

La théophanie du Sinaï (Ex 19,9–20,21) dans le contexte de l'Exode

À première vue, il y a quelque chose d'incongru à parler de *visio Dei* dans le premier Testament. En effet, on y lit en toutes lettres qu'aucun être humain ne peut voir Dieu et rester en vie (Ex 33,20). Pourtant, quelques pages avant cet aphorisme, au terme du processus d'alliance, le narrateur raconte comment Moïse, Aaron et soixante-douze anciens d'Israël contemplent Dieu au sommet de la montagne du Sinaï (24,10-11). Il y a là un signe de ce que l'alliance donne de voir Dieu, bien que cette vision soit indescriptible¹.

En réalité, ce que le narrateur rapporte dans cette scène, c'est le terme d'un processus de révélation de Dieu que l'alliance rend possible. C'est ce processus que je voudrais tenter d'étudier ici en lisant le récit de la théophanie d'alliance en Ex 19-20. Mon approche sera surtout narrative, ce qui mènera aussi, on le verra, à des considérations plus théologiques. Mais avant d'entreprendre cette démarche, je voudrais dire quelques mots de l'histoire de ce texte, puis donner l'un ou l'autre point de repère pour sa structure littéraire.

I. Un peu d'histoire

À propos d'Ex 19-20 et d'autres textes du même livre, Martin Noth écrivait que «leur état actuel est tel que l'énigme de leur formation littéraire ne pourra vraisemblablement jamais être véritablement résolue». Or, éclairer l'histoire d'un texte est un passage obligé pour qui entend déterminer l'historicité de son contenu. Autant dire dès à présent qu'une telle entreprise est sans doute vouée à l'échec. Pourtant les tentatives de mettre en lumière l'histoire de la formation de ce texte n'ont pas manqué dans la recherche récente.

1. Le problème littéraire

À lire le récit, le lecteur est frappé par les problèmes de logique et de cohérence narratives. À côté de l'alternance des noms divins (יהוה en 19,9.10.11.18.20.21.22.23.24 et אלהים en 19,17.19 ; 20,1.19.20.21), les doublets et autres tensions sont nombreux² :

— Moïse monte sur la montagne et en descend souvent (19,10 et 14 ; 19,20 ; 19,21.24 et 25 ; 20,21) sans parfois que l'on sache pourquoi multiplier ainsi ces aller et retour.

¹ En Ex 24,10, le narrateur se limite à décrire ce qui est sous les pieds de Dieu. Voir dans le même sens Ez 1,26 et Ap 4,2-3.

² Pour la position du problème et la solution classique, voir l'excellent point de la question par Brevard S. CHILDS, *Exodus. A Commentary* (coll. Old Testament Library), Londres, SCM Press, 1974, p. 344-351.

— Apeuré, le peuple se tient à distance de la montagne (19,16; 20,18.21). Pourquoi dès lors ces instructions répétées pour que nul n'approche ou ne franchisse la limite (avec un doublet en 19,12-13 et 21-24) ?

— Plus largement, dans le contexte narratif, Dieu semble tantôt résider en haut de la montagne (19,3-4 ; 24,9-11), tantôt y descendre pour rencontrer Moïse ou Israël (noter aussi la répétition : 19,9.11.18.20; 20,20).

— La théophanie est décrite à l'aide de deux imageries différentes : ici, c'est une éruption volcanique (19,18) ; là, une nuée d'orage avec éclairs et tonnerre (19,16.19; 20,18).

— Au ch. 19, Moïse semble déjà jouer le rôle d'un médiateur entre Dieu et le peuple, et ce n'est qu'en 20,18-20 que le peuple lui demande d'être cet intermédiaire.

— Enfin, une inconséquence criante sépare la fin du ch. 19, l'introduction d'un discours de Moïse qui n'est pas rapporté, et le début du ch. 20 où Dieu proclame les dix Paroles.

En partant de ces constatations et en analysant de près le texte, les exégètes ont proposé différentes hypothèses explicatives.

2. L'hypothèse classique :

critique littéraire et histoire de la tradition

Longtemps, la critique a considéré ce texte comme le résultat de la combinaison de deux récits antérieurs. Le premier était ordinairement situé à l'époque de Salomon (milieu du 10^e siècle). Selon lui³, une fois le peuple préparé, Adonaï (יהוה) descendait sur la montagne, y déclenchant une éruption volcanique accompagnée d'un tremblement de terre, avant d'imposer au peuple de rester à distance, Moïse seul étant autorisé à monter. Dans le second récit⁴, postérieur de deux siècles, Dieu (אלהים) était censé habiter sur la montagne. Une fois purifié, le peuple vient au bas de la montagne. Se déchaîne alors un orage du sein duquel Dieu s'entretient avec Moïse. Dans sa crainte de mourir, le peuple demande à ce dernier d'être son médiateur.

Remontant plus haut dans l'histoire du récit, certains faisaient l'hypothèse d'une antique tradition antérieure à la monarchie (avant l'an 1000). Elle aurait reçu, dans des milieux différents, deux expressions divergentes⁵. Il faut ajouter que ces propositions de reconstitution de l'histoire du texte n'ont jamais fait l'unanimité des chercheurs : à peine un consensus s'ébauchait-il qu'il se trouvait aussitôt mis en question. Aussi, ce passage célèbre a souvent fait figure de casse-tête historique.

3. La recherche récente

Depuis vingt-cinq ans, les hypothèses classiques concernant l'histoire de la composition du Pentateuque ont volé en éclat après avoir été défendues durant près d'un siècle. Mais il est

³ Voir 19,15.18.20-21.21.25 : récit dit Jahviste.

⁴ Voir 19,10.13b.14.16-17.19 ; 20,18-20 : récit dit Élohiste.

⁵ Ainsi, p. ex., Dennis J. MCCARTHY, *Treaty and Covenant. A Study in Form in the Ancient Oriental Documents and in the Old Testament* (coll. Analecta Biblica 21A), Rome, Biblical Institute Press ²1981, p. 256-264.

difficile de rendre compte brièvement de l'état actuel de la recherche, vu qu'aucun consensus ne se fait jour entre les chercheurs⁶. En particulier, l'histoire ancienne de ce texte apparaît comme étant de plus en plus difficile à cerner, et bien des hypothèses s'en tiennent aujourd'hui aux rédactions et relectures successives que le récit a dû connaître⁷. Inutile de dire que, dans ces conditions, l'événement – si événement il y a eu – échappe plus que jamais aux prises de l'historien.

À titre d'exemple, on peut proposer la façon dont Bernard Renaud se représente l'émergence progressive de ce texte⁸. D'après lui, le noyau ancien du récit du Sinaï a été retravaillé deux fois par des auteurs deutéronomistes avant de recevoir sa forme définitive de l'intervention d'un écrivain sacerdotal⁹. Voyons cela en remontant dans le temps.

(1) Tout d'abord, le vocabulaire typique et les préoccupations de certains passages permettent de les identifier comme sacerdotaux¹⁰. Leur auteur, qui est sans doute le rédacteur final du Pentateuque (Rp), a laissé sa trace dans le récit de la théophanie. C'est à lui que l'on doit les ordres pour délimiter la montagne en 19,12-13a et 20-25, mais il s'agit là de retouches apportées à un récit antérieur. Elles font de la sanctification du peuple une séparation et elles accentuent le rôle de Moïse comme médiateur du don de la loi. Elles introduisent encore une certaine hiérarchie (sacerdotale) dans le peuple (19,21.24). Cette rédaction remonte sans doute au mouvement d'Esdras au IV^e siècle.

(2) Une fois ôtés les compléments dus à l'école sacerdotale, on obtient un récit cohérent et bien structuré, centré sur la théophanie (19,16-19 et 20,1-17), avec sa préparation (19,9-11.13b-15) et ses suites (20,18-20). Ce récit s'avère être parallèle à celui de Dt 5. Aussi est-il permis de penser qu'il est le fruit d'une composition deutéronomiste, d'autant que le vocabulaire et la théologie de certains de ces passages relèvent de ce mouvement.

⁶ À ce sujet, voir le point de la question proposé par Erich ZENGER, «Wie und wozu die Tora zum Sinai kam. Literarische und theologische Beobachtungen zu Exodus 19–34», dans M. VERVENNE ed., *Studies in the Book of Exodus* (coll. Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium 126), Leuven, University Press-Peeters, 1996, p. 265-288, voir p. 267-277. Voir sa bibliographie aux notes 1 et 2.

⁷ Voir p. ex. l'essai de Erhard BLUM, «Israël à la montagne de Dieu. Remarques sur Ex 19–24 ; 32–34 et sur le contexte littéraire et historique de sa composition», dans Albert DE PURY, *Le Pentateuque en question* (coll. Le monde de la Bible 19), Genève, Labor et Fides, ²1991, p. 271-295 : un récit non-sacerdotal du Sinaï relève de la mouvance deutéronomiste et sa composition peut être située peu après l'exil. Les rédacteurs reprennent des traditions anciennes dont ils disposent, mais leur travail de composition est largement original. Voir aussi les hypothèses de John VAN SETERS, *The Life of Moses. The Yahwist as Historian in Exodus-Numbers* (coll. Contributions to Biblical Exegesis and Theology 10), Kampen, Kok Pharos, 1994 (surtout p. 247-289). Van Seters distingue une source yahviste, œuvre d'un historien de l'exil et qu'il situe en dépendance critique vis-à-vis du Deutéronome et des deutéronomistes.

