

« La rhétorique biblique, ou l'invitation à assumer la précarité »

Roland Meynet

Commençons, comme il se doit, par le commencement. « Au commencement [...] la terre était vide et vague » (Gn 1,1-2). En hébreu, *w^ehā'āreṣ hāytâ tôhû wābôhû*), en français, « la terre était tohu-bohu ». Traduisons en langage d'ici et de maintenant : c'était le règne du fragile et du flou, c'était la précarité absolue. Alors le Seigneur créa toutes choses. Il les créa, dit la première page de la Bible, en six jours. En six jours sur sept. Je cite :

Au septième jour Dieu avait terminé tout l'ouvrage qu'il avait fait et, le septième jour, il chôma, après tout l'ouvrage qu'il avait fait. Dieu bénit le septième jour et le sanctifia, car il avait chômé après tout son ouvrage de création (Gn 2,1-2).

En d'autres termes, Dieu n'occupe pas tout le temps ; il se retire le septième jour, il laisse donc la place à l'autre, à son autre, à l'humain qu'il avait créé à son image et qu'il invitera plus tard à faire de même (Ex 20,8-11). C'est ce qu'on appelle en hébreu le *tsimtsoum*, le retrait de Dieu, sa discrétion. Marc-Alain Ouaknin, rabbin et philosophe, écrit : « Le *Tsimtsoum* [...] désigne pour nous le modèle de l'être en mouvement, sortant du principe d'identité pour laisser place à l'altérité d'autrui et l'altérité de soi¹ ».

Cela est déjà dit, en quelque sorte, quelques versets plus haut, en Gn 1,26. Comme se parlant à lui-même, Dieu dit : « Faisons l'humain à notre image et selon notre ressemblance ». Puis quand il passe à l'acte, le narrateur dit : « Dieu créa l'homme à son image, à l'image de Dieu il le créa, mâle et femelle il les créa » (1,27). Au lieu de faire l'image *et* la ressemblance, autrement dit de faire tout, il ne fait que l'image. Et les commentateurs, perspicaces, ont compris depuis bien longtemps, qu'il laisse à l'homme le soin de faire la ressemblance, s'il veut bien. C'est ce que j'appelle « la loi du *fifty-fifty* ». Au chapitre suivant, Dieu donne à l'homme la loi de la vie, de l'arbre de vie, persévérant dans la même attitude, invitant l'humain à renoncer à la totalité pour laisser la place à l'Autre. On pourrait appeler cette loi « la loi de la précarité »... Ce faisant, ayant créé l'homme libre, libre de renoncer à la totalité pour laisser la place à l'autre, Dieu prend le risque de n'être pas compris, pas écouté ; il assume une certaine forme de précarité, puisque l'homme peut le rejeter, refuser l'autre, pour prendre toute la place, pour occuper tout l'espace.

¹ M.-A. OUKNIN, *Tsimtsoum. Introduction à la méditation hébraïque*, Spiritualités vivantes, Série judaïsme, Albin Michel, Paris 1992, p. 15.

Pour achever cette brève introduction, une curiosité lexicographique. À consulter la *Concordance de la Bible TOB*, on constate que dans la *Traduction Œcuménique de la Bible* il ne se trouve qu'une seule occurrence de l'adjectif « précaire » (*episphalēs*) : « Les pensées des mortels sont hésitantes, *précaires* nos réflexions » (Sagesse de Salomon 9,14)². Inutile d'ajouter que le substantif « précarité » ne s'y trouve pas : ce n'est pas le genre de la littérature biblique que de réfléchir à coups de concepts. Précisons que le livre de la Sagesse, écrit tardif rédigé en grec, est un de sept livres deutérocanoniques qui ne font pas partie de la Bible hébraïque et que, par conséquent « précaire » n'existe pas dans la Bible hébraïque. Cela dit, ce n'est pas parce que le mot ne s'y trouve pas que la réalité en est absente, bien au contraire.

Après cette introduction, venons-en à notre sujet — mais nous y étions déjà entrés, et même par la grande porte ! —, venons-en donc à « la rhétorique biblique, ou l'invitation à assumer la précarité ».

A. LA RHÉTORIQUE BIBLIQUE

1. RHÉTORIQUE DE LA MONSTRATION

Il faut d'abord présenter, ne serait-ce qu'à grands traits, la rhétorique biblique. Une des manières convenues de le faire est de la mettre en regard de la rhétorique classique.

La rhétorique classique, gréco-latine, définie comme l'art de plaire et de persuader, est une rhétorique de la *démonstration*, qui tente de convaincre, avec toute une série de « preuves » qui, si elles sont bien choisies et établies, contraignent l'auditeur à accepter les arguments qui lui sont pour ainsi dire assésés et à faire siennes les propres convictions de l'orateur. Même quand elle ne s'appuie pas seulement sur le *logos*, sur la raison, mais qu'elle joue aussi sur le *pathos*, la rhétorique classique utilise tous les moyens pour imposer son point de vue au récepteur de son discours.

La manière de la Bible est bien différente. Ce n'est pas une rhétorique de la démonstration mais de la *monstration*. Pour reprendre la formule à l'emporte-pièce que j'affectionne, « le Grec démontre, le juif montre ». Le juif, l'auteur

² Pour être complet, la Bible des Septante contient aussi une occurrence de l'adverbe *episphalōs*, toujours dans le livre de la Sagesse : « Même si pour un temps elle [la nombreuse postérité des impies] monte en branches, *mal assurée* sur sa base, elle sera ébranlée par le vent, déracinée par la violence des vents... » (Sg 4,4 ; traduction Osty).

biblique indique au lecteur le chemin qu'il peut emprunter s'il veut comprendre ; il l'invite à se mettre en route, à faire son propre chemin³.

Une autre manière, plus concrète et parlante, de comparer et de distinguer les deux rhétoriques est de donner un exemple.

Voici la prière du matin que Jacqueline Pascal, sœur de Blaise, préconise dans son « Règlement pour les enfants », daté du 15 avril 1657 :

Dieu tout puissant,
qui nous avez fait arriver au commencement de ce jour,
sauvez-nous aujourd'hui par la vertu de votre grâce,
afin que durant le cours de cette journée,
nous ne tombions dans aucun péché,
mais que dans toutes nos pensées, nos paroles et nos actions
nous n'ayons d'autre fin que d'observer vos commandements.
Ainsi soit-il⁴.

