

Pierre MAGNARD

Lire la Bible avec Roland Meynet

Quand un très long cheminement trouve enfin ce qu'il cherchait, sans trop savoir ce que c'était, la soudaine rencontre a valeur de révélation. Les deux tessons du symbole s'ajustent l'un à l'autre pour délivrer le sens que chacun tenait captif. Je ne saurais prétendre apporter quoi que ce soit à Roland Meynet, mais je voudrais, avec la maladresse du profane, dire tout ce qui, de pensées ébauchées, de démarches inchoatives, de solutions esquissées, a fini par s'organiser et à prendre cohérence en moi-même à la lecture de ce *Traité de rhétorique biblique*, que je sais infiniment gré à Marc Leclerc et à Michel Serres qui, depuis près de cinquante ans, tient auprès de moi le rôle du dieu Hermès, de m'avoir fait connaître.

Ce merveilleux travail ouvre un champ à l'intérieur duquel l'épars, le dispersé se distribue en un ensemble qui fait sens. Pour moi, il s'agissait d'interpréter le grand livre du monde, dont l'univers de la bibliothèque n'était somme toute qu'une immense écholalie, qui ne parvenait à en ramasser la dispersion et à en vaincre l'incohérence. Il eût fallu pouvoir ranger tous les livres et les rassembler, en quelque sorte, en un seul, le livre qui les contiendrait tous. Je découvrais Montaigne qui en un livre unique, sur le mode synchronique, tente de faire dialoguer tous les auteurs de sa bibliothèque et ce sont les *Essais* qui s'enrichissent de lecture en lecture, comme une « marqueterie mal jointe à laquelle on peut toujours ajouter un emblème surnuméraire ». Ce vaste exercice d'intertextualité donne une vie nouvelle et une acception inédite à chacune des « citations » des textes classiques invoqués, mais il faut convenir que le sens ne cesse de fluctuer au gré des déplacements des centons au sein d'un ensemble qui n'est jamais saturé. On sait pourtant que Montaigne avait voulu ordonner cet ensemble à un « point fixe » qui eût été le centre des *Essais* et qui en aurait jugé : ce centre eût été occupé par un « tableau élaboré de toute sa suffisance », qu'il aurait « emprunté » à son ami défunt Étienne de la Boétie, à savoir le *Discours de la Servitude volontaire*, un livre dans le livre qui en serait la clé et le révélateur. Le vide tout autour aurait été rempli de « grotesques, peintures fantasques, n'ayant grâce qu'en la variété et étrangeté, corps monstrueux, rapiécés de divers membres... n'ayant ordre, suite ni proportion que fortuite ». C'est dire que tous les « essais » ne sont que des peintures en anamorphoses, dont l'image déformée n'est redressée qu'à celui qui la considère, en se logeant dans le motif central. Montaigne veut faire de l'ami défunt le juge de l'œuvre tout entière. Ainsi toute œuvre a un secret, elle recèle un trésor caché qui en est le cœur et l'âme et qui en garde jalousement le sens. Tout ce que Montaigne nous laisse entendre est que ce secret est la « grande amitié » qui l'unissait à Étienne de la Boétie, amitié par le moyen de laquelle leurs âmes « s'entretenaient », « se mêlant et se confondant l'une en l'autre d'un mélange si universel, qu'elles effaçaient et ne retrouvaient plus la couture qui les avaient jointes ». Autant dire le secret perdu avec la mort de l'ami et l'énigme à jamais impénétrable. Du fait de cette perte, les *Essais*

seront la matière d'un « entretien infini », seul « commerce » que nous puisse accorder Michel de Montaigne. Infini par défaut, oserons-nous suggérer !

