «d'achever dans la chair» représente la performance en cours (le faire-être) alors que le procès de «trouver la joie» figure une évaluation de cette performance du Sujet opérateur⁹ (modalisé selon le vouloir-faire). La joie doit être lue comme un effet du constat euphorique de l'œuvre en voie d'achèvement. Quant aux souffrances de l'acteur «je», elles se trouvent greffées sur ces deux procès; nous verrons comment elles s'articulent à l'ensemble signifiant.

b) Un autre genre de procès, passé celui-là (aoriste), affecte l'acteur «je» dans ce segment: «j'en suis devenu le ministre» (cf. aussi 1,23). Le *faire* ainsi figuré inscrit l'acteur «je» dans le rôle actantiel de Sujet d'état transformé par une performance réalisée où l'acteur «Dieu» aurait assumé le rôle de Sujet opérateur. Il semble bien que cette performance s'articule avec la précédente comme la phase de manipulation qui a instauré le Sujet dans son vouloir-faire pour la performance figurée comme achèvement du corps ecclésial (1,24), mais aussi comme achèvement de l'annonce de la parole (1,25). Aux éléments pathémiques déjà évoqués (joie et souffrances), s'ajoute un parcours d'ordre cognitif.

c) Le troisième groupe de procès (en 2,1 - 5) est plus orienté vers l'avenir immédiat; l'acteur «je» y assume le rôle de Sujet d'un faire (faire-savoir) qui modalise le faire d'un autre Sujet représenté par un acteur collectif («vous» et «tant d'autres»). L'acteur «je» est ainsi inscrit dans le rôle d'un Destinateur qui exerce une manipulation sur le Sujet («vous») afin de contrer l'efficacité éventuelle d'un anti-programme dû à la manipulation d'un autre Destinateur figuré ici comme faiseur de «beaux discours» (2,4). L'idée de souffrance réapparaît alors sous la figure d'un «rude combat» à faire connaître pour le progrès cognitif des saints de Colosses. Examinons les parcours de la connaissance et du ministère et leurs rapports à la souffrance.

1.2. *Parcours de la connaissance*

Le parcours de la connaissance se dessine quand on cherche à préciser l'objet de la communication de l'épître. Nous proposons qu'il s'agisse d'un programme visant la plénitude dont la connaissance constituerait une composante essentielle.

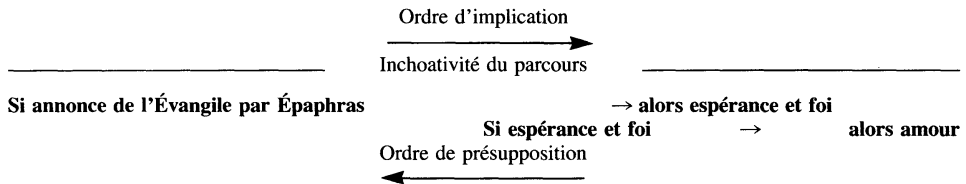
Cette affirmation se déduit d'abord de la présence de l'anti-programme qui menace les Destinataires de la lettre. Il est évoqué par la métaphore du «piège de la vaine philosophie» (2,8), sorte de figure mensongère par laquelle les saints de Colosses pourraient être déportés «hors de l'espérance de l'Évangile» (1,23). En outre, il est clair que l'Objet poursuivi par Paul en 2,2-3, lorsqu'il veut que soit connu le combat qu'il mène (dans les chaînes), est qu'on accède à la plénitude de l'intelligence, à la connaissance du mystère de Dieu. Le verset qui suit immédiatement (2,4) ne ramène-t-il pas le spectre de l'anti-programme lexicalisé cette fois en termes de «beaux discours»?

Peut-être plus indirectement il est vrai, le début de l'épître confirme cette perspective: dans le parcours figuratif de l'action de grâce en 1,3-8, l'annonce de l'Évangile est centrale, même s'il s'agit à cet endroit d'une œuvre déjà accomplie grâce à la

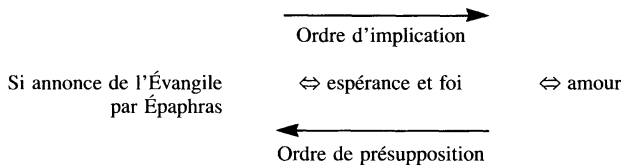
9. «Sujet» sera écrit avec une majuscule quand il désignera un rôle actantiel dans la grammaire narrative.

performance d'un autre acteur (Épaphras «qui nous supplée fidèlement comme ministre du Christ»). Pour le besoin de notre propos, on retiendra l'affirmation que cet Évangile «porte du fruit et s'accroît» chez les Colossiens et dans le monde entier. L'action de grâce de Paul est centrée sur l'annonce de l'Évangile (performance déjà réalisée) comme sur l'élément déclencheur de toute fructification.