Bossuet a repris cette prière, dans une version un peu différente⁵, et elle se trouvait, sous une forme très proche, dans tous les catéchismes des diocèses de France en usage jusque dans les années 50 du siècle dernier.

Et voici maintenant la première des « bénédictions du matin » que les juifs récitent depuis des siècles :

Béni sois-tu, Seigneur notre Dieu, roi de l'univers,
qui as donné au coq l'intelligence
pour discerner entre le jour et la nuit.

La prière commence avec la formule introductive de toutes les bénédictions, puis elle rappelle un verset du livre de Job :

Qui a mis dans l'ibis la sagesse
Ou qui a donné au coq l'intelligence ? (Jb 38,36)

³ Cela rejoint ce que l'on appelle la fonction « ostensive » de la théologie selon Thomas d'Aquin. Ce dernier en parle dans la *Somme de théologie*, I pars, q. 1, a. 8. L'article se demande justement si la *sacra doctrina* (= la théologie) est argumentative et en quel sens (*utrum sit argumentativa*). Il répond qu'elle n'argumente pas pour prouver ses principes (les articles de foi), mais pour « montrer » à partir d'eux quelque chose d'autre (*ad ostendendum alia in ipsis scientiis ; ad aliquid aliud ostendendum*). On retrouve cette expression un peu plus loin (I pars, q. 1, a. 10, ob. 1 : *ad ostendendum veritatem*) et une variante dans la I pars, q. 1, a. 8, ad 2 (*ad manifestandum*) e I pars, q. 1, a. 9, ob. 2 (*ad veritatis manifestationem*). Je dois cette note à mon collègue Amaury Begasse de Dhaem, que je remercie vivement.

⁴ J. PASCAL, « Règlement pour les enfants » 15 avril 1657 (à son directeur, M. Singlin), dans V. COUSIN, *Œuvres de Victor Cousin*, IV^o série – Littérature, t. II, Paris 1849, p. 241.

⁵ Voir *Catéchisme du diocèse de Meaux* publié en 1687 par J. B. Bossuet (*Œuvres complètes de Bossuet*, t. VIII, Besançon – Paris 1840, Leçon XIX, p. 27).

Il serait inconvenant, et bien peu dans la manière biblique, d'expliquer la différence entre les deux prières, et leur ressemblance.

À ce propos, il m'est difficile de résister au devoir de mémoire envers mon maître de lecture, Paul Beauchamp, dont je citerai un entier paragraphe, qui donne bien à entendre en quoi consiste la spécificité du langage biblique :

L'exiguïté du lexique, la condensation sur un vocable unique de plusieurs fonctions grammaticales, l'indigence des signes de transition, tous ces manques appellent pour les compenser le recours à une riche combinatoire des positions verbales. Chaque mot va signifier, non seulement par sa fonction grammaticale ou syntactique, mais par un *emplacement* choisi pour le mettre en rapport avec d'autres dans un dispositif d'ensemble. Ainsi, par exemple, tout mot posté à la fois au début et à la fin d'une unité (souvent aussi en son milieu) exerce, de ce fait, une contrainte sur l'interprétation. Mais il s'agit d'une combinatoire, où les constantes sont là pour donner appui aux variantes. Ainsi peut-on comprendre que la pression d'une loi, qui risque d'évoquer une rigidité rebutante, soit au contraire la condition indispensable pour qu'il y ait un jeu, c'est-à-dire une liberté. Ce système d'échos garde toujours, même en prose, une efficacité poétique, pour diriger toujours le regard vers un sens qui ne peut exister qu'« entre les lignes ». C'est le cas dès le niveau du parallélisme peu développé : « Tu marcheras sur le serpent et le basilic, tu fouleras au pied le lion [p. 12] et le dragon » (Ps 91,13) : entendre cela m'oriente vers *l'idée* d'une menace, autre que toutes ses concrétisations mais non séparable d'elles. L'énergie naît de l'image, mais doit en sortir. *C'est sans doute pourquoi les textes bibliques donnent tant à penser à l'esprit le plus exigeant, sans jamais penser à sa place. Ils propulsent leur lecteur vers le moment redoutable où il devra interpréter à son propre compte*⁶.

Les deux dernières phrases – que je souligne – expriment à merveille comment fonctionne la rhétorique biblique. « Les textes bibliques donnent tant à penser à l'esprit le plus exigeant, sans jamais penser à sa place », voilà tout le contraire du « prêt-à-penser ».

La citation biblique choisie par Beauchamp renvoie au bestiaire biblique :

Tu marcheras sur	le serpent	et le basilic,
tu fouleras au pied	le lion	et le dragon.

Le verset de Job sur lequel est fondée la première bénédiction du matin des juifs met en scène deux autres animaux :

⁶ P. BEAUCHAMP, Préface à R. MEYNET, *L'Analyse rhétorique. Une nouvelle méthode pour comprendre la Bible. Textes fondateurs et exposé systématique*, Initiations, Paris 1989, p. 11-12.

Qui a mis	dans l'ibis	la sagesse,
ou qui a donné	au coq	l'intelligence ?

Puisque ce verset parle de « sagesse », citons encore Beauchamp dans une des formules dont il avait le secret : « Le vêtement de la Sagesse, sa pudeur, est l'énigme »⁷. Dans sa forme la plus simple et la plus directe, l'énigme prend la forme de la question : ce qui est justement le cas de la citation de Jb 38,36, qui juxtapose même deux questions. Nous aurons à revenir sur le caractère énigmatique de la rhétorique biblique et sur la question qui est une de ses manifestations les plus évidentes. Mais auparavant, comme en géométrie biblique la ligne droite n'est pas la plus courte pour aller d'un point à un autre, une sorte de détour ne sera pas inutile.

2. RHÉTORIQUE DE L'ÉNIGME

Les deux citations du Ps 91 et de Job à peine rappelées, sont de beaux exemples de ce que j'ai appelé dans mon *Traité de rhétorique biblique*, « Les caractéristiques essentielles de la rhétorique biblique », à savoir la binarité et la parataxe⁸.