Ne pouvant me satisfaire de ce sens indéfiniment suspendu ni en rester à l'humour désespéré de Henry James dans *Le motif dans le tapis*, je me lançais dans cette recherche passionnée du « centre », point de vue privilégié ou expérience spirituelle qui permettrait de résoudre l'énigme. Pascal n'avait-il pas voulu répondre à Montaigne ? Or son œuvre nous était présentée, dans les années 50, comme un tissu effiloché, dont les lambeaux avaient été rassemblés en vingt-quatre liasses de fragments classés sous vingt-quatre titres à l'occasion d'une conférence et prélevés sur un ensemble chaotique et non classé¹. Des grandes feuilles de papier d'Ambert, les ciseaux n'avaient conservé que des textes sans lien, parfois très courts, tels des aphorismes, parfois longs de deux ou trois pages, dans une sorte de déni de toute continuité. Comment cela pourrait-il prendre sens ? Ce qui était certain c'est que l'entreprise qui consistait à prétendre reconstruire l'*Apologie* à partir des *Pensées*, dans la mise en œuvre d'une rhétorique classique, était condamnée par Pascal lui-même. Plutôt que de tenter de reconstituer le plan d'une œuvre jamais composée, je suggérais l'hypothèse d'une « rhétorique de la lecture », que je devinais dans les efforts de Pascal redistribuant liasses et fragments au sein des liasses au gré des auditoires successifs. Le document, laissé par Filleau de la Chaise, donnait moins un ordre possible qu'une idée de la manière dont Pascal, en sa conférence à Port-Royal qui semble avoir duré deux journées, a pu jouer de ses papiers. À les lire et à les relire, il apparaissait que chaque liasse était ordonnée à un centre et que les liasses elles-mêmes se regroupaient autour d'un ou de plusieurs textes jouant la fonction de centre. Cette hypothèse me conduisit à jeter dans l'espace du papier blanc les fragments de chaque liasse pour voir comment ils s'ordonnaient les uns aux autres et se distribuaient par rapport à un « centre » : c'était un jeu de figures symétriques complémentaires ou opposées, traçant de l'une à l'autre des lignes de force, donnant toute sa vigueur au propos ; ainsi la section « raison des effets » distribue-t-elle symétriquement « misère » et « grandeur », « vanité » et « contrariétés », « ennui » et « divertissement » et permet-elle de construire en négatif et en positif l'anthropologie pascalienne. Les *Pensées* ne se veulent pas démonstration mais simple induction du lecteur à croire. L'*Apologie de la religion chrétienne* est une herméneutique du cœur humain et non pas une apologétique.

La mise en évidence des figures centrées (carrés magiques, triangle arithmétique) et l'usage que Pascal devait en faire comme modèles épistémologiques, devait le conduire à assimiler la nature à un livre et à reprendre la thématique de Raymond de Sebond des deux livres écrits par Dieu, la Nature et la Bible. La comparaison des deux grands livres s'imposait d'autant plus que notre rhétorique de la lecture se recommandait de la grande familiarité que Pascal avait de la Bible, dont il relisait chaque jour, inlassablement le texte jusqu'à en être imprégné. Notre hypothèse, formulée dans les années 70, d'une rhétorique biblique au travail chez Pascal, ne fut pas accueillie, car elle heurtait de front l'enseignement officiel. Nous nous contentâmes de montrer que pour Pascal le grand livre des Écritures et le grand livre de la Nature relevaient d'une même topologie, que le premier était la clé du second et que le « motif dans la

¹ Nous nous permettons de renvoyer à notre ouvrage *Pascal la clé du chiffre*, Éd. Universitaires, Paris, 1991 ; en réédition à la Table Ronde.

tapis » qui en ordonnait et ajustait toutes les figures, c'était le « cœur » de l'homme, quand la présence de Dieu s'y manifestait. L'investigation de la Nature entière, comme la lecture incessante de la Bible, avaient été les inducteurs de cet approfondissement d'une « intériorité révélatrice ». Les *Pensées* de Pascal ne démontrent rien ; disposées, distribuées dans l'espace du papier blanc, elles constituent comme un *mandala* qui contraint le lecteur à trouver le chemin de son cœur. Le « motif dans le tapis » chez Pascal, c'est le cœur humain et ce secret d'amour du chrétien et de son Christ. On ne lit pas les *Pensées* de Pascal, a fortiori on ne saurait les ré-écrire, on se laisse lire par elles. N'en serait-il pas de même de la Bible ? C'est exactement ce que dit Roland Meynet à la p. 42 de *Lire la Bible*, citant l'éloquent témoignage d'une africaine : « Il existe beaucoup d'autres livres, mais celui-ci est le seul qui me lise ».