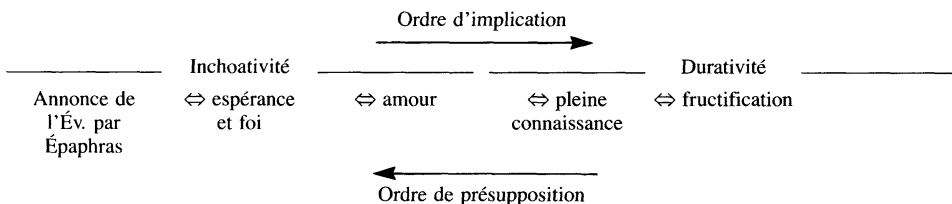
Si on voulait commencer à représenter le parcours de la connaissance tel qu'il est décrit dans les textes qui précèdent, on aurait l'ordre d'implication suivant¹⁰:



Ou plus simplement¹¹:



Dans un autre parcours figuratif, aux versets 9 à 11 du même chapitre, où l'idée de plénitude est fortement soulignée¹², la prière de l'acteur «nous» (Paul et Timothée) est tournée vers l'avenir comme vers une transformation souhaitée. L'objet ultime de la prière de «nous» c'est *la pleine connaissance* qui fructifie en «activité tournée vers le bien» et qui fait grandir: «vous croîtrez par la connaissance de Dieu» (1,10). On aurait alors un ordre d'implication plus large qu'on pourrait représenter sur le parcours de la connaissance de la manière suivante:



Dans ces deux passages, tout est donc orienté vers la connaissance, soit présupposée (l'Évangile), soit attendue (la pleine connaissance). Une certaine organisation

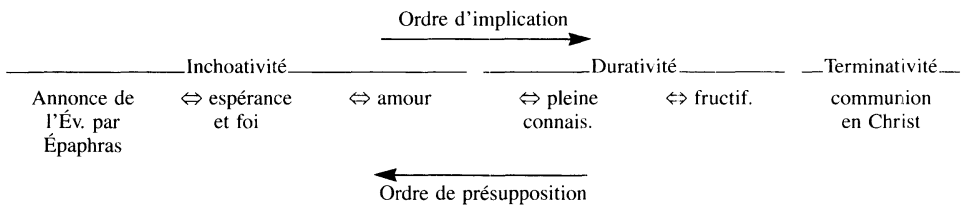
10. Cf. A.J. GREIMAS et J. COURTÉS, *Op. cit.*, t. I, pp. 182 et 291-292.

11. La double flèche veut renvoyer à l'implication et à la présupposition. C'est cette manière de présenter qui sera désormais retenue.

12. Les expressions: «*pleine connaissance de sa volonté*», «*toute sagesse et pénétration spirituelle*», «*sa totale approbation*», «*féconde dans tous les domaines*», «*fortifiés à tous égards*», «*une persévérance et une patience à toute épreuve*», sont autant de manières d'évoquer cette plénitude attendue.

se dessine donc entre une connaissance acquise et une connaissance à acquérir en plénitude. Mais la lecture de 1,10 laisse entendre que le parcours ne s'arrête pas avec «l'activité tournée vers le bien» ou avec la fructification qui découle de la pleine connaissance dont il est question ici. Le bien vivre (selon la volonté de Dieu) serait à son tour générateur de progrès dans la connaissance.

C'est ce que confirme 3,10 qui permet d'ajouter un nouveau chaînon dans l'organisation des figures. Il nous situe, pour ainsi dire, à un autre niveau hiérarchique sur l'échelle de la plénitude. Paul y évoque la condition présente de vie (de ressuscités) des Colossiens et il exhorte à faire «mourir en vous ce qui appartient à la terre» (3,5). Puis il déclare: «vous avez revêtu l'homme nouveau, celui qui ne cesse d'être renouvelé, à l'image de son créateur». Plus littéralement on aurait: «vous avez endossé l'homme nouveau, celui qui est renouvelé en allant vers la connaissance»¹³. La fin de tout le processus, c'est la connaissance, mais le verset 3,11 continue: «là, il n'y a plus Grec et Juif, circoncis et incirconcis, barbare, Scythe, esclave, homme libre, mais Christ: il est tout en tous». L'homme nouveau est en continuelle tension tant qu'il ne sera pas arrivé à la plénitude de la connaissance, plus encore, à la plénitude en Christ, où se réalisera la fusion de l'englobant et de l'englobé. La chaîne d'implication peut donc se terminer à ce point d'aboutissement de la plénitude:



À la fin de cette séquence, la connaissance aura atteint sa plénitude: l'annonce de la Parole de Dieu aura produit son effet ultime (1,25-26); le mystère sera manifesté dans toute sa richesse (1,26-27). On retrouve le même phénomène en 2,2-3, où la pleine connaissance du mystère de Dieu c'est «Christ en qui sont cachés-tous les trésors de la sagesse et de la connaissance». Le jeu du /caché/vs/révéle/, esquissé en 2,3, est d'ailleurs repris dans un autre complexe de figures en 3,3. Là encore il y a manifestation d'une tension vers une plénitude en Christ: «Vous êtes morts, en effet, et votre vie est cachée avec le Christ en Dieu. Quand le Christ, votre vie, paraîtra, alors vous aussi, vous paraîtrez en pleine gloire». Cette identification de la figure de plénitude du mystère avec Christ est majeure pour l'intelligence de l'agencement des figures qui nous intéressent. C'est vers Christ que tend la plénitude de la connaissance... et la communication épistolaire. En effet, tout ce qui s'inscrit entre l'annonce de l'Évangile (inchoativité) et le mystère réalisé (terminativité) se situe sur la ligne de la durativité. Voilà où se greffe le ministère de Paul: ministère de la plénitude pour

13. La traduction de ce verset n'est pas facile. *Eis* suivi de l'accusatif *épi gnôsin* indique le mouvement, la direction. Il s'agit donc ici d'une connaissance vers laquelle on tend. Cf. M. ZERWICK, *Analysis philologica Novi Testamenti Græci*, Rome, 1960, p. 452: «épi-gnôsis cognitio; hic de crescente cogn.» C'est sans doute ce que veut traduire la TOB sous: «ne cesse d'être renouvelé».

achever (*plèrosai*) l'annonce de la Parole de Dieu, «le mystère tenu caché... et que Dieu a manifesté maintenant à ses saints». C'est ce parcours que nous voulons maintenant préciser.

1.3. *Parcours du ministère*

Le ministère de Paul en regard de la connaissance ainsi située se déploie sur deux plans complémentaires: la présence d'un *corps* est nécessaire pour l'exercice d'une *parole*. Dans la version de la TOB, la répétition du verbe «achever» signale ce dédoublement.

a) «Je l'achève dans ma chair en faveur de son corps qui est l'Église» se comprend de la formation du corps ecclésial jusqu'à sa pleine extension. Pour maintenir et compléter ce corps social («église»), l'acteur «je» doit apporter sa contribution physique. Cette activité «dans la chair» pour la plénitude du corps ecclésial se trouve à compléter «ce qui manque aux détreffes du Christ» en ce sens qu'elle rend présente l'annonce du Christ parmi les païens (1,27) et qu'elle y fait agir son dynamisme (1,29). Là où la chair de l'acteur «je» n'a pas été vue (2,1) et ne peut être présente (2,5), l'écriture de la lettre s'y substitue pour faire connaître son combat laborieux.

b) «Achever l'annonce de la Parole de Dieu» nous renvoie plutôt au contenu de l'annonce qui vise à rendre chacun parfait dans le corps ecclésial (1,28). Ce contenu se développe en termes de richesses du mystère de Dieu (1,26-27) et de plénitude de sa connaissance (2,2-3). Cette tâche de qualification amoureuse et cognitive dépend de l'acteur «Dieu»: Destinateur, il est le mandateur des prédicateurs (1,25-27).

La lecture de 2,5 en homologation avec 1,29 permet par ailleurs de saisir comment l'efficacité de l'annonce peut se maintenir malgré l'absence de la chair. En 2,5, le discours oppose deux modalités du rapport de l'acteur «je» avec l'acteur «vous»: charnelle et spirituelle¹⁴. La modalité charnelle correspond à la dimension corporelle comme lieu de l'annonce de la parole et donc du dynamisme qui agit puissamment dans ce corps (1,29). À cause de ses chaînes (4,3 et 18), l'acteur «je» remplace ce mode de présence à Colosses par un «corps» écrit. Mais s'il peut, par son écriture, affecter réellement l'être et le faire de l'acteur «vous», c'est que l'épître manifeste une autre modalité de sa présence, une présence spirituelle. On ne doit pas réduire cette seconde modalité à une simple présence mentale (en pensée). L'articulation avec 1,29 permet en effet l'homologation suivante:

$$\frac{\text{corps annonçant la parole}}{\text{force qui agit en moi (1,29)}} \equiv \frac{\text{écriture}}{\text{esprit (2,5)}}$$

En prolongeant le combat paulinien, l'épître rend présent le dynamisme du Christ qui agit dans ce combat.

14. Une traduction plus proche du grec ferait mieux voir l'opposition exprimée dans ce verset:
selon (datif de relation) la chair (*sarx*) je suis absent;
selon (datif de relation) l'esprit (*pneuma*) je suis avec vous.