⁸ Bernard RENAUD, *La théophanie du Sinaï. Ex 19 - 24 : exégèse et théologie* (coll. Cahiers de la Revue biblique 30), Paris, Gabalda, 1991.

⁹ Dans le même sens, voir p.ex. Jacques VERMEYLEN, *Moïse* (Pro manuscripto) Bruxelles, CETEP, 1988, qui prend ses distances à propos du rapport entre 19,10-15 et 20-25 dans «Théophanie, purification et liturgie. À propos de Ex 19,10-25», dans Collectif, *Ce Dieu qui vient. Mélanges offerts à Bernard Renaud* (Lectio Divina 159), Paris, Cerf, 1997, p. 113-130 ; Thomas B. DOZEMAN, *God on the Mountain. A Study of Redaction, Theology and Canon in Exodus 19–24* (coll. SBL Monograph Series 37), Atlanta, 1989.

¹⁰ Ainsi, p. ex., il envisage des retouches sacerdotales à la loi du sabbat dans le décalogue (20,8-11).

À partir de contradictions internes, Renaud conclut que deux mains deutéronomistes ont dû se succéder. La plus récente intervient ici et là pour souligner la place unique de Moïse, médiateur admis dans l'intimité de Dieu et dont la parole mérite la foi du peuple (19,9 ; 20,18a.19 et 21). Quant à la plus ancienne, elle réélabore un récit existant à qui elle donne sa structure actuelle. C'est elle qui fait du décalogue une loi révélée et qui articule la théophanie à deux scènes qui l'encadrent (19,3b-8 : annonce d'alliance ; et 24,3-8 : rites) et lui assignent comme visée ultime l'alliance entre Adonaï et Israël. Cette première rédaction deutéronomiste pourrait remonter à la fin de l'exil (seconde moitié du VI^e siècle), la seconde lui étant de peu postérieure.

(3) Dégagé de ses éléments rédactionnels, le texte primitif est un petit récit cohérent. Israël campe face à la montagne tandis que Moïse monte vers Dieu (19,2b-3a) qui lui donne des instructions pour la purification du peuple invité à monter lui aussi (v.10-11a.13b). Moïse exécute l'ordre de Dieu et prépare le peuple. Le troisième jour, Dieu se manifeste par une tempête d'orage, tandis que Moïse emmène le peuple à sa rencontre (v.14-17). Suit un dialogue entre Dieu et Moïse (v.19). Et tandis que le peuple prend peur, Moïse le rassure (20,18b.20). Il n'est pas impossible qu'on trouvait également ici la proclamation d'une loi.

Ce récit appelé «Élohiste» à cause de la dénomination de Dieu (אלהים), raconte comment le peuple passe de l'effroi à la crainte de Dieu faite de respect émerveillé et de confiance. La théophanie permet donc un autre type de relation à Dieu. Le peuple y passe «de la perception d'un sacré impersonnel perçu comme plus ou moins arbitraire, capricieux, à la découverte d'une Présence personnelle, transcendante certes, mais qui engage un dialogue (c'est un Dieu qui parle) et qui exige la sainteté» (p. 107). Dans ce récit, la figure de Moïse a déjà un certain relief comme leader du peuple, interlocuteur de Dieu et interprète autorisé des faits. Des contacts avec des textes prophétiques anciens poussent Renaud à dater ce premier récit du VIII^e siècle.

II. Éléments de la structure du récit

1. La théophanie dans le contexte de l'alliance

Le récit actuel de la rencontre du Sinaï se divise en quatre grandes sections. Leur début est signalé par un discours d'Adonaï donnant à Moïse des ordres pour Israël, tandis que leur fin montre Moïse montant sur la montagne une fois exécuté l'ordre reçu¹¹.

Introduction

RÉCIT (19,1-3a)

«et Moïse monta vers le Dieu» (19,3a)

«Adonaï l'appela... disant : Ainsi parleras-tu à la maison de Jacob...» (19,3b-6)

RÉCIT (19,7-8a)

«et Moïse fit revenir vers Adonaï... fit rapport à Adonaï...» (19,8b-9)

¹¹ Voir en ce sens le critère utilisé par G. C. CHIRICHIGNO, «The Narrative Structure of Exod 19–24», dans *Biblica* 68 (1987), p. 457-479, pour structurer le récit de la théophanie selon une répétition de la séquence : montée de Moïse, parole de Dieu à Moïse, descente de Moïse, parole de Moïse au peuple, réponse du peuple (p. 461-463).

«Et Adonaï dit à Moïse : Va vers le peuple et sanctifie-les...» (19,10-13)

RÉCIT (19,14-20)

«*et Moïse monta*» (19,20)

«Et Adonaï dit à Moïse : Descends et avertis le peuple...» (19,21-22)

RÉCIT (19,23—20,21)

«*et Moïse approcha du nuage où était le Dieu*» (20,21)

«À Moïse il avait dit : Monte vers Adonaï... et 70 anciens d'Israël» (24,1-2)

RÉCIT (24,1-11)

«*et Moïse monta... et 70 parmi les anciens d'Israël*» (24,9-11)

On obtient ainsi quatre grandes sections (19,3b-9 ; 19,10-20 ; 19,21—20,21 et 24,1-11). La première et la dernière concernent l'alliance, et je n'en parlerai pas. Seules les deuxième et troisième sections décrivant la théophanie retiendront notre attention. La comparaison de ces deux sections entre elles permet de mettre en évidence des éléments de structure intéressants en fonction de l'interprétation¹².

2. Organisation d'ensemble des sections théophaniques

Comme dans la structure globale des ch. 19 à 24, les mouvements de Moïse jouent ici un rôle structurant. Les deux sections commencent par un ordre d'Adonaï qui renvoie Moïse vers le peuple avec une mission le concernant. Après le discours divin, Moïse va vers le peuple suivant les ordres reçus et il lui parle :

(19,10) Et Adonaï dit à Moïse :
«Va vers le peuple et sanctifie-les»

(v. 14-15) Et Moïse descendit...
vers le peuple...
et il dit au peuple...

(19,21) Et Adonaï dit à Moïse :
«Descends et avertis le peuple»

(v. 25) Et Moïse descendit
vers le peuple
et il leur dit ...

Ces correspondances entre ordre et exécution semblent délimiter, dans chaque section, une première partie (19,10-15 et 19,21-25 : A et A') qui concerne des préparatifs en vue de la rencontre. Les secondes parties décrivent longuement une manifestation publique d'Adonaï ; elles se terminent par la montée de Moïse (19,16-20 et 20,1-21 : B et B') :

(19,16) *théophanie :*
signes visuels et sonores

(19,20) Adonaï... au sommet de la
montagne, et Moïse monta.

(20,1) *théophanie :*
paroles prononcées

(20,21) Et Moïse approcha du nuage
où était le Dieu.

¹² Je développe plus longuement cette analyse de structure dans André WÉNIN, «La théophanie au Sinaï. Structures littéraires et narration en Exode 19,10–20,21», dans Marc VERVENNE, *Studies in the Book of Exodus*, p. 471-480.

À les considérer de plus près, ces sections semblent se correspondre deux à deux dans un parallèle entre les parties de préparation, A et A', et les parties proprement théophaniques, B et B'. Ce sont les rapports internes entre ces parties symétriques qu'il s'agit d'examiner à présent.

3. Symétries entre les parties de préparation (A et A')

En plus des correspondances déjà relevées entre le début et la fin de ces deux parties, A' (19,21-25) présente clairement une variation sur le thème du centre de A (19,10-15)¹³. Ainsi, l'interdit du verset 12 y est répété en chiasme par Moïse qui renvoie explicitement à l'ordre de Dieu : «car toi, tu nous as avertis...» (19,23).

(v.12) Tu délimiteras le peuple autour	(v.23) Le peuple ne peut pas monter vers la montagne...
«Gardez-vous de monter sur la montagne... »	Délimite la montagne...

L'écho de la parole divine dans la bouche de Moïse est un peu déformé : pour Adonaï, le peuple doit être limité ; pour Moïse c'est la montagne. Une observation similaire se vérifie également pour la sanctification : en 19,10, Adonaï demande de sanctifier le peuple ; en 19,23, Moïse parle de la montagne. Il faudra interpréter ces variations.

Par ailleurs, les menaces de mort attachées au tabou du verset 12a et décrites en détail aux versets 12b-13a trouvent leur écho dans les deux discours d'Adonaï à Moïse en 19,21-22 et 24 : là aussi, par trois fois, Dieu parle de mort pour ceux qui se précipitent pour voir ou monter. Mais la forme est différente : il ne s'agit plus ici de menacer de mort les transgresseurs, mais de les avertir d'un danger mortel, une nouvelle différence qu'il s'agira d'interpréter. Le tableau suivant reprend ces parallèles ainsi que les bornes narratives qui se correspondent.