Après avoir examiné la disposition concentrique de trois fragments du livre d'Amos, Roland Meynet écrit : « Ces trois exemples montrent clairement comment fonctionne l'argumentation, si tant est qu'on peut encore l'appeler argumentation. Aucune question ne démontre ou ne prouve quelque proposition que ce soit, elle invite le destinataire à répondre, mais le lecteur demeure libre et peut aussi ne pas répondre » (*Traité de rhétorique biblique*, p. 425). Lire le livre ce n'est pas le déchiffrer, c'est se laisser déchiffrer par lui, se laisser interpeler, interroger, questionner par lui. On peut certes ne pas répondre aux questions, refuser de les entendre, mais l'intelligence de la question suppose cette disponibilité dans l'écoute, ce consentement à se laisser soumettre à la question. La Bible n'est pas un manuel d'apologétique mais un livre de pédagogie centré sur des questions. Quelle rhétorique impose-t-elle à son lecteur ?

Revenons à Pascal quand il projette d'écrire une *Apologie de la religion chrétienne*. Il a entre les mains une autre *Apologie*, celle que Montaigne avait écrit sous l'intitulé *Apologie de Raymond de Sebond*, non pas bien sûr une défense du catalan, mais une reprise à sa manière de la *Theologia naturalis seu liber creaturarum*, qu'il avait traduite en français et publiée, posant à nouveau frais la question de l'entreexpressivité des deux grands livres écrits par Dieu, l'un directement la Nature, l'autre, par patriarches et prophètes interposés, l'Écriture Sainte. Or que va faire Pascal ? Il prend ses ciseaux et découpe les *Essais*, pas seulement l'*Apologie*, tous les *Essais*, pour en extraire quantité de fragments qui, isolés de leur contexte, prennent valeur d'aphorismes ou de sentences, formules dont il tirera en les rapprochant, les combinant, les opposant, des effets de sens absolument inédits et inattendus. Les *Pensées* en sont pleines, mais nous manque encore la bonne édition qui les signifierait, j'imagine dans une autre graphie, de façon à faire apparaître la quantité considérable d'emprunts. Quand je fis cette découverte sur l'exemple particulier des fragments consacrés au droit et à la politique, à la force et à la justice, je constatais que la citation de Montaigne par Pascal avait plus de force dans les *Pensées* que dans les *Essais*. J'imputais ce caractère percutant au découpage qui faisait fi de l'enchaînement grammatical des propositions, cassant la phrase et éliminant les conjonctions de coordination. En lisant R. Meynet, j'ai compris : je dirai avec lui que l'on passe d'un ordre syntaxique à un ordre parataxique (*Lire la Bible*, p. 94). La parataxe produira des effets de sens en jouant sur les affinités et sur les contrastes, faisant apparaître des complémentarités et des oppositions. Dès lors, la distribution des fragments dans l'espace du papier blanc fait surgir en ce champ des lignes de force qui confèrent au

texte ainsi obtenu une dynamique sémantique puissante : persuader n'est pas démontrer.

Il faudrait reprendre, une à une, les figures mises en œuvre, selon Roland Meynet, dans ce jeu de la parataxe : parallélisme des membres, disposition en chiasme, figures en miroir, phénomènes d'écho, oppositions frontales, autant de dispositifs que j'ai vu à l'œuvre chez Montaigne et Pascal, et aussi chez Nicolas de Cues et Charles de Bovelles, mais il est un point sur lequel Roland Meynet m'apporte une aide décisive quand il invoque « la question au centre ». Avec Michel Serres, je m'étais longuement interrogé sur le privilège des « figures centrées » ; s'il est vrai que « tout procède d'un centre », c'est du centre qu'il faut partir pour rendre raison de quoi que ce soit : milieu géométrique, centre de pesée, centre de gravité, point fixe, point origine de la spirale logarithmique, sommet du cône perspectif... que de bricolages n'avons-nous pas construits pour mettre en évidence les modèles en usage dans l'imaginaire de Pascal et de Leibniz ! Pourquoi faut-il que toutes les figures du champ psychologique soient chez Pascal des figures centrées ? Triangle arithmétique, carrés magiques, il n'est rien qui ne parte du « centre » comme le principe, tandis que le Christ « milieu des temps » et « milieu divin » apparaît, au cœur de l'homme, comme l'agent organisateur de son unité. On aura retrouvé « le motif dans le tapis », mais seul est capable de le voir celui qui aime.

