



**HAL**  
open science

# “C’est par un prophète qu’Adonai a fait monter Israël d’Égypte”. Moïse “prophète” dans le livre de l’Exode

Elena Di Pede

## ► To cite this version:

Elena Di Pede. “C’est par un prophète qu’Adonai a fait monter Israël d’Égypte”. Moïse “prophète” dans le livre de l’Exode. Hans Ausloos; Bénédicte Lemmelijn. A Pillar of Cloud to Guide. Text-critical, Redactional, and Linguistic Perspectives on the Old Testament in Honour of Marc Ver-venne, 269, Peeters, pp.55-71, 2014, Bibliotheca Ephemeridum theologicarum Lovaniensium, 978-90-429-3084-1. hal-03564962

**HAL Id: hal-03564962**

**<https://hal.univ-lorraine.fr/hal-03564962>**

Submitted on 10 Feb 2022

**HAL** is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L’archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d’enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

«C'EST PAR UN PROPHÈTE  
QU'ADONAÏ A FAIT MONTER ISRAËL D'ÉGYPTE»

MOÏSE «PROPHÈTE» DANS LE LIVRE DE L'EXODE

Lorsqu'il s'agit de définir le statut de celui qui a fait sortir Israël d'Égypte, le libérateur par excellence, le livre d'Osée n'hésite pas (Os 12,14): c'est un prophète, immédiatement identifié par le lecteur à Moïse. Or, celui-ci n'est presque jamais directement défini comme tel dans le corpus où il est mis en scène comme personnage agissant, le Pentateuque. Ce n'est qu'après sa mort (Dt 34,10) et, indirectement, dans le discours de Dt 18 (cf. vv. 15.18) que Moïse reçoit ce qualificatif. Dans les livres où il apparaît, ses traits caractéristiques principaux sont ceux de guide, de législateur, de conseiller et de thaumaturge. Il est aussi celui qui intercède et qui parle avec Dieu, un trait qui fait de lui le plus grand des prophètes. Dans ces quelques pages, je propose un repérage des éléments qui, présents dans les textes prophétiques, caractérisent également le personnage de Moïse dans le livre de l'Exode. C'est dans ce livre, en effet, que Moïse intervient pour la première fois et, d'un point de vue synchronique, les premières interventions d'un personnage dans un récit sont essentielles, car c'est là que se dessinent les lignes de force de sa caractérisation, et sont donc significatives pour en dresser le portrait<sup>1</sup>.

Dans cet essai, je me pencherai sur le personnage de Moïse tel qu'il est construit dans et par le récit<sup>2</sup>. Le point de vue sera donc synchronique. Cette option méthodologique ne porte aucun jugement sur la réalité

1. Il serait nécessaire, pour être complet, de regarder tous les passages où Moïse est mis en scène. Ce sera impossible dans les limites ici imparties. Cela n'empêchera pas de faire allusion à certains traits majeurs de caractérisation développés en dehors du livre de l'Exode.

2. On ne trouvera pas ici de discussion sur la formation et l'histoire textuelle des passages où ce personnage intervient. D'autres s'y adonnent. On ne s'intéressera pas non plus à la question de la date de l'écriture du livre, vraisemblablement assez tardive. Cf. M. NAVARRO PUERTO, *La vocación de Moisés: Perspectivas metodológicas*, dans *EstBib* 52 (1994) 133-166, spéc. p. 142; J.-L. SKA, *L'Esodo, il nome di Dio e la storia d'Israele*, dans *Parola Spirito e Vita* 47 (2003) 11-26; J.-L. SKA, *Quelques remarques sur Pg et la dernière rédaction du Pentateuque*, dans A. DE PURY (éd.), *Le Pentateuque en question: Les origines et la composition des cinq premiers livres de la Bible à la lumière des recherches récentes* (MdB, 19), Genève, Labor et Fides, 1989, 95-125. Voir aussi P. BEAUCHAMP, *L'un et l'autre Testament. Vol. II: Accomplir les Écritures* (Parole de Dieu), Paris, Seuil, 1990, p. 395.

historique de l'existence d'un homme nommé Moïse<sup>3</sup>, présenté d'emblée par le récit comme un personnage «hors normes»<sup>4</sup>, vivant un certain mélange culturel et un conflit identitaire<sup>5</sup> qui se résoudra par l'appel reçu de l'«Élohim de ses pères», un appel lié à une mission, comme les prophètes. Le parcours ici proposé suivra le fil du récit, pour s'arrêter davantage à quelques épisodes significatifs comme la «vocation» du prophète, le passage de la mer, ou encore, dans le désert, le don de la Loi et l'idolâtrie du peuple. Au fil de la lecture, émergeront divers éléments comme le rapport à Dieu et aux autres humains (le peuple et le roi), mais aussi la mission particulière de Moïse qui se met en place dès l'entame du récit.