<i>Et Adonaï dit à Moïse : «va vers le peuple...» (v. 10)</i>	<i>Et Adonaï dit à Moïse : «descends... le peuple...» (v. 21)</i>
Ordres de sanctification et de préparation (v. 10-11a) DESCENTE D'ÉLOHÎM (11b)	— ¹⁴
limites ; peine de mort (v. 12-13a)	danger de mort (v. 21-22) limites (v. 23) danger de mort (v. 24)
MONTÉE DE «CEUX-LÀ» (13b) Ordres de sanctification exécutés et de préparation (v. 14-15)	—
<i>Et Moïse descendit vers le peuple ...et il dit au peuple» (v. 14-15)</i>	<i>Et Moïse descendit vers le peuple et il leur dit» (v. 25)</i>

¹³ La symétrie entre ces deux passages est notée également par CHIRICHIGNO, «The Narrative Structure», p. 471.

¹⁴ Les ordres en vue de la sanctification du peuple (v. 10-11a) ayant été exécutés (v. 13-14), il est inutile de les reprendre ici, sauf ce qui concerne la sanctification des prêtres dont on n'a pas parlé jusqu'ici (cf. v. 22).

4. Symétrie entre les parties de théophanie (B et B')

En plus de l'encadrement scénique parallèle évoqué plus haut (19,16.20 et 20,1.21b), le contact le plus clair entre ces deux parties est sans conteste la reprise, au centre de B' (20,18), des signes de théophanie décrits en 19,16-20¹⁵ : ici, il y en avait huit (deux fois quatre) ; là, il en reste quatre.

DES VOIX		LES VOIX
VOIX DE TROMPE		
fumée		flammes
feu		LA VOIX DE LA TROMPE
fumée		montagne fumante
fournaise		
VOIX DE LA TROMPE		
UNE VOIX		

En outre, chacune de ces deux parties se déroule en deux temps. Ceux-ci se caractérisent par des changements narratifs qui se correspondent en chiasme d'une section à l'autre :

19,16-17 *Signes de Dieu et peuple*
18-20a Adonaï parle "avec" Moïse

20,1-17 Dieu parle "avec" Moïse¹⁶
18-21a *Peuple et signes de Dieu*

Il faut ajouter que les deux parties se terminent par une brève scène d'accréditation de Moïse : en B (19,19), c'est Adonaï qui l'accrédite en parlant avec lui en face du peuple comme annoncé en 19,9. Et en B' (20,19), le peuple lui demande d'être médiateur de sa relation à Dieu. De part et d'autre, cette scène d'accréditation s'achève par la répétition de l'élément central de la scène («Adonaï descendit sur la montagne» en 19,18.20, et «le peuple se tint au loin» en 20,18.21, deux mouvements symétriques) et par la mention de la montée de Moïse vers Dieu (19,20b et 20,21b).

Enfin, il n'est pas impossible que certains éléments du début des dix Paroles (20,2-5) aient leur correspondant dans la description de la théophanie en 19,17-18. On peut faire trois rapprochements :

— «Je suis Adonaï ton *Dieu* qui t'ai *fait sortir* de la terre d'Égypte» (v. 2) peut faire écho à 19,17-18 : «Moïse *fît sortir* le peuple à la rencontre du *Dieu*... Adonaï» : comme en 19,2, la sortie d'Égypte est mise en perspective de la rencontre au Sinaï.

— Dt 4,11-12.15-18 et 23-24 établit un lien explicite entre l'interdit des images d'Adonaï (Ex 20,4) et le fait que, lors de la théophanie, il soit «apparu» dans la nuée et le feu (19,18).

¹⁵ CHIRICHIGNO, «The Narrative Structure», p. 471, note que le narrateur change de point de vue dans le second passage où il présente les faits comme le peuple les vit.

¹⁶ Dans le récit, on trouve une double introduction narrative au décalogue : «Et Moïse descendit vers le peuple et leur dit ; et Dieu parla toutes ces paroles en disant» (19,25 et 20,1). L'autre version du décalogue, en Dt 5,6-21 a elle aussi une introduction qui lui assigne un double locuteur (v. 4-5). Voir plus loin.

— Enfin, le parallélisme de Dt 4,24 («Adonaï ton Dieu est un feu dévorant, un Dieu jaloux») permet peut-être de rapprocher encore le «Dieu jaloux» de 20,5 du feu dans lequel Adonaï descend (19,18).

S'ils sont pertinents, ces rapprochements pourraient suggérer que la proclamation des Dix Paroles est réellement partie intégrante de la venue de Dieu. Elle est en quelque sorte le contenu parlé de la théophanie dont les signes sont développés dans la section précédente.

5. Synthèse des symétries

Les deux parties théophaniques du récit ont donc effectivement bien des éléments parallèles. A' reprend A mais seulement en partie et avec un changement de ton (menace - avertissement) ; quant à B', il fait écho à B dont il déploie le contenu oral (dix Paroles) tout en élaborant la réaction première du peuple. Le schéma suivant récapitule les données principales :

<u>Préparation du peuple</u> A - ordre (19,10-11a) - limites/ <i>peine de mort</i> (11b-13) - exécution (14-15)	<u>Préparation du peuple</u> A' - <i>danger de mort</i> (21-22) - limites (23) - <i>danger de mort</i> (24)
<u>Théophanie et réactions</u> B * <i>Théophanie et peuple</i> (16-17) ** Adonaï parle avec Moïse (18-20)	<u>Théophanie et réactions</u> B' ** Adonaï parle «avec» Moïse (20,1-17) * <i>Théophanie et peuple</i> (18-21)

Tous ces parallélismes soulignent un fait incontestable. Ce récit est éminemment répétitif. L'exégèse historico-critique cherche à rendre compte de cette observation en montrant comment différentes mains sont intervenues dans la lente élaboration de ce récit – une explication pertinente dans son ordre. De son côté, l'étude de la structure littéraire fait apparaître la fonction de charpente que ces répétitions remplissent dans la composition finale.

III. Approche narrative

L'étude de la structure littéraire a mis en évidence les parallélismes d'une section à l'autre (préparation : 19,10-15 // 19,21-25 ; théophanie et réactions : 19,16-20 // 20,1-21). La lecture se devra de prendre en compte ces constatations. Néanmoins, elle suivra le fil du récit de façon à pouvoir mettre en lumière sa logique narrative.

1. Préparation à la rencontre (19,10-15)

Dans ces lignes, Adonaï annonce à Moïse l'événement qui va se produire : une rencontre entre lui et le peuple (v. 11b et 13b). L'événement est tout sauf banal, d'autant qu'il est précisé ailleurs

qu'il s'agit de sceller une alliance. Une préparation s'avère donc indispensable : préparation du peuple d'une part (v. 10-11a et 14-15) et de l'espace de rencontre d'autre part (v. 12-13a).

(a) Annonce de la rencontre (v.11b-13b)

En parlant à Moïse, Adonaï évoque deux mouvements complémentaires qui doivent permettre une rencontre. Les partenaires de l'alliance vont en effet s'approcher l'un de l'autre :

Adonaï <i>descendra</i>	aux yeux de tout le peuple	<i>sur la montagne</i> (על-ההר)
ceux-là <i>monteront</i>		<i>en la montagne</i> (בהר)

À ce stade du récit, le lecteur ignore qui sont «ceux-là», et il comprend spontanément qu'il s'agit du peuple, ceux qui auront été sanctifiés (v. 10) pour pouvoir être admis en présence d'Adonaï¹⁷. Par ailleurs, celui-ci précise que sa «descente» sur la montagne se fera «aux yeux de tout le peuple» (לעני כל-העם) : il qualifie donc d'emblée sa venue comme un phénomène à *voir*, une théo-phanie censée rendre possible la rencontre entre Adonaï et le peuple sur la montagne (v. 11b et 13b).

(b) Préparation du peuple (v.10-11a et 14-15)

Avant tout, Adonaï prescrit à Moïse des rites de «sanctification» destinés à préparer le peuple à le rencontrer et à faire alliance avec lui (cf. 19,6). Ici, la sanctification est décrite surtout en termes de rupture. Israël doit en quelque sorte être soustrait à la sphère profane pour être à même d'entrer en relation avec Dieu¹⁸. Au fond, ce qui s'exprime là est une constante de toute relation authentique. En effet, pour être capable en vérité de rencontrer un autre dans sa différence, il faut être prêt à rompre avec ce que l'on est et à se laisser transformer par la relation.

Les rites prescrits par Adonaï à Moïse, sont du reste significatifs d'une rupture. Laver ses vêtements (v. 10 et 14) est sans doute un geste de purification de la personne elle-même, vu la symbolique biblique du vêtement. De plus, en Gn 35,2, ce geste manifeste le renoncement de Jacob aux idoles¹⁹. Dans le cas d'Israël au Sinaï, il s'agit sans doute de marquer une rupture vis-à-vis du passé d'esclavage, la poussière des manteaux étant celle de l'Égypte et du long chemin vers la liberté.

Lors de la purification du peuple selon les ordres divins, Moïse ajoute une recommandation : «N'approchez pas d'une femme» (v. 14). La relation sexuelle en effet est censée rendre «impur», c'est-à-dire impropre à poser un geste relevant du sacré (voir Lv 15,16-18 ; 1 S 21,5-6). Childs commente avec justesse : Moïse «demande comme préparation une séparation par rapport à ces choses qui sont normalement permises et bonnes en elles-mêmes. Car le don de l'alliance est

¹⁷ Ce n'est qu'au ch. 24 que le narrateur précisera que seuls des représentants du peuple monteront vers Dieu pour être reçus en sa présence (v. 1 et 9).