La binarité, c'est le fait que, dans la Bible, les choses sont le plus souvent dites deux fois, de manière différente, bien sûr : il suffit d'ouvrir le livre à n'importe quelle page, en particulier dans les Psaumes, dans les Proverbes, dans les prophètes et jusque dans le Nouveau Testament, pour le constater. Lisons deux versets qui se trouvent au centre du Ps 44 :

+ 14 <i>Tu fais de nous</i>	l'insulte	de nos voisins,
– fable	et risée	de qui nous entoure ;
+ 15 <i>tu fais de nous</i>	le proverbe	des peuples,
– hochement	de tête	dans les nations.

On remarquera que la binarité qui se manifeste déjà au niveau le plus élémentaire entre les deux membres de chacun des versets 14 et 15 se redouble au niveau supérieur, puisque ces deux versets forment ensemble une unité binaire elle aussi. La binarité se retrouve à tous les niveaux : la Bible commence par deux récits de création, la Torah contient deux décalogues, celui d'Exode 20 et celui de Deutéronome 5, les évangiles offrent deux récits de l'enfance de Jésus, selon Matthieu vu du côté du père, selon Luc présenté du côté de la mère ;

⁷ P. BEAUCHAMP, *L'Un et l'Autre Testament*. I. Essai de lecture, Parole de Dieu, Paris 1976, p. 108.

⁸ R. MEYNET, *Traité de rhétorique*, deuxième édition revue et corrigée, Rhétorique Sémitique 11, Pendé 2013, p. 15-26.

il n'existe pas un seul Notre Père mais deux, le premier selon Matthieu – celui que la liturgie et la prière personnelle a retenu –, le second selon Luc. La Bible chrétienne se présente enfin, en deux parties, souvent reliées en un seul volume qui contient deux testaments, le premier et le nouveau.

La parataxe est la deuxième caractéristique essentielle de la rhétorique biblique. Les choses, qui vont le plus souvent par deux, sont simplement juxtaposées, sans que leur rapport soit explicité. Au lecteur donc de saisir le lien qui existe entre ces deux choses.

Deux ans après la publication du *Traité de rhétorique biblique*, j'avais écrit, comme en passant, que la rhétorique biblique est une rhétorique de l'énigme⁹. Je l'ai ensuite redit en conclusion d'une conférence qu'on m'avait demandée pour présenter la rhétorique biblique à l'Université Korea, à Séoul. La chose a eu l'heur de plaire à un ami Coréen, Sung-Gi JON, fondateur de la Société Coréenne d'études rhétoriques, lequel m'a incité avec la plus grande insistance à approfondir ce sujet. À cette occasion, j'ai soudain pris conscience que ce que j'avais écrit sur les deux caractéristiques de la rhétorique biblique représentait un très beau cas non seulement de binarité mais aussi de parataxe. Quel pouvait bien être le rapport entre binarité et parataxe ? Voilà une belle énigme ! Eh bien, le rapport entre la binarité et la parataxe, c'est justement l'énigme. En somme, il n'y a qu'une seule caractéristique essentielle de la rhétorique biblique et sémitique, c'est son caractère énigmatique. L'interprétation consiste à découvrir quelle est la relation qui ne saurait manquer d'exister entre deux choses qui sont présentées ensemble, l'une à côté de l'autre. Le sens n'est-il pas justement ce qui se trouve « entre les lignes », comme le rappelait Paul Beauchamp ? « Qui se trouve », dans les deux sens de l'expression : premièrement, qui existe, même s'il est caché, deuxièmement que le lecteur est invité à chercher et à trouver.

Tel est le caractère « précaire » du discours biblique. Il l'est à sa source, il l'est à sa cible. À son origine et à sa fin. La parole du scripteur est marquée fondamentalement par la précarité ; celle que le lecteur est invité à offrir en réponse ne l'est pas moins. Le concept de précarité présente l'avantage d'englober ce que j'ai appelé la caractéristique essentielle de la rhétorique biblique, sa forme énigmatique, ce qui marque le discours de l'émetteur, et aussi la situation du lecteur qui se voit affronté au vide que l'auteur a laissé pour qu'il puisse y risquer sa propre parole, sa réponse. Vous comprendrez pourquoi le thème de ce colloque m'est apparu comme une occasion d'approfondir encore mon rapport au texte biblique, non seulement par ma propre réflexion, mais aussi et surtout par l'apport de ce que je suis venu écouter dans et par l'université qui a bien voulu m'accueillir.

⁹ R. MEYNET, « La rhétorique biblique et sémitique. État de la question », *Rhetorica* 28 (2010) p. 311.

Le lecteur ne peut trouver, ne peut découvrir le sens que dans le blanc, dans le vide qui à la fois sépare et unit les lignes, à tous les niveaux, depuis celui des membres du distique, en passant par les petites unités de lecture – celle que les exégètes appellent les « péricopes » – et qui forment entre elles des séquences, jusqu'à l'ensemble du livre, et, allant toujours plus loin, entre les livres, et pour les chrétiens entre les deux Testaments. Le sens, ce n'est pas seulement ce qui est dit dans le texte ; c'est aussi, et souvent surtout, ce qui n'est pas dit par le texte, ce que le lecteur est invité à dire lui-même, sous sa propre responsabilité.

Rhétorique de l'énigme, du suspense, de la proposition, la rhétorique biblique et sémitique se caractérise par un fondamental respect du lecteur ; elle respecte son altérité, sa responsabilité, sa liberté, sa dignité. Ce qui ne peut que susciter chez lui un égal respect pour celui qui lui parle dans le texte biblique.