C'est cela que nous fait comprendre ce développement, sans cesse repris par Roland Meynet, « la question au centre ». Qu'est-ce donc que le « centre » pour qu'il porte la « question » ? C'est ce qui règle et ordonne tout ce qui se distribue à la périphérie ; c'est ce qui donne sens, mais tant que celui-ci n'est pas advenu, c'est le lieu de « l'énigme ». *Per speculum et in aenigmate*, écrit Paul en 1Co 13,12. Dans son commentaire de Luc, R. Meynet écrit : « La nature du centre dans les constructions concentriques du troisième évangile [...] peut être une question, une parabole, une bénédiction, un proverbe, une prophétie. Questions, paraboles, proverbes ont en commun leur caractère énigmatique » (repris dans *Lire la Bible*, p. 124). Quand le centre est l'énigme et que l'énigme est une question, c'est que le texte ne s'achève que dans la réponse du lecteur à cette question. Autrement le sens reste en suspens dans cette béance qu'ouvre dans le texte l'indécision de l'homme. La partition de l'homme ne peut être jouée que par lui et par lui le sens s'accomplit. Ainsi dans la « Profession de foi de Pierre », centrée sur la question du Christ : « Qui suis-je ? » où le Christ n'est reconnu comme tel que dans la réponse de l'Apôtre. Si la question est au centre, c'est que le sens du texte n'est que dans la réponse du lecteur ; le texte interpelle, le lecteur répond.

Mais qui répond ? – Au centre, il y a la question, mais il peut y avoir aussi la citation et le jeu de réminiscences auquel elle donne lieu, car la « citation au centre », c'est la synchronie l'emportant sur la diachronie, afin qu'un travail de mémoire, effectué dans les profondeurs de l'âme de l'homme en chemin, permette à celui-ci de se trouver. La citation peut être explicite, qui nous inscrit dans l'éternité de Dieu. Elle peut être simplement allusive, comme le montre Roland Meynet dans son analyse en Lc 1,57 de la circoncision de Jean-Baptiste, où le rite traditionnel est élevé à son sens spirituel, quand il évoque la circoncision des lèvres (Ex 6,30 où Moïse se demande comment il se pourra faire entendre de Pharaon alors qu'il a la voix nouée), des oreilles (Jr 6,10. 16, où Yahvé déclare ne pouvoir se faire entendre de l'oreille

incirconcise d'Israël), du cœur enfin (Dt 10,16, où il est prescrit : « Circoncisez votre cœur et ne raidissez pas votre nuque »). Si l'intertextualité confère au texte une épaisseur sémantique qu'accrédite la sédimentation d'images et de notions investies en des contextes divers, ce sont les profondeurs du moi et les différents niveaux de la mémoire qui sont, en quelque sorte, sollicités par la lecture du texte, une lecture génératrice de son lecteur. Le Livre crée le lecteur capable de le lire.

Comment ne pas évoquer à ce propos l'exégèse que Roland Meynet nous donne de la parabole du bon samaritain ? Au légiste qui demande que faire pour avoir en partage la vie éternelle, Jésus répond par cette question : « Dans la loi qu'est-il écrit ? Comment lis-tu ? » Comment interprètes-tu le premier commandement et le second qui lui est semblable ? Toute la pédagogie du Christ sera de nous montrer comment il lit la loi, entendant le prochain non pas au sens restrictif du coreligionnaire, ni même du voisin géographique, mais au sens universel. Et Jésus manifeste, comme le dit Matthieu à la fin du *Sermon sur la montagne*, qu'il est le lecteur autorisé, « car il les enseigne en homme qui a autorité et non pas comme les scribes » (Mt 7,29). Comme au début de sa vie publique, quand il prêchait dans les synagogues, Jésus nous apprend à lire, ainsi qu'il en avait donné le témoignage, dès l'âge de douze ans, lorsque l'ayant perdu à Jérusalem, Joseph et Marie le trouvèrent dans le Temple, « assis au milieu des docteurs, les écoutant et les interrogeant » (Lc 2,46). On remarque déjà en cette rencontre cette pédagogie par l'interrogation, la « question au centre » ouvrant le texte et suscitant le lecteur capable de le lire. Il s'agit moins pour le divin pédagogue de donner lui-même la juste interprétation, que de faire naître chez celui qui l'écoute le juste lecteur. Qu'est-ce qu'un juste lecteur ?