¹⁸ Voir André BOUDARD, «Pureté, impureté», *DEB*, p. 1076, ou RENAUD, *La théophanie*, p. 108-110, et VERMEYLEN, «Théophanie, purification et liturgie», p. 127-128. D'après Jules DE VAULX, «Saint», *VTB*, c. 1178-84, la racine קדש signifierait à la base «couper», «séparer» (c. 1178), mais il semble plutôt que ce sens ne soit pas originel : voir H.-P. MÜLLER, «קדש, qds heilig», *THAT* II, c. 589-609 (c. 590).

¹⁹ De même, dans le Lévitique, l'ordre de laver les vêtements est donné à ceux et celles qui doivent rompre avec ce qui les empêche d'entrer en communication avec Dieu, comme par exemple le contact avec un cadavre (11,24-28.39-40).

différent d'un événement ordinaire, de la vie de tous les jours.»²⁰ La rupture que Moïse recommande ainsi se situe donc par rapport au quotidien des relations vis-à-vis duquel il s'agit de prendre distance.

Cette séparation rituelle d'avec le passé et d'avec la vie ordinaire est tout à fait dans la ligne de la mise à part d'Israël annoncée par Adonaï à Moïse et déjà acceptée par le peuple («Vous serez pour moi une part réservée, [...] un royaume de prêtres et une nation *sainte*» : 19, 5-6 et 8). Ainsi, en se prêtant aux rites prescrits, Israël concrétise dans les faits l'accord de principe qu'il a donné plus haut suite à l'offre d'alliance. Il se montre prêt à entrer dans la différence, dans la «sainteté» que requiert l'alliance avec Dieu.

Il faut remarquer d'ailleurs que cette séparation suppose aussi une distance temporelle. C'est le troisième jour seulement que le peuple sera prêt à la rencontre : «aujourd'hui et demain... le troisième jour» (v. 10-11). Comme le note Renaud, cette symbolique temporelle semble venir de traditions cultuelles anciennes. On la trouve chez Amos (4,4) et Osée (6,1-3), deux prophètes qui utilisent des schèmes liturgiques au service de leur message prophétique²¹. Dans ce contexte, le troisième jour apparaît comme le moment capital de l'action rituelle. Comme tel, il pose un certain délai pour la prise de distance vis-à-vis du quotidien et, corrélativement, pour la prise de conscience de l'importance de l'événement qui va avoir lieu.

(c) Préparation de l'espace par délimitation (v. 12-13a)

Pour la rencontre, il ne suffit pas de préparer les personnes. Il faut encore aménager l'espace. Moïse reçoit l'instruction de fixer au peuple une limite en lui communiquant un ordre formel assorti d'une peine de mort pour les éventuels transgresseurs. L'ordre précise même le mode d'exécution des coupables : ils seront tués à distance, par tir à l'arc ou par lapidation.

De soi, un tel ordre reflète une antique conception du sacré selon laquelle il est indispensable pour la vie qu'une séparation radicale entre sacré et profane soit maintenue. Tout contact indu avec le sacré provoque la mort. À titre d'illustration, on peut lire les vieilles histoires de l'arche d'alliance : après s'être emparés de l'arche du Dieu d'Israël, les Philistins sont victimes de plaies et certains meurent (1 S 5) ; des Israélites qui accueillent l'arche à son retour sont également frappés à mort, pour avoir, semble-t-il, manqué de déférence à son égard (1 S 6,19-21)²² ; enfin l'un des conducteurs du chariot qui em-mène l'arche à Jérusalem est foudroyé pour avoir retenu de la main l'objet sacré qui menaçait de tomber (2 S 6,6-8). De même, celui qui franchit la limite séparant sacré et profane devient impur, et tout qui le touche encourt la même impureté. Ainsi s'explique qu'il faille exécuter les coupables sans les toucher²³.

²⁰ CHILDS, *Exodus*, p. 369.

²¹ RENAUD, *La théophanie*, p.93-94 et 110. À l'appui de la valeur cultuelle du troisième jour, il cite également des textes comme Gn 22,4 (jour du sacrifice d'Isaac) ou Jos 1,11 et 3,2 (passage du Jourdain).

²² En 6,20, les gens s'écrient : «Qui peut se tenir en présence de YHWH, ce Dieu *saint* ?»

²³ Voir Lv 24,15-16 ; Nb 15,32-36. « Dans la mentalité ancienne, l'impur et le sacré sont des notions connexes. Ils contiennent l'un et l'autre une force mystérieuse et effrayante, qui agit par contact et qui met en état d'interdit. L'impur et le sacré sont également «in-touchables» et celui qu'ils atteignent devient «intouchable» lui-même. » (R. DE VAUX, *Les institutions de l'Ancien Testament* II [Paris, 2^eéd. 1967] p.353).

On peut pourtant explorer une autre dimension de cette instruction divine. En tant qu'«ordre», c'est une parole qui «ordonne» l'endroit où va avoir lieu la rencontre pour que celle-ci soit possible. Selon cet ordre, la rencontre implique une distance, et l'alliance ne peut pas être un processus fusionnel où l'altérité des partenaires serait abolie. En *dé-finissant* la place de l'autre²⁴, la limite dispose l'espace de sorte qu'y soit signifiée la nécessité de deux pôles distincts. Telle est la condition pour que l'alliance inaugurée par la rencontre soit réellement relation : que la différence de l'autre et sa place soient positivement respectées.

Toute transgression sera punie de mort, précise encore l'ordre divin. La dureté d'une telle sentence est à bien comprendre. Comme bien souvent dans le premier Testament, la formule de condamnation à mort מוֹת יוֹמָת («il sera mis à mort»)²⁵ indique que l'enjeu fondamental de la loi énoncée n'est autre que la vie et la mort. Dans le cas présent, elle signifie sans équivoque que, dans la relation qui va se nouer, le non-respect de la limite et donc de l'altérité du partenaire est mortifère. Au demeurant, cette attitude rend impur, c'est-à-dire inapte à la rencontre d'Adonaï, elle interdit l'alliance avec lui et prive ainsi le partenaire humain de la vie qu'il peut en recevoir.

Bref, pour que l'alliance puisse se nouer, non seulement il faut être prêt à devenir autre, ce que disaient les rites. Il est encore impératif que le partenaire soit respecté à part entière. C'est cela que signifie, au fond, le commandement qui impose une limite qui s'avère vitale. La rencontre ne sera ni fusion ni annexion. Au contraire, la place de chacun y est déterminée pour rendre possible la relation et permettre la présence.

2. Théophanie et rencontre (19,16-20)

Au sens strict du terme, «théophanie» est une manifestation, une apparition de Dieu (θεός, φαίνεσθαι). Nous ne devrions donc pas parler ici de théophanie, car ce dont il est question dans notre récit, c'est de phénomènes naturels *interprétés* comme signes de la présence de Dieu. Le Deutéronome y insiste : « *La montagne était en feu, embrasée jusqu'en plein ciel, dans les ténèbres des nuages et de la nuit épaisse. Et Adonaï vous a parlé du milieu du feu : une voix parlait et vous l'entendiez, mais vous ne voyiez aucune forme, seulement une voix* » (Dt 4,11-12; voir aussi v. 15).

Par ailleurs, les signes théophaniques développés par le récit semblent être des phénomènes d'orage et d'éruption volcanique. Ils relèvent de l'expérience du numineux et sont assez courants dans l'histoire des religions²⁶. La Bible les assume tous deux, et on les retrouve ailleurs que dans le récit du Sinaï (voir Ps 18,8-9 et 10-16 ; Ps 29 ; Ha 3,10-11). Mon intention dans les lignes qui suivent est de montrer l'originalité du traitement de ce motif dans la narration et de tenter d'en décoder le symbolisme.

²⁴ Le verbe נָבַל employé en 19,12 connote l'image d'une frontière dé-limitant deux entités distinctes. Du reste, la limite ainsi marquée définit pour le peuple un espace «sacré» : la montagne où Dieu demeure ou descend et qui fait figure de temple.

²⁵ À ce sujet, voir Pietro BOVATI, *Ristabilire la giustizia*. Procedure, vocabolario, orientamenti (Analecta Biblica 110 ; Roma 1986), p. 332-334.

²⁶ Sur ce point, voir VAN SETERS, *The Life of Moses*, p. 254-270 (Mésopotamie et Canaan), avec bibliographie, ou ZENGER, «Wie und wozu die Tora zum Sinai kam», p. 277-280.