3. RHÉTORIQUE DE LA QUESTION

Revenons au premier aspect de notre sujet, le caractère énigmatique des textes bibliques, mais qui ne saurait être abordé sans l'aspect qui lui est complémentaire, celui de la position et de la réaction du lecteur. La forme la plus simple de l'énigme est la question. Chacun sait que beaucoup de textes bibliques sont construits de manière concentrique. Le centre de ce genre de composition en est reconnu depuis bientôt deux siècles comme sa « clé de voûte », c'est-à-dire ce qui en assure la cohérence, ce qui articule les autres éléments de la composition. La meilleure représentation concrète de ce qu'est une construction concentrique est fournie par la Bible elle-même : dans la *menorah*, le chandelier à sept branches, la branche centrale est celle qui relie les six autres et qui en assure la cohésion. Cela du point de vue du scripteur. Considéré du point de vue du lecteur, le centre fonctionne comme « clé de lecture ». L'image de la clé est tout à fait adaptée, car la clé permet d'ouvrir mais aussi de fermer. Or, comme le dit l'Apocalypse, le livre est scellé. Il est scellé, parce que l'énigme est redoublée : en effet, il ne suffit pas de faire jouer la clé, il faut auparavant la trouver. Car elle est cachée. Tout le travail de l'analyse rhétorique biblique consiste à dégager la composition des textes, des livres qui, à part celui des psaumes, ne comportent aucune marque de division. Ou plutôt, toutes les marques de divisions sont intérieures au texte, les seules limites qui soient assurées étant le début du livre et sa fin. À l'intérieur, c'est au lecteur de trouver comment le texte s'organise, aux différents niveaux de sa composition. Cette organisation, il faut le redire, n'obéit pas aux canons de la rhétorique gréco-romaine, mais aux lois de la rhétorique biblique.

Une de ces lois est justement que le centre des compositions concentriques est souvent occupé par une question. Pendant longtemps, je m'étais contenté de cette affirmation vague, fondée sur l'expérience, bien sûr ; mais il me fallait la

chiffrer, ce que j'ai fait dans le *Traité*, sur deux livres seulement, un de l'Ancien Testament, le livre du prophète Amos, et l'Évangile de Luc pour le Nouveau Testament¹⁰.

La question au centre n'est jamais une « question rhétorique », dans le sens où l'entend la rhétorique classique, c'est-à-dire une question qui n'attend surtout pas de réponse, puisque c'est l'orateur qui s'empressera de donner sa réponse à sa propre question. La question au centre est une vraie question, posée au lecteur. Il vaudrait sans doute mieux dire : *proposée* au lecteur, lequel, évidemment, peut la recevoir comme une question rhétorique et se dispenser d'y répondre.

Mais, trêve de considérations générales. Suivons la manière biblique, c'est-à-dire la « monstration ». Comme pour les deux prières du matin citées en commençant, deux exemples d'écriture et de lecture montreront, mieux que toute considération intellectuelle, comment joue et fait jouer la rhétorique biblique. Deux textes, deux poèmes focalisés sur des questions similaires, questions qui, quoi qu'il en paraisse au premier abord, n'en laissent pas d'être énigmatiques.

B. LE PSAUME 113

Vous me pardonnerez de revenir encore une fois sur le Psaume 113¹¹ ; c'est que cet exemple est à la fois très simple et fort parlant.

La seule question du psaume se trouve au centre : « Qui est comme le Seigneur notre Dieu ? » La réponse semble aller de soi : « Personne n'est comme le Seigneur notre Dieu ». Et c'est ainsi qu'interprètent plusieurs commentateurs récents¹². La question en somme ne serait qu'une façon détournée de poser une affirmation. En rhétorique biblique il faut se méfier des réponses évidentes :

Le sens qui ne surprend pas n'est pas le bon. À chaque fois qu'il est écrit : « N'avez-vous donc pas entendu? », ou « N'avez-vous donc pas lu? », c'est pour souligner le genre d'évidence qui échappe. En effet, toutes les évidences qui comptent dans la vie sont celles qu'on *n'avait pas* saisies¹³.

¹⁰ *Traité*, p. 420-421.

¹¹ Je l'ai utilisé au 17^e congrès de la Société internationale pour l'histoire de la rhétorique (juillet 2009 ; voir R. MEYNET, « La rhétorique biblique et sémitique. État de la question » (cf. nt. 9), p. 290-312) ; et aussi dans « Rhétorique biblique, rhétorique de l'énigme », à paraître dans *Rhetorica*. Voir aussi ID., *Appelés à la liberté*, Rhétorique sémitique 5, Paris 2008, p. 141-148.

¹² Voir R. MEYNET, « La rhétorique biblique et sémitique. État de la question » (cf. nt. 9), p. 302-312.

¹³ P. BEAUCHAMP, *L'Un et l'Autre Testament* (cf. nt. 7), I., 279.

Une réponse simple et évidente peut en cacher une autre plus surprenante et plus intéressante. Encore faut-il réfléchir. Et avant cela, encore faut-il avoir identifié la question comme étant le pivot du texte... Cela assuré, il faut prendre le texte au mot, au pied de la lettre ; il faut en particulier accorder la plus grande attention aux reprises lexicales et prendre en compte la valeur de position des mots répétés.

¹ LOUEZ YAH !

+ LOUEZ, serviteurs de	YHWH,
+ LOUEZ le nom de	YHWH.

	– ² Soit le nom de YHWH béni
	. de maintenant jusqu'à toujours ;
	. ³ du Levant du soleil jusqu'à son Couchant
	– LOUÉ le nom de YHWH.

+ ⁴ EXALTÉ au-dessus de toutes	LES NATIONS, YHWH,
+ au-dessus	DES CIEUX sa gloire.

⁵ Qui est comme YHWH notre Dieu ?

+ IL S'ÉLÈVE pour s'asseoir,
+ ⁶ il s'abaisse pour voir
+ dans LES CIEUX et sur LA TERRE.

– ⁷ Il relève de la poussière le faible,
– du fumier IL EXALTE le pauvre,
: ⁸ pour l'asseoir avec des princes,
: avec les princes de son peuple ;
– ⁹ il assied la stérile de maison,
: mère de fils heureuse.

LOUEZ YAH !

La première grande partie du psaume (1b-4) est un invitoire à louer Yhwh ; et la raison qui en est donnée est exprimée à la fin de la partie : il faut le louer parce qu'il est « exalté » non seulement « au-dessus de toutes les nations », mais même « au-dessus des cieux » (4). Dans la grande partie qui suit la question centrale, un verbe fait écho au participe « exalté » du verset 4 : le Dieu qui est exalté au-dessus de tout « exalte le pauvre » (7b). Nous pouvons alors répondre

à la question centrale : Qui donc est « comme le Seigneur notre Dieu » ? Réponse : Le pauvre ! Celui que Dieu a exalté, comme lui-même est exalté. Voilà qui semblera tout à fait inattendu. Comment ne pas penser à la première page de la Genèse évoquée en commençant. Tel était bien le projet de Dieu dès l'origine : « Faisons l'homme à notre image » (Gn 1,26). La réponse spontanée, obvie est tout à fait acceptable, mais à condition de compléter avec le psalmiste : « Il n'est personne comme le Seigneur notre Dieu qui "exalte" le pauvre comme lui-même est "exalté" », il n'existe pas d'autre dieu qui fasse une telle chose, *qui accepte la précarité de s'abaisser ainsi*.