La question doit être prise dans sa généralité. Au plan profane, on voit Montaigne se la poser, quand il se demande ce que peut être ce qu'il appelle un « suffisant lecteur ». Par cette expression, il désigne celui que la lecture, toujours recommencée du texte, a fait descendre assez profond en lui-même pour qu'il puisse y trouver le site le mettant en prise directe sur ce texte : « Un suffisant lecteur découvre souvent es écrits d'autrui des perfections autres que celles que l'auteur y a mises et aperçues et y prête des sens et des visages plus riches » (*Essais* 1, 24 ; p. 127). D'un livre à l'autre, le site qui donne prise n'est pas le même, le lecteur non plus. Chaque livre nouveau que nous lisons doit produire en nous son lecteur, ce qui veut dire qu'il constitue une aventure spirituelle, nous découvrant à nous-même un être que nous ignorions. La montée de Montaigne au troisième étage de sa tour où se trouve sa bibliothèque est comme une descente aux profondeurs de son moi : « C'est là mon siège. J'essaie à m'en rendre la domination pure [...] Par tout ailleurs, je n'ai qu'une autorité verbale : en essence, confuse. Misérable à mon gré qui n'a chez soi où être à soi, où se faire particulièrement la cour, où se cacher ! » (*Essais*, III, 3 ; p. 828). La bibliothèque, en son ordonnancement, « en son buffet » comme on disait au 16^e siècle, est l'opérateur de ce retour sur soi, par le chemin qu'elle trace au cœur du moi. Est-il alors un « livre suffisant » ? « Tout ce qui se présente à nos yeux, répond Montaigne, la malice d'un page, la sottise d'un valet, un propos de table » (I, 26 ; p. 152), bref tout ce qui nous interpelle. Le « livre suffisant » est celui qui nous questionne, nous déchiffre, nous interprète, celui qui noue avec son lecteur cette relation de fécondation réciproque : « Je n'ai pas plus fait mon livre que mon livre m'a fait. Livre consubstantiel à son

auteur, d'une occupation propre, membre de ma vie » (II, 18 ; p. 665). A fortiori, doit-il en être ainsi du Livre des livres, la Bible.

Pour être un chemin vers Dieu, la Bible se doit a fortiori d'être un chemin en nous-même, en direction de celui que Dieu aime en nous et interpelle. À ce propos, Roland Meynet nous fait encore une précieuse suggestion. Il s'agit du texte de Lc 20,20-26 relatant la discussion entre Jésus et les scribes sur le problème de savoir s'il était permis de payer le tribut de César. « Maître, s'écrie l'interlocuteur, nous savons que tu parles et enseignes en toute droiture, que tu ne tiens pas compte des personnes, mais que tu enseignes en toute franchise la voie de Dieu. » C'est avouer que le discours habituel du docteur de la loi est biaisé, parce que précisément il fait acception du personnage auquel il s'adresse : ses arguments sont *ad hominem*, comme s'il jouait la comédie. C'est l'homme de Montaigne « toujours en montre, comme la statue du marché [...] n'ayant pas seulement son retrait pour retraite » (*Ibid.*). De combien de personnages ne faut-il se départir pour parvenir à l'intelligence de la loi ? De combien de vêtements ne faut-il se dépouiller pour être ouvert à la parole de Dieu ? La lecture de la Bible nous fait retrouver le chemin de notre âme. C'est ce chemin que trace l'Écriture, chemin que le lecteur doit suivre en direction de cette « nouvelle naissance », cette *palingennésia*, dont Roland Meynet retrouve la juste acception, en rectifiant la ponctuation de Mt 19,28. Laissons-nous renaître du Livre, afin d'être enfin capable de le lire.