### I. LE NAMING: MOÏSE, UN PROPHÈTE?

Un «primo lecteur» actuel du récit de l'Exode et du Pentateuque en général, un lecteur réel et naïf du XXI<sup>e</sup> siècle n'ayant guère de connaissances bibliques, un lecteur qui ne sait pas ce qu'est un prophète dans la Bible, ne peut guère se rendre compte de l'existence et de l'importance de ce trait spécifique du personnage de Moïse. Car le *naming* par lequel le narrateur le désigne ne le met pas sur cette voie, Moïse n'étant jamais appelé «prophète», on l'a dit, avant Dt 34,10. Mais en est-il de même pour le lecteur implicite<sup>6</sup> du canon de la Bible hébraïque ou pour celui dont l'encyclopédie personnelle comprend la connaissance des livres prophétiques? Certainement pas. En effet, si Moïse n'est jamais appelé מוֹשֶׁה, en Exode, un certain nombre d'indices sont bel et bien présents qui le mettent sur cette piste. Relevant ces signes que le narrateur lui adresse, un tel lecteur ne peut que conclure avec le narrateur de Dt 34,10: «Plus jamais en Israël ne s'est levé un prophète comme Moïse, lui que le Seigneur connaissait face à face». Mais avant de regarder de près ces indices

3. J'assume ici la même position que N. JUNIOR – J. SCHIPPER, *Mosaic Disability and Identity in Exodus 4:10; 6:12,30*, dans *BI* 16 (2008) 428-441, spéc. p. 428 (n. 1), qui eux-mêmes prennent appui sur les remarques faites par A. BERLIN, *Poetics and Interpretation of Biblical Narrative*, Sheffield, Sheffield Academic Press, 1983, p. 12, à propos du personnage d'Abraham.

4. Comme le définit B. RENAUD, *La figure prophétique de Moïse en Exode 3,1-4,17*, dans *RB* 93 (1986) 510-534, spéc. p. 511, cf. aussi L. PERLITT, *Moses als Prophet*, dans *ET* 31 (1971) 588-608.

5. Cf. par exemple, JUNIOR – SCHIPPER, *Mosaic Disability* (n. 3), ou NAVARRO PUERTO, *La vocación* (n. 2).

6. Par lecteur implicite on entend le destinataire du récit tel que le texte lui-même le construit.

qui émergent dans la mise en scène du personnage, il est utile de regarder le *naming* de celui-ci.

Le mot **נָבִיא** apparaît en tout 15 fois dans le Pentateuque<sup>7</sup> et une seule fois avant de rencontrer le personnage de Moïse (cf. Gn 20,7 à propos d'Abraham). Ensuite, c'est à propos d'Aaron que le terme est utilisé, en Ex 7,1, un verset où s'instaure un rapport particulier entre Moïse et son frère: ce dernier sera son prophète. À l'instar de ce que Moïse est pour Adonai? Cette question, bien légitime, joue sur la métaphore et suggère en creux que Moïse est prophète d'Adonai comme Aaron sera prophète de Moïse<sup>8</sup>. Si l'on excepte Ex 15,20, seul usage du terme au féminin, c'est ensuite dans le livre des Nombres que le mot apparaît, et il ne concerne Moïse qu'en Nb 12,6-8<sup>9</sup>, où il est présenté comme plus qu'un prophète: alors que les prophètes n'ont que des contacts indirects avec Adonai, son «serviteur» est un homme de confiance à qui Élohim parle de vive voix, se faisant voir de lui. C'est dans un sens semblable que vont les occurrences du mot en Deutéronome, lorsqu'elles sont utilisées en référence à Moïse<sup>10</sup>. Ainsi au chapitre 18, le terme est utilisé en guise de prolepse. Est en effet annoncé un prophète «comme» Moïse – à la fois semblable et différent – qu'Adonai suscitera pour le peuple, quelqu'un qui parlera les paroles d'Adonai (v. 18) et qu'il faudra écouter (vv. 15,19), contrairement à ceux qui se présentent comme prophètes mais qui n'en sont pas. Ce n'est qu'après sa mort, on l'a dit, que Moïse est défini comme le plus grand des prophètes (Dt 34,10), comme s'il était nécessaire d'avoir une vue complète sur la vie de ce personnage pour pouvoir le définir ainsi, ou comme si c'était précisément ce personnage qui était normatif quant à la définition du prophète.