Revenons un instant sur la binarité et la parataxe. Les deux parties qui encadrent le centre, semblent simplement juxtaposées. La question centrale invite par sa position même à chercher la réponse dans le rapport qui ne peut manquer d'exister entre ces deux parties ; elle remplit ainsi sa fonction de clé de lecture.

Comme pour toute énigme, c'était tout bête, mais « il fallait y penser ». Une fois qu'on a trouvé la solution, on se demande pourquoi on ne l'avait pas vue immédiatement. À ce propos, revenons encore une fois sur la différence entre la rhétorique biblique et la gréco-latine, entre nos énigmes et celles de la Bible. Nos énigmes coupent la parole, l'énigme biblique la donne.

Nos énigmes, nos devinettes sont un jeu de société bien innocent – au moins en apparence – dont le côté amusant consiste à cacher la chose de telle manière que l'autre ne puisse la déchiffrer, jusqu'au moment où, comme on dit, il « donne sa langue au chat ». Nos énigmes marchent bien quand la parole est ravie à l'autre, quand il est au contraire ravi par la parole de celui qui, après avoir posé la devinette, finit aussi par donner la solution. Quel embarras, quelle gêne, s'il arrive que l'autre connaisse déjà la réponse !

Les énigmes de la Bible n'ont pas du tout la même fonction, bien au contraire. Le sage les propose à l'auditeur, confiant qu'il possède en lui-même les ressources nécessaires pour les déchiffrer, dans le but de le rendre sage lui aussi. Les énigmes et paraboles bibliques donnent la parole à l'homme, lui font prendre la parole. Elles ne sont pas faites pour « coïncider » l'autre, pour mettre en valeur la seule sagesse de celui qui les raconte, mais pour susciter et exercer la sagesse de ceux à qui elles sont proposées. Elles ne sont pas un piège qui enferme, elles sont une porte qui permet d'entrer mais ne se referme pas, elles sont une lampe allumée pour éclairer¹⁴.

¹⁴ De la troisième édition de mon commentaire du troisième évangile, à propos de Lc 8,16-18 (*L'Évangile de Luc*, Rhétorique Sémitique 8, Pendé 2011, p. 354).

C. LE CHANT DE LA MER (EX 15)

Il est un autre texte biblique focalisé sur une question semblable à celle du Ps 113. C'est « le chant de la mer », celui qu'entonnent les fils d'Israël dès qu'ils ont traversé la mer, au sortir du pays d'Égypte, après qu'ils ont été libérés de la maison des esclaves¹⁵.

« Le chant de la mer » est le titre traditionnel du poème. Je propose de le considérer comme une « cantate » comprenant deux « mouvements » qui s'articulent autour d'une double question.

Le premier mouvement s'organise en deux « récitatifs » reliés par un « interlude ».

1. PREMIER MOUVEMENT (1B-10)

Le premier mouvement célèbre ce qui vient de se passer, la libération du pays d'Égypte, du pays des esclaves. Cet événement est reconnu comme œuvre du Seigneur. C'est ainsi une confession de foi en la puissance salvatrice du Dieu d'Israël.

Trois morceaux se succèdent, on serait tenté de dire trois strophes, puisqu'il s'agit d'un cantique. Le premier et le dernier sont plus développés que le morceau central. Il ne s'agit pas d'un récit qui se déroulerait selon l'ordre chronologique de ce qui s'est passé, mais d'une méditation, qui revient sur le passé, qui le savoure en quelque sorte, qui remonte le temps, en partant du moment présent, celui du chant, pour aboutir à ce qu'avait dit l'ennemi, avant d'être anéanti.

On pourrait donner à ces trois morceaux un titre qui reprendrait leur finale : « comme pierre », « comme paille », « comme plomb » :

À la fin du premier morceau :

= ⁵ *Les abîmes LES RECOUVRENT,*
: *ils sont descendus dans les profondeurs* **COMME** une pierre.

À la fin du dernier morceau :

= *LES A RECOUVERTS la mer,*
: *ils se sont engouffrés* **COMME** du plomb *dans les eaux formidables.*

Et à la fin du court morceau central :

: tu déchaînes ton ardeur, elle les dévore **COMME** de la paille.

¹⁵ Voir R. MEYNET, *Appelés à la liberté* (cf. nt. 10), p. 51-85.

Je propose de considérer les morceaux extrêmes comme des récitatifs, et le morceau central comme un air, comme une sorte d'interlude.

PREMIER RÉCITATIF (1-5)

: ^{1b} JE chante		pour YHWH,
+ car il s'est élevé		grandement ;
	- cheval et cavalier	
	- il a jetés à la mer.	
: ² MA vigueur	et MON cantique,	c'est YaH :
+ il devint	pour MOI	le salut.

- Lui est	MON Dieu,	JE le célèbre,
- le Dieu	de MON père,	JE l'exalte.
- ³ YHWH est	un homme	de guerre,
- YHWH est	son nom.	

: ⁴ Les chars	de Pharaon	et son armée,
+ il a précipités	à la mer :	
: l'élite	de ses capitaines	
+ s'est enfoncée	dans la mer	des Joncs ;
= ⁵ Les abîmes	les recouvrent,	
= ils sont descendus	dans les profondeurs	comme une pierre.

Tout commence avec la première personne du singulier : « *je* chante », « *ma* vigueur et *mon* chant », « il devint pour *moi* le salut », et cela continue ensuite, comme en crescendo : « Lui est *mon* Dieu, *je* le célèbre, le Dieu de *mon* père, *je* l'exalte ». C'est toute la multitude des fils d'Israël qui chante avec Moïse, mais on dira qu'ils chantent « comme un seul homme ». La même foi les unifie ; la foi partagée fait des individus un seul et même peuple. Après quoi toute la place est laissée au Seigneur et à ce qu'il vient d'accomplir : ce sont les versets 3, puis 4 et 5.