D'un autre point de vue, on peut encore distinguer deux dimensions dans l'exercice du ministère de la connaissance. D'une part, l'épître manifeste une activité à visée universelle: l'espérance de l'évangile à «proclamer à toute créature sous le ciel» (1,23). Ce service que Paul partage avec d'autres prédicateurs (cf. 1,5-7) constitue le «corps social» de celui en qui tout (1,20) et tous (1,22) sont réconciliés; c'est le «lieu» où le mystère de Dieu est révélé. Cette dimension du mystère correspond davantage à l'inchoativité du parcours. D'autre part, notre segment textuel est orienté vers l'avenir: il insiste sur la nécessité d'achever ou de compléter cette œuvre d'évangélisation. C'est précisément quand il s'agit de mener à son terme le parcours de la connaissance en faveur des saints de Colosses qu'entre en scène l'acteur «je»; ses souffrances et son laborieux combat jouent un rôle dans la phase de terminativité du mystère divin. Le narrateur doit compter avec ses chaînes et affronter de nouveaux adversaires (2,4) dans le but de parfaire ce qui est déjà acquis, jusqu'à ce que la plénitude soit totalement réalisée.

1.4. *Souffrances et combat*

Dans le segment analysé, les souffrances et le rude combat constituent des figures pathémiques complémentaires qui modalisent l'exercice du ministère paulinien en vue de la «pleine connaissance» des saints de Colosses. Associées toutes deux à la même figure actorielle («je»), elles expriment quelque chose de la compétence du Sujet dans sa performance envers les Destinataires de l'épître. Dire ainsi que les souffrances du ministre de l'évangile sont un élément de sa compétence, c'est affirmer qu'elles ne sont pas un simple effet de l'adversité rencontrée dans l'exercice du ministère. En reprenant l'acquis de nos analyses précédentes, nous allons maintenant montrer comment cette expérience de combat semble nécessaire pour atteindre la plénitude de la connaissance du mystère.

Nous avons remarqué que le contenu lui-même du mystère divin à révéler comporte adversité et lutte. L'œuvre de réconciliation réalisée en Christ impliquait un combat contre le «pouvoir des ténèbres» (1,13), une victoire sur «les Autorités et les Pouvoirs» (2,15). Si Christ «est tout et en tous» (3,11), ce qui se passe en lui constitue une sorte de paradigme de ce qui arrive partout ailleurs. Son combat et sa victoire sont à comprendre comme une sorte de «prototype» (cf. 1,15 et 18) qui se reproduirait partout et en tous.

Si le mystère à connaître comprend la réduction ardue (croix et mort) du pouvoir des adversaires, il n'est pas étonnant alors que la diffusion de ce mystère et sa pleine connaissance doivent aussi comporter de manière paradigmatique un lot de souffrances et de combat. La révélation du mystère se conforme en quelque sorte au mystère lui-même: pour qu'il soit mieux connu, son annonce doit se présenter en homologie avec son contenu. Cette condition d'efficacité du mystère divin explique pourquoi il est important que les chaînes (4,3 et 18) et le rude combat (2,1) pauliniens soient connus du narrataire. Ce sont des manifestations perceptibles par les saints de Colosses d'une lutte en rapport avec le combat victorieux réalisé en Christ.

Si nous voulons expliciter le combat paulinien en tenant compte des distinctions faites ci-dessus (en 1,3), nous voyons qu'à l'image du « corps périssable du Fils » (1,22), la chair paulinienne – corps annonçant la parole – comporte ses souffrances (« les chaînes »). De même, en faisant connaître le combat paulinien pour la pleine connaissance du mystère, l'épître appelle l'espoir d'une réussite (2,2), comme la révélation du combat public du Christ (2,14-15) produit « l'espérance de la gloire ». Dans la phase actuelle marquée par la durativité, les souffrances (1,24) et les chaînes (4,3.18) de l'acteur « je » visent plus particulièrement « l'achèvement » du ministère en faveur des saints de Colosses.

Concevoir un rapport paradigmatique entre les plans d'expansion du mystère divin ne signifie pas cependant qu'on puisse les intégrer sans respecter leur distinction. Les souffrances pauliniennes n'interviennent pas comme un élément efficace au niveau de la réconciliation en Christ. Si elles « achèvent » quelque chose c'est comme élément nécessaire pour l'expansion paradigmatique du mystère divin, dans son annonce et pour la plénitude de la connaissance. La joie représente une reconnaissance de cette valeur positive du combat comme élément de compétence pour la diffusion du mystère. Qui veut faire connaître en plénitude le mystère divin se doit d'assumer un combat semblable à celui de sa réalisation première en Christ.

On peut prolonger l'homologation et prévoir que la pleine efficacité du mystère chez les saints de Colosses devra aussi comporter une forme de lutte à l'image des précédentes. On en perçoit certains aspects dans l'exhortation qui leur est faite à ne pas se « laisser déporter hors de l'espérance de l'Évangile » (1,23) et à déjouer la tromperie des « beaux discours » (2,4). Non seulement les Colossiens ont un poste à tenir (2,5), mais ils doivent progresser encore : à partir de 2,6, une série d'impératifs déploie les divers volets que doit prendre chez eux la diffusion du mystère divin. Le code de conduite domestique, dont nous allons maintenant proposer une lecture, doit probablement être vu comme une manifestation particulière de ce labeur, mené à leur niveau par les saints de Colosses, pour « achever » la réalisation du mystère divin dans toute sa plénitude.