Ce rapide survol attire l'attention sur une construction discrète du personnage au moyen du *naming* qui le désigne: il est avant tout «serviteur d'Adonai»<sup>11</sup>. En ce sens, Moïse «n'est pas comme» un prophète. Il est, en effet, le premier porteur d'une parole essentielle à la vie du peuple, la

7. Gn 20,7; Ex 7,1; 15,20; Nb 11,29; 12,6; Dt 13,2.4.6; 18,15.18.20(2x).22(2x); 34,10.

8. Mais la suite montrera plutôt qu'Aaron est – ou peut devenir à certains moments – un faux prophète (cf. chap. 32).

9. L'autre usage du mot, en Nb 11,29, concerne le peuple. En parlant de lui, Moïse exprime son espoir – proleptique, en quelque sorte (cf. Jl 3,1-2) – qu'il devienne tout entier prophète d'Adonai.

10. En Dt 13, le mot est utilisé pour mettre en garde contre les prophètes incitant à suivre d'autres dieux.

11. Une expression qui désigne Moïse également en Ex 4,10; 14,31 (voir aussi Nb 11,11; 12,7.8; Dt 3,14; 34,5), mais aussi les prophètes (cf. Jr 7,25; 26,5; 29,19; 35,15; 44,4; Ez 38,17; Za 1,6).

torah. En ce sens, il est plus qu'un prophète. Mais n'est-ce pas justement pour arriver à affirmer cette place et le rôle spécifique de Moïse que le récit ne le nomme pas en tant que tel, tout en le mettant en scène comme un prophète, avec des traits caractéristiques fondamentaux de ces personnages particuliers? Voyons comment.

## II. AU FIL DU RÉCIT: MOÏSE, UN PROPHÈTE?

### 1. *Le récit de «vocation» (Ex 2,23–4,17)*

Dans ce passage<sup>12</sup>, de nombreux éléments rappellent les récits de «vocation prophétique», à commencer par la mention explicite de prêtre et roi qui intervient dès l'entame de ce récit d'envoi en mission<sup>13</sup>. En effet, la transition narrative de Ex 2,23-25 situe les événements à venir par rapport à la mort du roi d'Égypte (v. 23), alors que Moïse est en train de paître les troupeaux de son beau-père, prêtre de Madian (Ex 3,1)<sup>14</sup>. Situé par le récit dans une filiation indirecte – par adoption – avec le roi, Moïse a aussi un lien de même nature avec Jéthro dont il est le beau-fils.

12. De nombreuses études ont été consacrées à ce passage, aussi bien d'un point de vue synchronique que d'un point de vue diachronique. J'en signale l'une ou l'autre qui, tout en ayant des perspectives méthodologiques différentes, amènent des éléments de réflexion quant à la caractérisation du personnage de Moïse: RENAUD, *La figure* (n. 4), qui s'attache surtout à déterminer la date de composition de l'ensemble; NAVARRO PUERTO, *La vocación* (n. 2), entre autre pour un *status quaestionis* des diverses positions historiques et littéraires sur le passage (pp. 133-139); P. MERCIER, *Moïse à l'Horeb, Ex 3–4*, dans P. ABADIE (éd.), *Initiation à la lecture d'un texte biblique*, Lyon, Profac, 1994, 9-27, qui propose une lecture fort stimulante du passage.