C'est que le « je » de celui qui chante n'a d'yeux et de voix que pour celui qu'il « célèbre » et qu'il « exalte » : c'est pour « le Seigneur » qu'il chante. Ce Seigneur n'est pas un Dieu abstrait, même pas le Dieu créateur du ciel et de la terre, pas « le Dieu des philosophes et des savants », mais « le Dieu de mon père » ; Pascal écrit dans la nuit du 23 au 24 novembre 1654 : « Dieu

d’Abraham, Dieu d’Isaac, Dieu de Jacob, non des philosophes et des savants »¹⁶. Ce Dieu est celui qui sauve ; non pas celui qui est sauveur en absolu, mais qui m’a sauvé, moi : « il devint *pour moi* le salut ». Si Dieu n’est pas considéré – que dis-je ? –, expérimenté comme celui qui m’a sauvé, moi, ce n’est pas mon Dieu, j’allais dire : ce n’est pas le vrai Dieu. C’est cela la foi : non pas adhérer à l’être suprême, à un Dieu dont on reconnaîtrait qu’il est « élevé grandement » en soi, absolument, mais à un Dieu qui « s’est élevé grandement », c’est-à-dire qui l’a prouvé dans l’histoire, dans mon histoire, en ayant été pour moi le salut. Et alors celui qui chante va non seulement proclamer en 3 qui est le Seigneur, « un homme de guerre », il ne va pas se contenter de dire quel est son nom : « Yhwh est son nom » ; il va raconter ce qu’il a fait, ce qu’il a fait pour moi. Il est vrai qu’à la fin du morceau les pronoms de première personne disparaissent totalement ; ils laissent la place, pour ainsi dire, aux ennemis, « Pharaon et son armée », mais c’est pour raconter comment le Seigneur m’en a délivré.

INTERLUDE (6-7)

Alors retentit la confession de foi qu’on peut dire pure, parce que toute focalisée sur le seul Dieu :

= ⁶ Ta <i>droite</i> ,	: resplendissant	<i>YHWH</i> ,	de FORCE ,
= ta <i>droite</i> ,	: écrase	<i>YHWH</i> ,	l’ ENNEMI .

= ⁷ Par la quantité de	: tu détruis	ta GRANDEUR	tes AGRESSEURS ,
= tu déchaînes	: elle les dévore	ton <i>ardeur</i> :	comme de la paille.

Le « je » du psalmiste semble avoir totalement disparu : en effet, plus aucun pronom de première personne. Tout est à la deuxième personne du singulier : « ta droite », deux fois, dès le début, « ta grandeur », « ton ardeur », « tes agresseurs ». Cette dernière expression pourrait, ou devrait surprendre : car, apparemment, pour un œil profane, l’œil de qui n’a pas la foi, les « agresseurs » sont ceux des fils d’Israël. Or, Israël confesse qu’en réalité c’est le Seigneur lui-même que les Égyptiens ont agressé, c’est à sa volonté de libération qu’ils se sont opposés. Les fils d’Israël n’ont pas oublié en effet combien Pharaon et ses serviteurs se sont entêtés contre le projet divin, malgré les plaies successives qui

¹⁶ Voir R. MEYNET, « Le Mémorial à la lumière de la rhétorique biblique », *XVII^e siècle* 65 (2013) p. 601-619.

se sont abattues sur eux (Ex 7–13). La foi est donc aussi une façon de lire l’histoire et de l’interpréter à la lumière de Dieu et de ce qu’il a réalisé pour nous dans notre histoire.

SECOND RÉCITATIF (8-10)

Après le court intermède choral, interprété comme confession de foi pure, un second récitatif vient faire pendant au premier :

+ ⁸ <i>PAR LE SOUFFLE</i>	de tes narines,	
. s’amoncèlèrent	<i>LES EAUX,</i>	
. se dressèrent	<i>COMME</i> un bloc	les flots,
. se figèrent	les abîmes	au cœur de <i>LA MER.</i>

- ⁹ Disait	l’ennemi :	
- « Je poursuivrai,	j’atteindrai !	
- Je partagerai	le butin,	
. s’emplira-d’eux	<i>MA GORGE ;</i>	
- je dégainerai	mon épée,	
. dépossédera-eux	ma main. »	

+ ¹⁰ Tu as exhalé	<i>TON SOUFFLE :</i>	
. les a recouverts	<i>LA MER,</i>	
. ils se sont engouffrés	<i>COMME</i> du plomb	
. dans <i>LES EAUX</i>	formidables.	

Le premier s’arrêtait au dernier moment de l’intervention de Dieu, quand les chars de Pharaon et son armée s’étaient enfoncés dans la mer des Joncs ; ce second récitatif reprend les événements en amont. Dans le récit du passage de la mer Moïse avait, sur l’ordre du Seigneur, étendu la main sur la mer par deux fois, une première fois pour l’ouvrir, une seconde pour la refermer. Ici il n’est plus question de Moïse mais seulement de Dieu, du souffle de ses narines qu’il exhale une première fois pour fendre les eaux au verset 8, puis une deuxième fois au verset 10 pour les faire refluer sur l’ennemi qui s’y trouve engouffré. Encore une fois, on voit que celui qui chante reconnaît que tout ce qui s’est passé est l’œuvre du seul Dieu. Entre ces deux rappels de l’action du Seigneur, on remonte encore plus loin dans le passé : au moment où l’ennemi avait conçu son projet.

En terminant notre lecture pas à pas du premier mouvement de la cantate de la mer, un bref retour sur les titres que je proposais en commençant aux deux récitatifs et à l’intervention du chœur qui les relie. On aura remarqué la

progression entre le début où l'ennemi descend dans les profondeurs « comme une pierre » et la fin où ils sont engouffrés « dans les eaux formidables », « comme du plomb ». Quant à « la paille », à la fin de l'intermède central, elle fait un énorme contraste avec « pierre » et « plomb ». Le feu semble tout à fait contradictoire avec l'eau, et pourtant le couple de ces deux éléments n'est pas rare dans la Bible pour évoquer le jugement de Dieu. On le retrouve même dans les évangiles (Lc 12,49-50) :

⁴⁹ « Je suis venu jeter **UN FEU** sur la terre,
et comme je voudrais que déjà il fût allumé !

⁵⁰ Je dois être baptisé d' **UN BAPTÊME**,
et quelle n'est pas mon angoisse jusqu'à ce qu'il soit consommé !