Imaginant une sorte de rayonnement sphérique du mystère divin à partir d'un centre, nous avons distingué trois dimensions dans l'extension du rayonnement. Notre segment textuel (1,24 - 2,5) développe davantage le rayonnement intermédiaire entre celui où a joué le Christ, manifesté surtout dans les « hymnes » (1,13 - 20 et 2,13b - 15), et celui où doivent jouer les saints de Colosses : sections exhortatives de l'épître. Ce qui importe avant tout est de voir se dégager, entre ces trois phases expansives, un rapport d'homologation plutôt qu'un lien de causalité : au moyen de figures actuelles, spatiales et temporelles diversifiées, la même réalité se répand en se diffusant, manifestant ainsi l'énergie du noyau jusqu'aux extrémités de la sphère.

2. Soumissions

L'embarras que peut susciter aujourd'hui la lecture des « relations nouvelles » proposées par l'épître, aux versets 3,18 - 4,1, ne pourra être dépassé qu'à travers une lecture du même type que celle dont vient d'être l'objet la souffrance. Le problème

cette fois est de savoir si la soumission des épouses à leur mari, des enfants à leurs parents, des esclaves à leur maître, sont (encore) à prendre à la lettre, ou si les changements de mentalités produits par certaines idéologies contemporaines – émancipation des femmes, droits des enfants, chartes des libertés – ne contraignent pas à consigner ces figures dans un emploi plutôt métaphorique, voire à transposer le texte sur un autre registre.

La question ne se poserait pas ainsi, sans un présupposé profondément ancré dans nos habitudes de lecture, et que la sémiotique remet en question: il s'agit du postulat selon lequel les mots d'un discours représenteraient directement les réalités du monde. Contrairement à cette croyance assez répandue, en effet, la signification n'advient pas d'une adéquation directe entre un signifiant et un signifié, une forme et un fond, sur le modèle de la dichotomie saussurienne du drapeau rouge signifiant le danger. Si tel était le cas, la prescription «Épouses, soyez soumises à vos maris» – et précédemment la souffrance de Paul – recouvrirait directement les figures de l'épouse, du mari et de la soumission – et de la souffrance – telles que nous les connaissons, posant ainsi la transparence (substantielle) du sens. La sémiotique tend à établir au contraire que la signification ne peut résulter que d'un travail de construction, que cette construction est d'ordre formel, le lieu de pertinence de notre interrogation sur les textes ayant trait à la forme de leur contenu, plutôt qu'à leur substance.

2.1. *Présentation de la séquence étudiée*

Essayons de replacer dans cette perspective les versets 3,18 – 4,1, que l'homogénéité de leur forme prescriptive autorise à considérer jusqu'à un certain point isolément. Pour lire les segments postulés les plus problématiques:

Épouses, soyez soumises à vos maris;
 Enfants, obéissez à vos parents;
 Esclaves, obéissez en tout à vos maîtres d'ici-bas,

on devra, comme il a été fait dans l'examen de la souffrance, accentuer la dimension relationnelle de leurs éléments, puisqu'aucune partie d'un ensemble discursif, quelle qu'en soit la délimitation, n'a de signification en elle-même. À première vue, on retrouve donc trois segments mettant en relation, successivement, trois couples d'acteurs parallèles: a) épouses et maris; b) enfants et parents; c) esclaves et maîtres. Les trois premiers acteurs de chaque couple sont dans une relation de hiérarchie au profit des trois seconds, et on tendra assez spontanément à affecter leur position d'une valeur dysphorique – ils doivent être «soumis» – par rapport à une valeur euphorique pour celle des acteurs «dominants».

Sur le fond de cette première régularité se démarquent vite quelques écarts. Le bloc c), tout d'abord, est plus développé que les deux autres, cinq versets par rapport à deux: comme il s'agit par ailleurs du dernier segment de l'extrait, il y a lieu d'y être attentif. On découvre par ailleurs dans les trois cas la présence d'un acteur un peu en retrait mais constant, le «Seigneur» (3,18; 3,20; 3,22 et 3,24 où il est appelé «Christ» et «Maître»), qu'il faudra articuler aux six autres. La mise en discours de

la hiérarchie enfin, apparaît toujours juxtaposée à une seconde relation, bien différente, quoiqu'il faille en principe la qualifier de complémentaire: nous en parlerons comme d'une relation de plénitude, (ce qui fait lien avec la question de la connaissance). Voyons d'abord ce dernier point, puis le second, dont l'examen englobera le premier.