Lire le Livre, se laisser déchiffrer soi-même par le Livre, faire alors retour au Livre, c'est un entretien infini que nous offre la Bible. « Entretien » doit être pris au sens fort qu'il a au 16^e siècle : nous tenons au Livre, parce que le Livre nous tient en ce qui nous est essentiel. Nous avons demandé à Pascal de nous introduire à ce débat. Comment lisait-il la Bible ? – À travers deux présentations qui lui en offraient le bon usage : d'abord le *Bréviaire romain*, en deux volumes, une partie d'été et une partie d'hiver, qu'il lisait chaque jour, ensuite les *Heures de Port-Royal*, parues en 1650, qui eurent un succès inouï durant la seconde moitié du 17^e siècle. Autrement dit, sa lecture des textes scripturaires, qui sont la substance même de ces deux ouvrages, était déjà une prière, ce qui traduit la disposition d'esprit dans laquelle il était quand il les abordait. Il ne faudrait pas oublier cependant l'énorme travail accompli par Pascal sur la Bible elle-même. Port-Royal, rappelons-le, était un atelier particulièrement actif d'études scripturaires. Devait en sortir la grande traduction de Lemaistre de Sacy qui ne sera achevée qu'après la mort de Pascal, mais cela n'empêche celui-ci de se plonger dans les différentes versions grecques et latines, disponibles à l'époque, d'acquérir quelques éléments d'hébreu, de se mettre à l'étude du *Pugio Fidei* de Raymond Martin, énorme ouvrage portant sur l'exégèse rabbinique. « Il faut mettre papiers sur table » (822). C'est ce qu'il fit jusqu'à s'essayer à traduire le texte sacré, comme il apparaît dans l'admirable montage qu'il fait de pages entières d'Isaïe (49, 50, 51) et de Daniel (2, 9, 11) en 483, 484, et 485 dans Lafuma. En une prose poétique, souple et vibrante, les textes des prophètes convergent en une admirable architecture qui en fait entendre les consonances. Nous ne sommes pas loin de Roland Meynet quand il écrit : *Traité de rhétorique biblique*, p. 376 :

Les textes bibliques parlent entre eux, mais c'est à voix basse la plupart du temps : il faut prêter l'oreille pour les entendre. Les deux testaments aussi, à condition de n'être pas sourd. Un texte n'est pas vraiment compréhensible si l'on n'entend pas le

système d'échos qu'il entretient avec d'autres textes ; si l'on ne perçoit pas que le sens est ce qui circule non seulement à l'intérieur d'un texte, « entre les lignes », mais aussi « entre les textes » et « entre les livres » du corpus biblique, comme le sang dans le corps » (*Traité*, p. 376).

Qu'un rythme binaire scande le développement de la Bible, qu'un principe de symétrie ordonne à un centre un parallélisme de complémentarité ou d'opposition, que ce centre devienne dès lors l'origine de coordonnées représentatives confère une lisibilité tant à la Nature des choses, qu'à la Sainte Écriture, l'une et l'autre s'entreexprimant. L'interprétation est en marche et le « livre avalé » est le plus sûr viatique d'une marche vers Dieu (Ap 10,10). Où Dieu cependant se peut-il manifester en un champ de forces ainsi structuré ? Trouverons-nous, comme Jacob entre Bersabée et Harân, Béthel, la « maison de Dieu et la porte du ciel » (Gn 28,17) ? Roland Meynet nous fournit là-dessus une indication décisive : c'est la binarité qui donne son sens à la parataxe, en « ouvrant un espace » et en frayant un passage qui permet à l'homme de « jouer sa partie », pour interpréter, « pour écrire son propre poème » (*Traité*, p. 656). Ce *tempo* dans la présentation du récit évangélique, cette dramatisation de l'exposition, cette stratégie allocutive, c'est la part de l'auteur toujours discret mais que trahit le rythme de sa parole et que l'on devine ainsi dans les blancs de son texte. Ces blancs, en leur cadence, dessinent un message en direction du lecteur, un appel « à oser se faire présent lui aussi avec sa propre parole personnelle » (p. 656). Suspendue, la parole met en branle le lecteur, suscite sa réponse, inspire son commentaire, manière de prolonger ce qui reste en suspens, de l'étayer et de le soutenir. Ce lecteur ne doit-il pas se construire ou se laisser construire pour être en phase avec l'appel divin ? Mais c'est le « devant-Dieu » qui le pourra révéler à lui-même, quand il intériorisera le regard que Dieu porte sur lui. Est-ce à dire que, plus que la parole, ce soit le silence qui permette la rencontre ?