Ce contraste entre pierre et plomb d'une part et paille au centre, a pour effet de suggérer l'inconsistance, la futilité des agresseurs du Seigneur devant sa « force », sa « grandeur », dont l'ardeur les dévore en un instant. Alors que l'ennemi avait dit : « ma gorge s'en emplira » (9), c'est-à-dire « je vais les avaler », ce sont eux qui sont dévorés par le feu de Dieu. Autre manière de redire l'omnipotence divine.

2. DEUX QUESTIONS ÉMERVEILLÉES (15,11)

Le premier mouvement laisse maintenant la place à deux questions :

- **Qui est** **comme toi**
. parmi les dieux, YHWH ?
- **Qui est** **comme toi,**
. resplendissant de sainteté,
. terrible en louanges,
. faiseur de prodiges ?

On pourrait imaginer que ces deux questions, qui séparent et unissent les deux grands mouvements du cantique, sont lancées par le chef du chœur, par le coryphée. Laissons galoper notre fantaisie et voyons dans ce coryphée... Moïse en personne.

Henri Plantier reconnaît à ce genre de question une fonction argumentative, qu'il qualifie de « preuve » ou de « démonstration » :

Il est de ces questions qui valent toute une preuve. Telle est celle de Moïse ; on sent si profondément que cette défaite des Égyptiens est un prodige dont Dieu seul peut être l'auteur, qu'on rougirait d'en faire les honneurs à l'homme si fort qu'il pût

être ; et demander simplement si rien peut se comparer au bras qui fut sa cause, *c'est avoir démontré* que ce bras est sans rival¹⁷.

Il ne semble pas que nous soyons, avec la Bible, dans une telle perspective.

Comme pour le Ps 113, la réponse attendue est par trop escomptée : « Personne n'est comme toi, Seigneur ! » Toutefois la double question de Moïse, unique dans tout le chant, est bien différente de celle du psaume : elle n'est pas lancée à la cantonade, elle est adressée à Dieu lui-même. On pourra, bien sûr, l'entendre comme une sorte d'exclamation admirative. Il est toutefois possible, et sans doute recommandé, de la prendre au pied de la lettre et... d'attendre que Dieu y réponde ! Suspense...

3. DEUXIÈME MOUVEMENT (15,12-17)

Comme le premier ce mouvement se développe en trois temps, deux récitatifs qui encadrent un interlude.

PREMIER RÉCITATIF (12-13)

Ce premier récitatif inaugure le long chemin qui conduira le peuple vers le sanctuaire du Seigneur :

-
- | | |
|---------------------------------|--------------------|
| - ¹² Tu as étendu | TA DROITE : |
| - les a engloutis | la terre. |
| + ¹³ Tu as guidé par | ta fidélité |
| + ce peuple que tu as racheté. | |
| - Tu l'as conduit par | TA FORCE |
| - vers la demeure de | ta sainteté. |
-

Tout au long du premier mouvement, c'était la mer qui avait « englouti » les chars de Pharaon et son armée. Ici au contraire c'est « la terre » qui engloutit. Qui donc est englouti ? Certains pensent que ce sont toujours les Égyptiens, mais cela est difficilement soutenable. Il faut bien lire la suite : le Seigneur « a guidé » le peuple, il l'« a conduit » « vers la demeure de sa sainteté ». Cette demeure du Seigneur, cela sera confirmé par la suite, n'est autre que le temple de Jérusalem. Autrement dit, si la fin du récitatif évoque le terme du voyage, le début doit de manière complémentaire faire allusion à un épisode qui a eu lieu au commencement de l'exode.

¹⁷ H. PLANTIER, *Études littéraires sur les poètes bibliques*, Nîmes 1881³, I, p. 502 (je souligne).

Ceux qui ont été engloutis par la terre sont les fils de Coré, Datân et Abiram (Nombres 16) ; l'expression « les a engloutis la terre » se retrouve mot pour mot deux fois en Nb 16,30 et 32. L'épisode des fils de Coré est mis en parallèle avec la sortie d'Égypte en Nb 11,2-7. La terre qui est devenue la demeure des fils de Coré s'oppose à « la demeure de ta sainteté », vers laquelle est conduit le peuple. En effet, des mots de la même racine que « sainteté » sont repris plusieurs fois dans le récit de Nb 16 où ils jouent le rôle de mots-clefs : l'enjeu de la révolte était de savoir qui, de Moïse et Aaron ou des fils de Coré, étaient « saints » ou « consacrés » (Nb 16,3.5.7), c'est-à-dire qui dans le peuple représentait l'autorité de Dieu.

Par amour pour son peuple le Seigneur l'a racheté de l'esclavage et l'a conduit hors de la maison de servitude. En contestant l'autorité de Moïse et d'Aaron et en revendiquant pour eux-mêmes la consécration, c'est le choix de Dieu que Datân et Abiram mettent en question. Et c'est jusqu'à son dessein qu'ils combattent en disant : « N'est-ce pas assez de nous avoir fait quitter *un pays ruisselant de lait et de miel* pour nous faire mourir en ce désert... ? » (Nb 16,13). Par amour pour son peuple, le Seigneur ne pouvait pas laisser ruiner son œuvre : ceux qui avaient refusé de reconnaître la puissance de sa droite devaient en faire l'expérience, eux qui regardaient en arrière en appelant le pays de servitude du nom même de la Terre promise (Nb 16,13-14). Ils ne méritaient pas d'y entrer, et la terre devait les engloutir. Seuls pourraient passer dans la demeure de sa sainteté ceux qui l'avaient reconnue. Traduite en d'autres termes, voilà donc encore une histoire de foi : entreront dans la demeure de sainteté de Dieu ceux qui auront cru que le Seigneur pourrait les y conduire, descendront au shéol ceux qui n'auront pas cru à la libération de la servitude au pays d'Égypte.