2.2. Hiérarchie et plénitude: différence

Du point de vue de la manipulation, la compétence modale du premier groupe d'acteurs – épouses, enfants, esclaves – est marquée par un devoir-faire figuré à travers des prescriptions d'obéissance. Nous décrirons en effet l'obéissance comme un devoir-faire doublé d'un vouloir-faire:

$$\text{obéissance} = \text{devoir-faire} + \text{vouloir-faire}^{15}.$$

Il ne suffit pas de suggérer qu'en contrepartie, les trois acteurs présentés sur le mode du pouvoir répondront par un devoir-faire du même ordre. Quand on lit:

Maris, aimez vos femmes;
Parents, n'exaspérez pas vos enfants;
Maîtres, traitez vos esclaves avec justice et équité,

le fond de ressemblances avec ce qui précède doit surtout servir à supporter les différences.

En prescrivant aux maris d'aimer leur femme et de ne pas s'agrir contre elle, aux parents de ne pas exaspérer leurs enfants de peur de les décourager, aux maîtres de traiter leurs esclaves avec justice et équité, le texte propose cette fois, en face du devoir d'obéissance trois fois répété, des façons d'être différentes – amour, sollicitude¹⁶, sens de la justice. Du fait de leur rattachement à des acteurs détenteurs d'un pouvoir quasi absolu dans leur champ, et donc «libres»¹⁷, ces «passions» se caractérisent par un ne pas devoir-faire:

$$\text{liberté} = \text{ne pas devoir-faire} + \text{vouloir-faire}.$$

Si l'obéissance impliquait une impossibilité d'indépendance, les passions «libres» sont par contre l'indépendance relationnelle même. Dans ce contexte, l'obéissance peut être imposée par devoir, mais pas l'amour, ni la sollicitude, ni la justice. Si elles coïncident avec des devoirs, ces dernières passions le font dans la foulée de ce qu'on pourrait appeler un (méta)vouloir. Aussi leurs acteurs actualisent-ils des pratiques qui – en ce qui concerne notamment les deux premières, l'amour et la sollicitude – appellent une réciprocité, ce que Jacques Fontanille appelle un «principe d'identité minimale»

15. Nous suivons ici Joseph COURTÉS, dans *Sémantique de l'énoncé*, Paris, Hachette Supérieur, 1989, pp. 193-194.

16. Nous proposons d'appeler «sollicitude» le comportement patient et bienveillant attendu ici des parents, empruntant cette dénomination à Herman PARRET qui fait de la sollicitude la passion par excellence des rapports intersubjectifs dans *Les passions. Essai sur la mise en discours de la subjectivité*, Bruxelles, Pierre Mardaga éditeur, 1984, p.76. Parret reprend ici le Petit Robert qui définit la sollicitude comme une «attention soutenue, à la fois soucieuse et affectueuse».

17. Le Petit Robert définit la liberté comme «possibilité, pouvoir d'agir sans contrainte».

entre Sujets¹⁸; et il ne faut pas s'étonner si ces comportements aboutissent précisément, dans un troisième temps, à lexicaliser directement, par les figures de la justice et de l'équité, l'idée d'égalité dans son essence même.

En d'autres termes, la relation hiérarchique d'obéissance n'est valorisée ici qu'en concomitance avec une autre relation dans laquelle l'acteur à qui pourrait profiter le devoir-faire néglige de plein gré, en quelque sorte, les droits que lui donne la dépendance de l'autre – ce qui ne veut pas dire qu'il les annule. Et cela, au profit de leur participation, lui et son partenaire, à une relation de type horizontal entre des sujets qui, du point de vue de cette relation même, tendent vers le statut d'égaux. On voit combien le texte propose ici une articulation paradoxale tout à fait homologue à celle des contraintes de la souffrance par rapport à la plénitude de la connaissance, soit une articulation négligeant un lien de causalité d'un terme à l'autre. Les épouses dont il est question ici (et non les épouses en général), doivent bien se soumettre aux maris (hiérarchie); et en même temps, ceux-ci considèrent celles-là comme des êtres aimés, non comme des êtres soumis (latéralité).

Une telle façon de voir les choses implique, on le sent bien tout de même, une forme de «rupture», «un changement de système de valeurs et un changement de niveau de pertinence»¹⁹: nous proposons de voir que le transit s'opère par l'acteur-Seigneur.

2.3. *Hiérarchie et plénitude : intégration*

Activée, tout au long de l'extrait, en rapport avec les acteurs identifiés à la soumission, la figure du Seigneur change de position, vers la fin, affectée d'une double transformation: d'un côté, l'assomption d'une figure de *Maître*, plus marquée que celle de Seigneur et même de Christ; et l'incidence finale de cette figure sur le faire d'acteurs premièrement associés à la domination. Ce double déplacement devrait éclairer la signification du texte.