(a) *Signes de la présence d'Adonai*

Ces signes sont donc de deux types. Aux versets 16 et 19, ce sont des phénomènes d'*orage* : le tonnerre (en hébreu, les «voix», קלל qôlôt), les éclairs (ברקים) et une lourde nuée (ענן כבד). De même, la «voix de la trompe» fait penser au grondement de l'orage interprété ici comme un appel au rassemblement cultuel, la «trompe» ou le «cor» dont il est question (שופר) étant un instrument à usage liturgique²⁷. Au verset 18, par contre, on décrit une sorte d'*éruption volcanique* avec la fumée (עשן), le feu (אש), la fournaise (כבשן) et le tremblement de terre (verbe חרד). On notera des points communs dans la description de ces deux phénomènes : ici et là, il y a un nuage (nuée ou fumée) et du feu (éclairs ou fournaise). La portée de ces deux images est à élucider : qu'évoquent-elles du Dieu qui se montre ainsi²⁸ ?

La nuée d'orage

La nuée d'orage et l'écran de fumée évoquent un Dieu qui se montre et se cache en même temps. Comme le dit le psalmiste : «*Il fit des ténèbres sa cachette et de leurs replis son abri : ténèbres diluviennes, nuées sur nuées*» (Ps 18,12). Si Dieu n'était pas sur la montagne, il n'y aurait ni nuée, ni orage, ni fumée ; mais cette nuée, signe de sa présence, est aussi ce qui la voile aux yeux du peuple²⁹.

On touche ici à une caractéristique essentielle de la révélation de Dieu dans le premier Testament : quand il se manifeste, il se cache en même temps. «*Vraiment, tu es un Dieu qui se cache* (אל מסתתר), *Dieu d'Israël, sauveur !*», s'exclame le second Isaïe (Is 45,15). C'est une expérience de même nature que Moïse fera un peu plus tard, lorsqu'il «verra» la gloire de Dieu, mais seulement de dos après son passage (Ex 33,18-23 et 34,6-8). Ainsi, Dieu est présent-absent, dévoilé-voilé, dans une dialectique cruciale quant au respect de la *liberté* du partenaire invité à lire les signes hors de toute évidence, à prendre le risque de l'interprétation.

Le feu de fournaise

Au Ps 97,3, après avoir souligné que «*ténèbres et nuées entourent*» Adonai, le psalmiste ajoute : «*un feu marche devant lui*». Ce feu de fournaise que décrit Ex 19,18 vaut lui aussi son pesant de révélation³⁰. Fondamentalement, le feu procure chaleur et lumière. Mais pour profiter de ses bienfaits, il faut en être proche, mais pas trop, sans quoi on se brûle. Comme l'évoque à merveille le narrateur de la théophanie du buisson, le feu requiert une proximité assortie distance (Ex 3,3-5).

Ici aussi, l'image du feu évoque adéquatement la rencontre de Dieu telle que le premier Testament l'évoque. Dieu est reconnu par les croyants comme présence lumineuse et chaleureuse

²⁷ Voir p.ex. 2 S 6,15 ; Lv 25,9 ; Jl 2,15 et Ps 81,4. L'instrument est également utilisé pour la guerre et les cérémonies royales. Voir A. LEMAIRE, «Cor», *DEB*, p.300.

²⁸ La question reste pertinente même si ces phénomènes sont courants dans l'histoire des religions pour décrire la venue d'une divinité.

²⁹ Voir, p. ex., Yves SAOÛT, *Le grand souffle de l'Exode*, Paris, Fayard-Mame, 1977, p.113-115, et surtout Marc GIRARD, *Les symboles dans la Bible* (coll. Recherches, N.S. 26), Montréal-Paris, Bellarmin-Cerf, 1991, p. 455-457.

³⁰ En un sens différent, voir GIRARD, *Les symboles*, p. 194-196.

permettant l'épanouissement de la *vie*. Mais comme toute relation juste, la relation avec lui requiert à la fois proximité et distance. C'est ce que figurent dans le récit les limites mises au peuple et à la montagne (v. 12-13 et 23), des limites indispensables pour garantir la vie du partenaire et la possibilité de la rencontre. Dans le même sens, le narrateur précisera plus loin que le peuple est au bas de la montagne et Adonaï au sommet, ou encore que la «Tente de la rencontre», lieu de la Présence, est située hors du camp, à l'écart (Ex 33,7)³¹. Rencontrer Dieu suppose que l'on trouve une juste distance, afin de s'ajuster à cette présence de feu.

Nuée et feu, lieux d'identification de Dieu

Au niveau du livre de l'Exode, la nuée et le feu, avec leurs symboliques propres et complémentaires, servent en outre à identifier la présence d'Adonaï à des moments-clés de l'histoire racontée.

La première fois que celui-ci se manifeste, c'est dans «une flamme de feu au milieu d'un buisson», ce feu ne consumant pas ce qu'il brûle (Ex 3,2). La vision intrigue Moïse par son étrangeté ; elle l'attire tout en lui posant question – reflet sans doute du mystère du Dieu de vie qui choisit de se révéler dans un feu heureusement privé de ses effets destructeurs. Dans la suite, ce Dieu se désignera d'un nom aussi insaisissable et mystérieux que le feu : אֲדֹנָי אֲשֶׁר אֲהִיָּה, «Je suis qui je serai», «Je suis qui je suis», «Je serai qui je suis». Ce nom imprononçable, יְהוָה, rend Adonaï proche et accessible, tout en maintenant l'écart qui empêche la mainmise et le savoir. Car son nom intrigue et attire, mais aussi rend impossible toute tentative d'en fixer le signifiant. Comme le feu qui ne dévore pas, ce nom attire par son paradoxe, tout en renvoyant l'écho de la voix qui dit : «N'approche pas d'ici, ôte tes sandales de tes pieds» (v. 5).

Au moment crucial de la libération d'Israël, c'est par les signes de la nuée et du feu qu'Adonaï se rend présent. Au moment du départ, nous dit le narrateur, *«Adonaï marchait devant eux : de jour dans la colonne de nuée pour les guider sur la route, et la nuit dans la colonne de feu pour les éclairer, pour qu'ils marchent jour et nuit. Et la colonne de nuée de jour ne quittait pas le devant du peuple, ni la colonne de feu la nuit»* (Ex 13,21-22). Ensuite, dans la scène dramatique de la Mer des Joncs, c'est du haut de la même colonne de nuée et de feu qu'Adonaï agit. C'est là qu'il combat contre l'Égypte pour mettre un terme au pouvoir de mort de Pharaon et pour faire entrer les fils d'Israël dans la vie et la liberté (14,19-20 et 24). Ainsi manifeste-t-il sa gloire (v. 4 et 18 : כבוד)³². Dès lors, la nuée devient l'image d'Adonaï à l'œuvre en faveur d'Israël : non seulement

³¹ Voir aussi Nb 12,4-8. Dans la conception sacerdotale, la Demeure se trouve au centre du camp d'Israël (Nb 2,2) : l'insistance est mise ici sur la proximité d'Adonaï, au cœur de la vie de son peuple. Mais il est remarquable que ce même texte sacerdotal semble impliquer qu'une certaine distance sépare le peuple de la Tente (מִנִּיד).

³² Dans ce récit, la colonne semble être de feu et de nuée en même temps : selon l'interprétation de Sg 18,1-4, du Targum et de Symmaque (voir TOB, AT [1975], p.157, note m), la colonne est nuée ténébreuse pour les agresseurs, mais elle illumine la nuit pour les Israélites. Jean-Louis SKA, *Le passage de la mer*. Étude de la construction, du style et de la symbolique d'Ex 14,1-31 (coll. Analecta Biblica 109), Roma 1986, p. 18-19, envisage une autre solution : le texte hébreu d'Ex 14,20a décrit une nuée opaque qui sépare les camps ennemis tout en les illuminant l'un et l'autre pour permettre la poursuite.

elle guide le peuple, mais elle le protège et l'éclaire dans la nuit, le rassurant par le fait même³³. Plus loin, elle est le lieu où Adonaï vient en gloire annoncer qu'il va nourrir son peuple (16,10-12). Bref, en elle, Dieu se montre berger de son peuple : il le guide et le nourrit, et sa présence le protège et le rassure.

Après la théophanie du Sinaï, la nuée et le feu de la montagne deviennent le lieu de la manifestation de la «gloire» d'Adonaï (24,15-18). Aussi, lorsqu'à la fin du livre, cette gloire viendra demeurer dans la tente que les fils d'Israël lui ont bâtie, c'est tout naturellement sous les figures de la nuée et du feu qu'elle en prendra possession : «*La nuée d'Adonaï était sur la demeure le jour ; mais, la nuit, il y avait en elle un feu, aux yeux de tout Israël, à toutes leurs étapes.*» (40,34-38) Aussi n'est-il pas étonnant de voir la nuée et le feu présents lorsqu'Israël quittera le Sinaï (Nb 9,15-17)³⁴.

Bref, si dans le processus de conclusion de l'alliance, Adonaï se donne à «voir» dans la nuée et le feu, ne c'est pas un hasard. C'est plutôt le signe que le Dieu qui vient sur la montagne pour entrer en alliance est bien le même que celui qui a tiré le peuple d'Égypte, et qui veut pour lui vie et liberté. Une telle identification n'est évidemment pas sans incidence sur le sens de l'alliance et de la loi qui va la structurer³⁵. Mais il y a plus. Car, comme le développera le Deutéronome, en se voilant dans la nuée et le feu, Dieu libère son peuple d'un ennemi mortel, comme lors du passage de la mer. Mais cette fois, l'ennemi est intérieur. C'est la tentation idolâtre de figer Adonaï dans une image, tentation à laquelle il est plus difficile de succomber dès lors qu'aucune «forme» n'est donnée à voir (Dt 4,11-12.15,18). Enfin, si à la fin du livre de l'Exode, ces mêmes signes sont liés à la tente de rencontre, c'est sans doute pour signifier que l'alliance permet la cohabitation entre le Dieu du Sinaï et le peuple qui est devenu sien.