INTERMÈDE (14-16A)

L'intermède nous fait quitter le récit proprement dit de l'exode, c'est-à-dire de la marche vers le sanctuaire, pour décrire la panique qui s'empare de tous les « peuples », auxquels vont être affrontés les fils d'Israël :

= ¹⁴ Ils ont entendu,	LES PEUPLES,	ils FRÉMISSENT ;	
+ les DOULEURS	saisirent	<i>les</i> habitants	de PHILISTIE.
– ¹⁵ Alors	S'ÉPOUVANTÈRENT	<i>LES</i> CHEFS	d' Édom ;
– saisit	le TREMBLEMENT.	<i>LES</i> PRINCES	de Moab
+ Ils SONT BOULEVERSÉS,		<i>tous les</i> habitants	de CANAAN ;
= ¹⁶ tombe	SUR EUX	la TERREUR et L'EFFROI.	

Ce n'est pas en voyant les fils d'Israël que tous ces peuples seront la proie de la terreur et de l'effroi ; ce n'est pas parce qu'ils se seront mesurés avec eux. C'est parce qu'ils ont « entendu ». Qu'ont-ils donc entendu ? Ce que nous-mêmes avons entendu jusqu'ici dans le chant de la mer, à savoir ce que le Seigneur, Dieu d'Israël, a accompli non seulement en faveur de son peuple, mais aussi contre ses agresseurs, contre ses ennemis, ceux de l'extérieur, l'Égypte, ceux de l'intérieur, les fils de Coré, Datân et Abiram, contre ceux qui n'avaient pas voulu croire et donc obéir, pour reprendre le premier verbe du morceau, ceux qui n'avaient pas voulu « entendre », qui, comme on dit, « n'avaient rien voulu entendre ». « La crainte du Seigneur est le commencement de la sagesse », dit le proverbe (Pr 1,7). Et l'on se plairait à penser que les quatre peuples nommés, la Philistie, Édom, Moab, Canaan, cités dans l'ordre de leur rencontre avec Israël, sont sur le bon chemin, celui qui pourrait les conduire à la foi.

SECOND RÉCITATIF (16B-17)

Et voici la dernière étape du voyage :

:: 16 ^b Par la grandeur de	TON BRAS	
:: ils sont sidérés	comme la pierre,	
	ce peuple,	YHWH,
: <i>tant que passe</i>	ce peuple	que tu as acquis.
: <i>tant que passe</i>		

+ 17 Tu l'amèneras	et le planteras	
– sur la montagne	<i>de ton héritage,</i>	
– au lieu	<i>de ton habitation</i>	
: que tu fis,	YHWH,	
– au sanctuaire,	Seigneur,	
: qu'ont établi	TES MAINS.	

Les peuples dont il vient d'être question ont entendu, mais restent bouche close. Les Égyptiens avaient coulé « comme pierre » ; eux sont « muets comme pierre ». Alors que le peuple s'avance en chantant, les païens sont pétrifiés et muets.

Le terme de l'exode, du « passage » comme dit le texte, n'est autre que « le sanctuaire » que le Seigneur lui-même a bâti de ses propres « mains », comme son « bras » avait réduit à l'impuissance les peuples. Le dernier verset, la coda de la cantate, ralentit le rythme, s'attardant devant le spectacle de la montagne sanctifiée par la présence du Seigneur.

Le dernier mot de ce dernier mouvement est « tes mains », ces mains qui ont construit le temple comme elles ont créé le monde, laissant entendre, encore une

fois, que tout ce qui s'est passé depuis la sortie de la terre des esclaves, du pays de la servitude jusqu'à celui du service liturgique dans le temple, était l'œuvre exclusive du Seigneur de l'univers. Et c'est pourquoi, pour conclure le chant de la mer, résonne l'acclamation « Le Seigneur règne pour toujours et à jamais ». Telle est l'expression lapidaire de la foi d'Israël.

Revenons en conclusion sur la question centrale que nous avons laissée en suspens. Après ce qui vient d'être proclamé, il est par trop évident que personne ne saurait être comme le Seigneur ! Il est aussi possible de comprendre que c'est le lecteur, celui qui unit sa voix à celle de Moïse et de toute la communauté des fils d'Israël, qui est invité à répondre à la question, à se laisser impliquer dans la logique du chant, à « entrer dans la danse ». Toutefois, ce n'est pas à lui que la question est adressée, mais à Dieu, et c'est donc lui qui est invité à répondre. Il faut prendre ce fait très au sérieux, pour ne pas passer à côté d'une dimension essentielle de tout le Chant, peut-être la plus importante.

Si la question centrale est étrange, il est encore plus étonnant que le Chant ne se limite pas à célébrer les prodiges que Dieu vient de réaliser en sauvant son peuple de l'esclavage de l'Égypte. Comment se fait-il que tout le second versant exalte le Seigneur pour des œuvres qu'il n'a pas encore accomplies ? Comment justifier que le châtement des fils de Coré, la terreur paralysant les nations, le passage du Jourdain, l'installation en Terre promise, jusqu'à la construction du sanctuaire sur la montagne sainte, que tout cela soit raconté comme ayant déjà eu lieu, au même titre que le passage de la mer ? Et si c'était, tout simplement, dans la fiction poétique, la réponse que le Seigneur donne à la double question qui vient de lui être posée ?

La posture adoptée par le Dieu de l'Exode, est toujours la même, depuis le commencement, depuis le début de la Genèse : il assume la précarité de se laisser interroger par l'homme, et de lui répondre. Non pas en paroles, mais, comme bien souvent et avant tout, par ses actes¹⁸.

En conclusion, après celles qui viennent d'être racontées, rien ne vaut une autre histoire juive :

Un rabbin, un curé, un pasteur et un moine bouddhiste se rencontrent. De quoi parlent-t-ils ? De Dieu, bien sûr.

– Dieu est dans le ciel, affirme le curé.

– Dieu est sur la terre, rétorque le pasteur.

– Dieu est en nous, proteste le moine.

– Dieu est là où on le laisse entrer, réplique le rabbin¹⁹.

¹⁸ Voir le beau livre de F. VARILLON, *L'humilité de Dieu*, Paris 1974.

¹⁹ M.-A. OUAKNIN – D. ROTENEMER, *La bible de l'humour juif*, J'ai lu 4263, Paris 1995, p. 260. Les personnages peuvent, bien entendu, changer de rôle, selon l'occurrence.

Ce texte avait été préparé pour les Actes du Colloque international

« Le fragile et le flou.
Apprivoiser la précarité : un art rhétorique»

organisé par Loïc NICOLAS
au sein du

GRAL

Université Libre de Bruxelles – 3-5 avril 2014

© Roland Meynet