La fonction du Seigneur dans les deux premières sections (3,18 - 21) semble claire. Redoublant le rôle de Sujet manipulateur des épouses et des enfants:

Épouses, soyez soumises à vos maris *comme il se doit dans le Seigneur* (3,18, nous soulignons)

Enfants, obéissez en tout à vos parents, *voilà ce que le Seigneur attend de vous* (3,20, nous soulignons),

18. «Un Sujet ne saurait être jaloux d'un Autre s'il ne lui est pas au moins comparable, et s'il ne peut se représenter, au moins dans le rapport avec l'Objet, comme son *alter ego*». Jacques FONTANILLE, «Les passions de l'asthme», *Nouveaux Actes sémiotiques*, Trames, Université de Limoges 6 (1989) p. 35. Même si l'auteur parle ici d'une passion polémique, la jalousie, son principe d'identité s'applique tout à fait à notre propos.

19. L'expression est de Jacques Fontanille (*Op. cit.*, p. 3) dans son analyse de l'asthme, où le patient et ses proches passent d'une isotopie selon le pouvoir à une isotopie selon le savoir: ici, le passage se ferait du devoir au vouloir.

la figure du Seigneur viendrait prendre place sur le paradigme même où sont déjà superposés les maris et les parents, cautionnant de ce fait leur autorité et la valorisation tant du devoir-faire et de la hiérarchie que des relations verticales.

Comme prévu, les versets concernant les maîtres et les esclaves sont plus nuancés et plus complexes, jusqu'à produire, en 4,1, cette figure du «Maître dans le ciel» qui implique un véritable *devoir-faire* (obéissance), mais de la part cette fois de la catégorie d'acteurs justement reliée jusqu'ici au *ne pas devoir-faire* (liberté):

Maîtres, traitez vos esclaves avec justice et équité, *sachant que vous aussi vous avez un Maître dans le ciel* (4,1, nous soulignons).

Plane alors sur les maîtres une éventualité qui n'avait encore jamais atteint ce type d'acteurs, soit l'éventualité que se retournent contre eux certains inconvénients de la hiérarchie, s'ils viennent à faillir à leur mission de justice et d'équité.

Le texte ne va pas plus loin dans cette direction, mais il se trouve à avoir réalisé, ce qui est déjà capital, l'introduction de rapports hiérarchiques (verticalité) à l'intérieur même de la liberté (latéralité). Après avoir juxtaposé, et jusqu'à un certain point mis en opposition, dans le cas des épouses et des maris, des enfants et des parents, les rapports de hiérarchie et les sentiments quasi absolus – et en tout cas égalitaires – d'amour et de sollicitude qui devaient y répondre, voilà qu'est soudain posée, à l'intérieur d'un même groupe d'acteurs, une hiérarchie compatible avec les relations co-latérales d'un état de plénitude. En (re)qualifiant les acteurs marqués au départ par l'euphorie – les puissants – dans une fonction de soumission («vous aussi...»), non seulement le texte annule-t-il l'effet négatif de cette soumission, la rendant désormais positive²⁰, mais il se trouve à avoir résolu la contradiction posée initialement entre *devoir* et *ne pas devoir-faire*.

D'où l'on voit assez nettement, croyons-nous, que la triple prescription de soumission dont nous sommes partis – et qui pouvait constituer le point gênant d'une lecture contemporaine des versets examinés – n'a pas à être occultée, voire récupérée dans une lecture métaphorique; il ne faut pas craindre de lui laisser prendre sens, puisqu'elle ne prend pas sens en elle-même, de toute façon, mais relativement à l'opération de transformation dont la résultante vise, au vu du verset 4,1 qui clôt la séquence, à produire une chose nouvelle: cette figure finalement posée, dans le texte, de *maîtres* qui ont un *Maître dans le ciel* (4,1).

Pour saisir la portée de cette production nouvelle, revenons à l'assez long segment qui y a mené (3,22-25), pour en réévaluer la pertinence. Bien que de façon plus explicite que ne l'avaient fait les versets 3,18 et 3,20, les versets 3,22-25 semblaient redonner, à première vue, un troisième exemple de soumission. Avec un élément nouveau toutefois, dans ce fait qu'outre l'obéissance, il y était requis des esclaves quelque chose en plus, soit d'y mettre tout leur cœur («avec la simplicité de cœur»,

20. Nous renvoyons aux travaux de Claude LÉVI-STRAUSS sur la transformation (notamment «La structure des mythes», dans *Anthropologie structurale*, Paris, Plon, 1958). Pour une autre illustration concrète de ce processus d'inversion de la valeur, voir L. MILOT «L'histoire de Phèdre est-elle un mythe?», *Hommage à la mémoire de Ernest Pascal*, t. 1, (L. Finette éd.), *Cahiers d'études anciennes* XXIII (1990) pp. 131-144.