(b) La rencontre entre Israël et Adonaï en 19,16-20

Voilà ce que je puis dire des signes de la présence d'Adonaï. Mais s'il se rend présent, c'est en vue d'une rencontre avec Israël. Une étude précise de la structure de cette scène permet de mettre en évidence un parallèle entre deux tremblements : celui de tout le peuple d'une part (v.16), celui de toute la montagne d'autre part (v.18)³⁶. Tout se passe comme si le narrateur entendait souligner l'émotion grave qui entoure cette rencontre³⁷. Les deux partenaires tremblent, comme lors d'une rencontre bouleversante. J'y verrais volontiers le signe de ce que la rencontre

³³ Sur ce triple rôle, voir SKA, *Le passage de la mer*, p. 101-106 qui résume ce thème pour tout le livre. Concernant l'origine du motif, voir T.W. MANN, «The Pillar of Cloud in the Reed Sea Narrative», dans *Journal of Biblical Literature* 90 (1971), p. 15-30.

³⁴ Voir encore Is 4,5 à propos de Jérusalem et son temple : «*Adonaï créera sur toute l'assise du mont Sion et sur son assemblée une nuée le jour et une fumée, et l'éclat d'un feu de flamme la nuit...*»

³⁵ Du reste, le locuteur divin des dix Paroles se présente comme tel (20,2) : voir André WÉNIN, «Le décalogue. Approche contextuelle, théologie et anthropologie», dans C. FOCANT éd., *La Loi dans l'un et l'autre Testament* (coll. Lectio Divina 168), Cerf, Paris 1997, p. 9-43 (surtout p. 12-14 et 22-23).

³⁶ Voir WÉNIN, «La théophanie au Sinaï», p. 478.

³⁷ Bien des auteurs voient dans le tremblement du peuple un signe de sa peur : ainsi, p.ex., CHILDS, *Exodus*, p.369, ou VERMEYLEN, *Moïse*, p.186. Mais pourquoi le narrateur précise-t-il que la montagne, le lieu de Dieu, vacille elle aussi ? Et pourquoi emploie-t-il le verbe חָרַד (trembler, vaciller) qui n'est usité que pour des personnes (cf. Paul HEINISCH, *Das Buch Exodus*, Peter Hanstein, Bonn 1934, p. 148) ?

d'alliance déstabilise les partenaires, les obligeant à un déplacement, à une mise en cause fondamentale.

En tout cas, ce double tremblement semble fonction de la rencontre puisqu'il est directement lié aux mouvements symétriques du peuple et d'Adonaï s'approchant l'un de l'autre. L'opposition entre le bas de la montagne où le peuple vient se poster (v. 17) et son sommet où Adonaï descend (v. 18 et surtout v. 20) marque bien la distance entre les deux partenaires au lieu même de leur rencontre, la montagne.

Comme cela avait été annoncé (v. 9), la venue de Dieu vise, entre autres choses, l'accréditation de Moïse. Dieu parle avec lui en présence du peuple : «*Moïse parlait, et Dieu lui répondait dans une voix*» (v. 19b). Ainsi prend place le dernier élément essentiel à la rencontre : le médiateur. Car la limite entre Dieu et le peuple, et la nécessaire distance imposée par les signes de la nuée et du feu ne visent pas à séparer, à isoler. La limite posée n'est pas étanche car Moïse s'y tient : en montant vers le sommet de la montagne (v. 20b) et en descendant vers le peuple en bas (v. 21 et 25), il manifeste que la limite qui sépare les partenaires est le lieu où résonne la parole qu'ils se donnent l'un à l'autre. Le récit manifeste ainsi que la limite et la distance sont fondamentalement ordonnées à la relation et à la communication³⁸.

Les verbes utilisés pour parler du peuple dans cette scène sont eux aussi significatifs. «*Moïse fit sortir le peuple à la rencontre du Dieu hors du camp, et ils se postèrent debout au bas de la montagne*» (v. 17). L'expression, «faire sortir le peuple hors de...» (הוציא את העם מן), renvoie inévitablement à l'exode dont elle est presque un terme technique. Mais en ajoutant l'indication du terme de cette sortie – «à la rencontre de Dieu» (לקראת אלהים) –, le narrateur suggère qu'on est au terme et même à l'apogée de tout le processus de libération du peuple évoqué plus haut : «*vous avez vu vous-mêmes ce que j'ai fait à l'Égypte et je vous ai portés sur des ailes d'aigles et vous ai fait venir vers moi*» (v. 4). Quant à l'autre verbe, «se tenir debout» (התיצב), il est courant dans les scènes théophaniques où il décrit l'attitude de celui qui est «prêt à participer activement à ce qui va se produire»³⁹. Ainsi, au pied de la montagne, Israël se tient debout dans sa liberté nouvelle, prêt à s'engager dans l'alliance pour laquelle Adonaï se manifeste à lui.

3. Nouvelles recommandations (19,21-25)

À première lecture, ce passage perturbe le cours du récit en répétant inutilement le contenu des versets 12-13. L'étude de la structure a montré les nombreux rapports entre ces deux sections clairement mises en relation par Moïse («toi, tu nous as avertis en disant...», v. 23). Mais la même analyse a soulevé un certain nombre de différences qu'il faut envisager à présent⁴⁰.

³⁸ Tous ces éléments donnent à la rencontre entre Israël et Adonaï un tour particulièrement complexe et paradoxal. Mais doit-on y voir autre chose qu'un reflet de la conscience vive de ce que la rencontre authentique et la communication vraie avec Dieu sont difficiles, délicates ? Ce qui est vrai pour toute rencontre se vérifie a fortiori pour la relation entre Dieu et son peuple.

³⁹ SKA, *Le passage*, p.73. Parmi les théophanies où le peuple se "tient debout" il cite Ex 19,17 ; Nb 11,16 ; Dt 31,14. Toujours selon Ska, dans le cadre d'«assemblées en présence de Dieu», le verbe sert à décrire les assistants «considérés comme des membres actifs, capables de prendre des engagements».

⁴⁰ Voir p. 6-7. Traditionnellement, la critique attribuée à J les versets 12-13 et à un rédacteur (élohiste ou sacerdotal)

(a) *La logique narrative*

Du fil de la narration, une logique se dégage. Aux versets 14-15, en effet, le narrateur a omis de rapporter que Moïse transmet au peuple les instructions divines concernant la délimitation de la montagne. Dès lors, en lisant le verset 21, on peut comprendre qu'Adonaï demande à Moïse de descendre faire ce qu'il n'a pas fait. Mais au verset 23, cette première interprétation se voit démentie lorsque Moïse précise qu'il a bien transmis au peuple les ordres reçus.

Malgré cela, au verset 24, Adonaï insiste, comme pour montrer que les premières recommandations, déjà répétées, ne suffisent pas : nul ne peut s'approcher, pas même les prêtres, de peur de se précipiter dans la mort. Comment comprendre une telle insistance ? Certes, comme le dit Renaud, elle est fonction de la solennité du moment : ces mots préludent à la proclamation de la Loi dont on entend souligner l'importance⁴¹. Mais c'est en considérant les différences introduites dans les répétitions que l'on peut entrer vraiment, je crois, dans la compréhension de ce passage particulièrement répétitif.

(b) *Différences significatives entre les discours divins*

La première différence se situe au plan du *contenu*. La seconde fois, Adonaï précise que même si Israël devient un royaume de prêtres (19,6)⁴², et est donc, à ce titre, habilité à «s'approcher» de Dieu, il doit se sanctifier (v. 22). Du reste, Adonaï rappelle plus loin que le peuple ne peut monter vers lui, malgré son sacerdoce. Seuls Moïse et Aaron sont autorisés à le faire (v. 25). Cette mesure d'exception souligne à nouveau le caractère indispensable de la limite dont le respect s'avère capital pour la rencontre d'alliance, et cela, même au moment où Israël reçoit d'Adonaï un statut sacerdotal.

Mais la différence la plus sensible dans les paroles divines est le *changement de ton*. Alors qu'en 19,12-13, le commandement est précis, formulé juridiquement et assorti d'une sanction de mort pour les transgresseurs, aux versets 21-24, c'est une recommandation inquiète que l'on entend. On dirait qu'Adonaï a peur de voir mourir des gens en Israël du fait de sa présence : par trois fois, il dit פֶּחַ, «de peur que» (v. 21.22. 24). C'est ce qu'il semble vouloir à tout prix éviter, signe que sa venue a pour but la vie d'Israël.

En réalité, ce qui se fait jour ici, c'est l'intention qui préside au don de la loi par Adonaï. S'il a posé une limite, ce n'est pas qu'il entende garder jalousement sa supériorité, lui qui est en haut de la montagne, ou qu'il craigne d'être dérangé chez lui. Non. S'il donne une loi, c'est qu'il a souci

le passage parallèle. Pour RENAUD, *La théophanie*, p. 19-24, ils sont tous deux de la même main sacerdotale. Dans le même sens, VAN SETERS, *The Life of Moses*, p. 251.