Cette question nous ramène aux blancs du texte, tels que la binarité les ménage. Roland Meynet s'interroge : pourquoi dans la Bible les choses sont si souvent dites deux fois ? Pourquoi y a-t-il deux récits de la création, pourquoi deux décalogues, pourquoi deux récits de l'enfance ? Pourquoi deux *Notre Père*, même si celui de Luc n'est jamais récité ? » (*Ibid.*). Et de nous proposer cette solution :

Il semble que l'on puisse dire que la binarité biblique a pour fonction fondamentale d'éviter qu'un texte particulier soit considéré comme un absolu, d'empêcher qu'il soit en quelque sorte idolâtré. S'il n'y avait qu'un seul texte au lieu de deux, un seul décalogue, un seul *Notre Père*, on pourrait être tenté de l'adorer, comme le veau d'or (*Ibid.*, p. 657).

Il est jusqu'à la Loi qui doit être dite deux fois (deutéro-nome) afin qu'on ne la fétichise pas. Il en est des textes comme des deux chérubins d'or qui flanquent l'arche d'alliance et dont la disposition symétrique délimite le lieu de la Présence divine ou plutôt celui de l'éventuelle rencontre du croyant avec Dieu. On ne saurait en effet prendre Dieu au piège d'une détermination unique. Qu'il soit deux paroles pour le dire, deux figures pour le représenter, distinctes, différentes, opposées, ni l'une ni l'autre ne peut prétendre abriter le divin, l'une contestant l'autre, laissant à l'entre-

deux ouvert, disponible et indéterminé la chance de la Visitation. Les blancs des textes en disent alors plus que le texte lui-même, le silence est plus expressif que la parole.

On touche là un grand problème métaphysique, la question décisive pour cette discipline². De Parménide à Heidegger, on n'aura cessé de tenter de rabattre l'Un sur l'Être, de confondre les deux transcendants pour conférer à leur conjonction valeur de principe : *Ens et unum convertuntur*. Ce serait oublier la première hypothèse du *Parménide* de Platon qui, posant l'Un dans son absolue solitude, ne saurait lui adjoindre l'Être sans lui dénier son unicité. Le chapitre 9 de la sixième *Ennéade* de Plotin consacrerait cette thèse, en posant dans leur radicale et paradoxale disjonction l'Être et l'Un, l'Être qui sans doute ne peut être que sous le couvert de l'Un, mais qui ne saurait s'adjoindre l'Un sans que celui-ci perdît ce qu'Aristote appelait sa « puissance active ». Si l'Un n'est pas prédicable de l'Être, l'être n'est pas non plus prédicable de l'Un ; force nous est alors de les poser dans leur radicale et paradoxale disjonction, nous gardant par cette disjonction de toute idolâtrie et de tout fétichisme, ouvrant en revanche le lieu de la Présence divine, car c'est dans cet entre-deux et seulement dans cet entre-deux que Dieu peut se manifester à l'homme qui le cherche. L'Un n'est pas l'être, bien plus l'Un n'est pas ; de l'Un on ne peut dire qu'une chose : l'Un est l'Un. Et voici le principe arraché à l'immanence de ce qui est, pour se projeter dans une vertigineuse transcendance. Cela ne saurait empêcher, comme le montrait Aristote, en *Métaphysique* K, 3, que l'être marche dans les pas de l'Un (*akolouthei*) et que l'Un et l'être se tournent l'Un vers l'autre (*apostrophei*), ne se quittant jamais des yeux, mais précisément cette dualité empêche d'aliéner Dieu en quelque onto-théologie. Que le Moyen-âge ait cru parfois assurer sa foi en pariant sur la convertibilité des transcendants ne saurait remettre en compte cette radicale disjonction, dont le rejet délibéré n'a d'autre but que de vouer l'affirmation de Dieu à l'impasse de l'onto-théologie, c'est ce que montrerait l'exégèse du cours donné en 1931 à Fribourg-en-Brisgau par Martin Heidegger sur Aristote, *Métaphysique*. Est-il manière plus certaine de couper court à l'élan de la foi que de le briser sur l'idole de l'Être-Un ? Quelle respiration Roland Meynet ne rend-il pas au métaphysicien, quand il donne au binaire toute sa portée.

© *Studia Rhetorica Biblica et Semitica*

[17.05.2007]

[dernière mise à jour : 23.10.2007]

NB : voir aussi P. MAGNARD, *Blaise Pascal. La clé du chiffre*, seconde édition, Paris, 2007, Préface.

² Voir notre ouvrage *Le Dieu des philosophes*, La Table Ronde, Paris 2006.