3,22; «faites-le de bon cœur», 3,23), et non seulement leur raison, et de gommer pour ce faire la personnalité terrestre d'un éventuel dominateur pour centrer leur pensée sur le «Maître» («Le Maître, c'est le Christ» 3,24) et sur «l'héritage en récompense» (*id.*).

Nous nous croyons autorisés à lire dans ce «quelque chose en plus» – en symétrie inverse de la lecture faite de 4,1 – un dépassement du devoir-faire auquel avait été identifiée jusque là l'obéissance, dans la mesure où ce devoir-faire est appelé ici à une [méta]modalisation par le vouloir. Tant et si bien que dans le verset qui précède immédiatement 4,1, l'exercice de la justice, réservé jusqu'ici à un Sujet selon la domination, s'avère pouvoir être désormais pratiqué par les esclaves soumis eux-mêmes dont il est dit que pour eux aussi:

Qui se montre injuste sera payé de son injustice, et il n'y a d'exception pour personne (3,25).

Ainsi, la mise en place de relations hiérarchiques de soumission, quand il s'est agi des épouses envers les maris, puis des enfants envers les parents – les uns devant être parfaitement soumis, les autres invariablement aimants – a servi avant tout à poser les enjeux à transformer, lesquels, dans un troisième temps, présentent des esclaves vivant leur soumission avec le cœur, soit comme un [vouloir] *ne pas devoir-servir* et non plus comme un *devoir-servir*. D'où il est résulté en contrepartie pour les maîtres, Sujets habituels du *ne pas devoir-faire*, l'ajout, comme nous l'avons vu, d'un *devoir-servir* un Maître à qui ils doivent obéissance.

L'extrait que nous avons étudié est ainsi parvenu à faire coïncider hiérarchie et plénitude, verticalité et latéralité, et à les faire cohabiter. Dans la mesure où cet extrait se situe tout près de la conclusion de l'épître – il ne reste à partir de 4,2 que les salutations rituelles – nous voulons y voir une mise en abîme du fonctionnement de la signification générale de *Colossiens*, ce qui scellerait l'établissement d'un lien avec les modes de manifestation de la souffrance.

Conclusion

Nous avons essayé de mettre en évidence, par le moyen d'une double expérience de lecture, la nécessité de percevoir tel développement figuratif d'un texte, non en lui-même et dans sa référence aux figures connues du monde, mais dans sa fonction par rapport à l'ensemble des contenus représentés par le texte, ce qui est toujours une production nouvelle.

Assez curieusement, les figures de la grande souffrance de Paul et de l'autorité absolue des maris sur leur femme, par exemple, si le lecteur les capte dans la reconnaissance qu'il en fait d'après son expérience à lui, risquent de brouiller la signification du texte plutôt que de l'éclairer. La lecture contemporaine de ces versets, si en effet elle reste à dominante référentielle, aboutira tantôt à s'étonner d'une aussi grande souffrance, pour Paul, et à hésiter à l'intégrer à la vie chrétienne d'aujourd'hui, tantôt à ne plus oser commenter les rapports conjugaux décrits ici, ni même à en faire la lecture, à cause de leur trop grand écart par rapport aux tolérances actuelles.

La lecture sémiotique démontre au contraire, croyons-nous, que ces segments textuels, non seulement gardent toute leur pertinence et doivent être retenus tels quels, mais encore qu'ils sont des matériaux absolument essentiels à la construction de la signification de l'épître.

Nous résumerions les acquis de cette lecture de la façon suivante :

1. de la même façon que la souffrance – activité dysphorique – est dite englobée dans la marche vers la connaissance – état idéal à atteindre – les relations dysphoriques de soumission sont englobées dans des relations d'amour et de sollicitude et compatibles avec elles.
2. ainsi, on le voit, l'épître trace, dans ces exemples, deux structures homologues l'une avec l'autre, mais homologues surtout avec ce qui constitue l'enseignement dogmatique central de l'*Épître aux Colossiens* et son caractère abstrait : cette idée selon laquelle Christ est « tout » et en même temps « en tous ».

D'autres articles du présent dossier ont développé plus en détail ce point capital. Nous nous contentons d'en signaler la parenté avec la structure paradoxale à laquelle nous a menés l'analyse de segments particuliers.

On aura compris que si nous parlions au début de ce travail de « lecture subjective », ce n'était pas dans le sens d'enlever à l'entreprise de la lecture ses exigences de cohérence et son caractère méthodique, que nous avons toujours essayé de maintenir ici. Mais en même temps, le lecteur d'une époque donnée n'a jamais à craindre d'être interrogé par un texte soumis à son décodage, et là même où ce texte semble l'interpeler avec le plus d'ambiguïté. La lecture n'est en fait rien d'autre que ce défi qui, sollicitant le sujet, lui donne du même coup l'occasion de se maintenir tel.