⁴¹ Dans le récit, les versets 21-24 introduisent un retard assez long avant la promulgation du décalogue, comme si «un "plus" de sainteté [était] exigé des acteurs humains» avant l'instant solennel entre tous (RENAUD, *La théophanie*, p.171).

⁴² À ce propos, un problème se pose quant à la logique narrative de la présence des prêtres. En effet, le sacerdoce israélite n'est inauguré que plus tard dans le récit (Ex 28,1). L'issue proposée est de considérer que les «prêtres» (הַכֹּהֲנִים) désignent ici les gens du peuple qui sont constitués prêtres pour Adonaï comme celui-ci le précise en 19,6. Je traduirais alors : «Même [s'ils sont] les prêtres qui s'approchent d'Adonaï, qu'ils se sanctifient...» (v. 22a), et «mais les prêtres, c'est-à-dire le peuple, qu'ils ne se précipitent pas...» – la conjonction étant ici un Waw d'explication, ou épexégétique (v. 24b).

de la vie du peuple dont il ne veut pas voir la mort. Aussi le met-il en garde contre toute volonté ou bien de vouloir prendre la place de Dieu, c'est-à-dire de se totaliser, ou bien de se fondre en lui, c'est-à-dire de se néantiser. Dans les deux cas, ce serait la mort. Ainsi la limite apparaît-elle comme la condition d'une rencontre qui soit pour la vie.

À mon avis, ce qui est encodé dans le récit, c'est la conscience aiguë qu'a Israël de ce que la Loi est source de vie. Même si elle fixe des limites, ou plutôt parce qu'elle en fixe – et que font les dix Paroles quand elles disent «Tu ne feras pas ceci, tu ne feras pas cela», sinon poser des limites ? –, la Loi est chemin de vie pour le peuple et elle témoigne du vouloir constant de Dieu de voir l'homme échapper à la mort et épanouir son existence dans l'alliance⁴³. C'est une clé de lecture majeure qui est donnée ici pour l'intelligence de la Loi qui va être proclamée solennellement (20,1-17).

(c) La réciprocité soulignée par Moïse

D'autres différences notoires apparaissent encore dans la *réponse de Moïse* à Adonaï (v. 23). Le médiateur en effet répète à Adonaï l'ordre qu'il lui a donné auparavant, mais il le transforme sur deux points. D'une part, là où Dieu avait dit : «*tu mettras des limites au peuple*» (v. 12), Moïse dit : « *Mets des limites à la montagne*». D'autre part, alors qu'Adonaï avait demandé : «*sanctifie-les*» en parlant du peuple (v. 10), Moïse semble rectifier en désignant la montagne : «*sanctifie-la*».

Bref, là où Adonaï parle du peuple, Moïse parle de la montagne, qui est le lieu de Dieu. Quand Adonaï fait sanctifier le peuple pour le préparer à la rencontre, Moïse évoque la sanctification de la montagne qui doit recevoir la présence de Dieu. Et si cette présence impose une limite au peuple, de façon symétrique, la présence d'Israël signifie une limite pour Adonaï, pour le lieu qu'il investit. Ainsi donc, chaque partenaire est pour l'autre exigence de «sainteté» et limite à assumer. Telles sont les conditions d'une réelle réciprocité, qui caractérise toute alliance.

(d) Conclusion

On perçoit mieux à présent la fonction du «doublet» en 19,21-24. Il s'agit de préparer la proclamation des dix Paroles. En plus du retard narratif qui contribue à mettre la parole divine en exergue en la faisant attendre, ce dialogue entre Adonaï et Moïse prépare la promulgation de la Loi. Car elle fournit à l'avance une clé de lecture qui insiste sur la volonté de vie que cachent les interdits d'Adonaï. De plus, est soulignée à nouveau la réciprocité de la rencontre et de l'alliance qui en procède et que la Loi est destinée à structurer.

4. Proclamation de la Loi et réaction du peuple (20,1-21)

La proclamation de la Loi a côté théophanique. C'est le narrateur qui suggère cette clé de lecture dans un passage curieux. Immédiatement après la proclamation des dix Paroles, il ajoute : «*Et tout le peuple voyait les voix*» (וְכָל-הָעָם רָאִים אֶת-הַקּוֹלָהּ, v. 18). De la sorte, il donne à penser que

⁴³ Cette vision de la Loi est omniprésente dans les parties homilétiques du Deutéronome (Dt 4,40 ; 5,33 ; 6,24 ; ou encore Ps 19,8. Dès, Gn 2,16-17, le précepte divin est là pour que l'homme ne meure pas. Le thème est repris fréquemment dans la littérature juive post-biblique (voir p. ex. *Pirqé Abôt* VI,7).

l'on peut «voir» Dieu dans la voix des paroles proclamées aux oreilles du peuple, que ces voix sont théophaniques en quelque sorte. Mais en quoi le sont-elles ? C'est est un des défis que doit affronter l'interprétation.

(a) La question du double locuteur (20,1)

L'introduction de cette partie est étrange en raison du choc qu'elle produit avec la fin de la section précédente : *«Et Moïse descendit vers le peuple et leur dit ; et Adonaï parla toutes ces paroles en disant...»* (19,25–20,1). Le narrateur assigne ainsi un double locuteur aux dix Paroles : Moïse d'une part et Dieu de l'autre⁴⁴. Cela pourrait être voulu, car l'introduction narrative de la seconde version des dix Paroles en Dt 5,4-5 est de même facture : *«C'est face à face qu'Adonaï a parlé avec vous sur la montagne du milieu du feu ; moi, je me tenais entre Adonaï et vous en ce moment-là pour vous faire rapport de la parole d'Adonaï...»*

Tout se passe comme si, dans la conscience du narrateur et d'Israël qui reçoit son récit, la Loi était prononcée en même temps par Dieu et son médiateur. En examinant le décalogue, on constate que l'usage des pronoms personnels indique un changement de locuteur puisque jusqu'au verset 6, c'est Adonaï qui parle, tandis qu'à partir du verset suivant, on parle de lui à la troisième personne. Mais au-delà de ce détail formel, il reste qu'un sens théologique s'exprime à travers cette énigme du double locuteur. À chaque génération, Israël reçoit les dix Paroles de ceux qui la transmettent et il reconnaît pourtant dans cette parole transmise le véritable cœur de la parole divine, une parole qui réalise ce que Dieu fait. En cela déjà, les mots humains de la Loi sont théophaniques.

(b) Venue de Dieu et crainte du peuple (20,18-21)

En 20,20, Moïse répond au peuple effrayé : *«C'est pour vous mettre au test que le Dieu est venu»*. La proclamation des dix Paroles est ainsi présentée comme une «venue» de Dieu, présent non seulement dans les signes que le peuple perçoit (v. 18), mais aussi dans la parole entendue. Cette présence constitue pour Israël un test (verbe נִסָּה, au Piel). En effet, tout événement important – ici, c'est la présence de Dieu –, en particulier tout don – ici, c'est la Loi et l'alliance – ne peut manquer de provoquer une réaction chez le bénéficiaire. Et celle-ci est révélatrice de ce qu'il est et de la manière dont il vit l'événement et reçoit le don. Comment le peuple va-t-il donc réagir à la venue de Dieu dans le don de la Loi pour l'alliance⁴⁵ ?

La réaction du peuple est de se tenir au loin, d'assumer la limite, de la renforcer même puisque le peuple prend ses distances. En cela, le peuple respecte jusqu'à l'excès les préoccupations et les ordres de Dieu, ce que confirment ses paroles : ils demandent à Moïse de parler seul désormais.

⁴⁴ RENAUD, *La théophanie*, p. 171, propose une interprétation de l'articulation actuelle entre les ch. 19 et 20. Il traduit : «Moïse descendit vers le peuple et leur dit : Dieu a prononcé toutes ces paroles...» Moïse rapporterait au peuple des paroles que Dieu lui a dites. Cette traduction me semble incorrecte car elle ne rend pas justice à la forme verbale de 20,1a, un Wayyiqtol qui exprime la continuité narrative dans le passé. À ce sujet, voir WÉNIN, «Le décalogue», p. 15-16.

⁴⁵ Comme dit CHILDS, *Exodus*, p. 373 : «Comment répondent-ils au Dieu qui se révèle lui-même à la fois en parole et en acte ?» Sur le test comme processus de révélation, voir p. ex. Gn 22,1 et 12 (suite au don d'Isaac), Ex 16,4 (don de la manne) ou Dt 8,2 (don de la liberté).

«Parle, toi avec nous, que nous écoutions, mais que Dieu ne parle pas avec nous» (v. 19) – une requête mue par la peur de la mort, peur qui se manifeste dans un frémissement, un vacillement (v. 18).

Dans sa réponse (v. 20), Moïse révèle ce que cette peur a de pédagogique. Si la crainte du peuple face aux signes théophaniques engendre chez lui un recul, une prise de distance, il ne doit pas en rester là. Car il a vu que Dieu vient pour sa vie. Qu'il oublie donc sa peur pour entrer dans la «crainte» qui est respect positif de la différence de l'autre, acceptation volontaire et libre de la limite qui permet la rencontre et l'alliance. «Ne craignez pas...», dit Moïse, avant d'ajouter : c'est «pour que sa crainte soit sur vos faces et que vous ne péchiez pas»⁴⁶. C'est ce que le peuple fait lorsque, sans qu'on parle encore de peur, il se tient à distance tandis que Moïse monte vers la nuée pour y recevoir d'autres paroles de Dieu – signe que, pas plus qu'avant, la distance n'est séparation.

Sur ce point, l'expérience du Sinaï rejoint celle de la libération d'Égypte. Au Sinaï comme lors du passage de la mer (Ex 14,10.13.31), il s'agit pour Moïse d'inviter Israël à quitter la peur générique qui le tient pour entrer dans la «crainte» positive de Dieu. Comme l'écrit Ska à propos de 14,31, celle-ci est «un sentiment né d'un acte libre d'Israël. Alors que la crainte servile (...) provient d'une menace de mort, la crainte de YHWH se situe là où la mort n'a plus d'empire (...) dans l'univers de la vie et de la liberté»⁴⁷. C'est bien un tel univers qu'ouvre l'alliance.

L'enjeu de cette crainte, c'est de ne pas «pécher» (חטא), autrement dit d'éviter l'échec de la relation que Dieu inaugure⁴⁸. Pour cela, il s'agit de trouver la bonne distance – ni trop près, ni trop loin – en acceptant la non-immédiateté de Dieu, ce qui est une autre manière de décrire la «crainte». Mais concrètement, cela signifie aller à contre-courant du mouvement spontané de l'humain qui croit d'emblée que l'autre est tel qu'il le perçoit, ce qui, lorsqu'il s'agit de Dieu, est pure idolâtrie. Ainsi, les manifestations théophaniques dans la nuée et le feu provoquent chez le peuple une réaction qui, corrigée par la réponse de Moïse, correspond adéquatement aux premières des dix paroles, celles qui invitent Israël à refuser toute idolâtrie.

Enfin, et c'est à souligner, dans cette même scène, le peuple confirme le choix du médiateur. Moïse, déjà légitimé par Dieu qui parle avec lui aux oreilles du peuple (19,19, voir v. 9), est à présent accrédité par l'autre partenaire de l'alliance, Israël. Et il est à noter que celui-ci semble considérer le rôle du médiateur comme vital, puisque c'est pour ne pas mourir qu'il demande à Moïse de parler seul désormais. Voilà qui confirme le caractère indispensable du médiateur dans la relation d'alliance telle que le narrateur la conçoit.

⁴⁶ Le texte joue ici sur le verbe יָרָא, «craindre», qui peut avoir deux sens : avoir peur ou respecter, éprouver une crainte révérencieuse. Sur cette double notion de crainte, voir S. PLATH, *Furcht Gottes. Der Begriff jr' im Alten Testament* (Arbeiten zur Theologie II/2) Stuttgart 1963 ; Louis DEROUSSEAU, *La crainte de Dieu dans l'Ancien Testament* (Lectio Divina 63), Cerf, Paris 1970, ou encore Hans P. STÄHLI, « יָרָא jr' fürchten », *THAT I*, c. 765-778.

⁴⁷ SKA, *Le passage*, p. 136-143 (citation p. 138), cite et analyse de nombreux textes où le même passage s'effectue. Le schéma littéraire est identique en Ex 14 et 20 : peur initiale, appel au dépassement de la peur («ne craignez pas»), attitude neuve de «crainte» respectueuse. Dt 5,23-34 développe la même théologie à propos de la théophanie du Sinaï.

⁴⁸ Selon le sens concret du verbe חטא qui signifie «manquer, rater», l'image étant une cible que l'on manque.

(c) Loi, théophanie et limites

Si la Loi a quelque chose de théophanique, il n'est pas inutile de dire un mot des relations entre Loi et théophanie. À mon avis, les deux signes théophaniques essentiels, la nuée et le feu, peuvent être lus comme une métaphore de la Loi en tant qu'elle est présence de Dieu.

De soi, on l'a vu, la Loi pose des limites pour permettre à l'alliance et à la vie de s'épanouir. Ce qui est vrai de l'interdit d'approcher en 19,12-13 avec son interprétation aux versets 21-24 doit l'être aussi des préceptes négatifs du décalogue : ils signalent des impasses pour la vie, des chemins que Dieu indique à Israël pour qu'il n'aille pas se précipiter dans la mort ou l'esclavage. Mais si la Loi est ainsi un masque pudique que Dieu jette sur son désir de vie pour le peuple⁴⁹, en creux, elle en reste la manifestation.

Ainsi donc, comme dans la *nuée*, Dieu se révèle et se cache dans la Loi. Car elle dit Dieu en manifestant son vouloir qui est la vie pour Israël. Mais elle le cache aussi derrière une multiplicité de préceptes et d'interdits qui ne parlent pas d'emblée d'un Dieu de vie et de communion. De plus, après avoir protégé le peuple contre Pharaon, cet ennemi extérieur qui menaçait sa vie et sa liberté, la nuée a caché le Dieu qui se montre, pour protéger Israël de la tentation mortifère de s'en faire une image. De même à présent, la Loi commence par mettre en garde Israël contre cet ennemi intérieur menaçant sa liberté et sa vie.

Comme dans le *feu*, encore, Dieu se fait proche dans la Loi puisque c'est sa parole qu'il communique à travers elle. Mais c'est une parole qui exige la distance, car c'est un «je» qui pose un «tu» en face de lui en vue de la relation. Et la «crainte» que provoque la venue de Dieu dans la Loi peut être comparée sans doute à celle que l'on éprouve devant un feu. Venant à proximité pour bénéficier de ce qu'il offre, il est bon de garder les distances de crainte que le feu bienfaisant se fasse dévorant.

Bref, dans la Loi comme dans le feu, Dieu se montre proche, mais à distance. Dans la Loi comme dans la nuée, il se tient présent, mais reste caché⁵⁰. Marquant une limite, il assigne leur place aux partenaires, au «je» et au «tu» que le médiateur met en communication. C'est ainsi que, par la Loi, Dieu structure l'alliance, comme à travers les signes du feu et de la nuée, il structurerait la rencontre entre le peuple et lui.

Ouverture

L'interprétation qui voit dans la nuée et le feu des signes «en négatif» de Dieu se voit en quelque sorte confirmée par la Bible elle-même. En effet, en 1 Rois 19,11-19, lors de la théophanie à Élie, le narrateur nie explicitement qu'Adonaï se trouve dans les signes de puissance que sont l'ouragan, le tremblement de terre et le feu. Face au prophète aux yeux de qui Dieu était censé

⁴⁹ Dt 30,15-20 (« *tu choisiras la vie, afin de vivre toi et ta descendance [...]. Oui, il est ta vie et la longueur de tes jours* », v. 19-20), ou Ps 1 lèvent un peu ce masque. Il faut noter à ce sujet que le seul but assigné à la pratique des préceptes dans la version exodienne des dix paroles, c'est la vie : « *afin que se prolongent tes jours* » (20,12).

⁵⁰ «La Loi implique une présence du Seigneur (...), mais la Loi n'est pas la présence. L'énoncé de la Loi (...) cache et signifie à la fois», écrit Paul BEAUCHAMP, *L'un et l'autre Testament. Essai de lecture* (coll. Parole de Dieu), Seuil, Paris 1976, p. 51.

s'exprimer dans le feu du ciel et l'orage (1 R 18), Adonaï manifeste qu'il ne se tient pas lui-même dans de telles manifestations grandioses et terrifiantes. Il se cache derrière elles, dans «une voix de fin silence» (קול דממה דקה, 1 R 19,12).

Ainsi donc, de l'avis du narrateur du livre des Rois, il se fourvoie celui qui lit les signes théophaniques du Sinaï comme la manifestation directe d'un Dieu de puissance qui fait peur à Israël pour mieux lui prouver sa souveraineté et le maintenir dans son infériorité de vassal. Ces signes, certes ambigus, parlent de son mode de présence et non de ce qu'il est, puisqu'il faut nier ces signes pour être à même de trouver derrière eux la trace de celui qu'ils voilent.

Dans le récit de la transfiguration de Jésus, dans l'évangile selon Luc (9,28-36), on retrouve sur la montagne Moïse et Élie parlant avec Jésus d'un «exode». Une nuée suscite la crainte et en sort une voix désignant un élu à écouter... Tous ces traits convergent pour rapprocher ce récit de l'événement du Sinaï. Mais quel y est le signe de la présence de Dieu ? Non plus le feu ou la nuée ; ni même le murmure du silence. C'est le Fils, l'Élu, celui qui va vivre son exode à Jérusalem. Ainsi, pour Luc, le signe authentique de Dieu, c'est un contre-signé : un Crucifié en qui Dieu se manifeste... et se voile tout à la fois. Car comment reconnaître Dieu en un crucifié ? Telle est pourtant, aux dires de l'Évangéliste, la véritable révélation de Dieu, celle qu'il importe d'écouter : «Celui-ci est mon fils, l'élu : écoutez-le» (v. 35).

André Wénin - mai 1998