13. Voir à ce propos ma contribution *Le prophète mis en scène: Les récits de vocation prophétique comme scène type*, dans A. PASQUIER – D. MARGUERAT – A. WÉNIN (éds.), *L'intrigue dans le récit biblique: Quatrième colloque international du RRENAB, Université Laval, Québec, 29 mai – 1<sup>er</sup> juin 2008* (BETL, 237), Leuven, Peeters, 2010, 127-140.

14. Si les auteurs font en général commencer la «vocation» en 3,1, nombreux sont ceux qui soulignent le caractère transitionnel de Ex 2,23-25, servant à la fois de conclusion de ce qui précède et d'introduction au récit qui suit. En ce sens, par exemple, MERCIER, *Moïse à l'Horeb* (n. 12); B. CHILDS, *Exodus: A Commentary* (OTL), London, SCM, 1974, pp. 51-52, fait de Ex 2,23-25 le prologue de l'histoire servant à présenter les personnages. Par ailleurs, le fait que Moïse soit pasteur au début de cette aventure fait que certains évoquent un lien possible avec David, mais surtout avec Amos. En ce sens L. MAZZINGHI, *Mosè pastore del gregge di Ietro (Es 3,1): Esegisi e tradizione*, dans *Vivens homo* 11 (2000) 19-44, spéc. p. 34: «(...) Amos è descritto come un uomo chiamato dall'essere pastore al ruolo di profeta (Am 7,14-15). Amos ha sentito il suo ministero profetico, per lui del tutto inatteso, come collegato, in qualche modo, al suo precedente mestiere di pastore; come Mosè, il profeta Amos è chiamato all'interno di un contesto d'oppressione per Israele».

Par ces rapports avec les deux institutions que sont la monarchie et le sacerdoce, il a déjà des traits communs avec Jérémie et Ézéchiel, par exemple, qui comme lui, sont chargés d'une mission particulière par appel d'Adonai.

Le vocabulaire du voir, de l'entendre (écouter, ne pas écouter) et de l'envoi, mais aussi la présence prégnante de la parole<sup>15</sup> sont mis en avant dès le début du récit. Ils caractériseront la mission de Moïse et des prophètes. Reprenons les choses dans l'ordre, en suivant le fil du récit.

C'est un entendre et un voir d'Adonai qui déclenchent son intervention (Ex 2,24-25, cf. Ex 3,7). Se souvenant<sup>16</sup> de son alliance, il «connaît»<sup>17</sup>, il sait la situation dramatique que vivent les «fils d'Israël» (v. 25, cf. Ex 3,7.9). Pour agir, il compte d'abord sur la curiosité de Moïse. C'est cela qui lui permettra d'entrer en dialogue avec lui. Si le lecteur ignore encore comment Dieu va intervenir, l'entrée en scène de Moïse – racontée de manière juxtaposée avec ce savoir divin – indique déjà qu'il jouera un rôle important dans cette intervention. Ainsi, comme pour d'autres personnages prophétiques, Moïse est mis en présence de Dieu dans un contexte où la «vision» est prégnante<sup>18</sup>. Le messenger d'Adonai se fait voir de Moïse dans cet étrange buisson qui brûle sans se consumer<sup>19</sup>. Un jeu de réciprocité sur le voir s'enclenche alors entre les deux personnages (vv. 2-4) qui semblent apprendre à se connaître mutuellement en vue

15. Ces divers champs sémantiques sont analysés par G. FISCHER, *Yahwe unser Gott: Sprache, Aufbau und Erzählungstechnik in der Berufung des Moses (Ex 3-4)* (OBO, 91), Freiburg, Universitätsverlag, 1989.

16. Comme le souligne MERCIER, *Moïse à l'Horeb* (n. 12), p. 21, par la mention des patriarches, ici et dans la titulature divine qui suivra, le récit «restitue la *mémoire oubliée* de la Genèse, précisément ce qui manque le plus à ce peuple dans la détresse. Misère encore accrue parce qu'il ignore jusqu'au nom de son Dieu. Dans l'opération, Dieu y 'gagne' son identité et du même coup ceux qui sont opprimés la leur». Cet oubli mortifère se retrouvera à la fin de l'histoire, lorsque de son plein gré le peuple souhaitera revenir en Égypte et y oubliera le nom de son Dieu (cf. Jr 43-44).

17. Cette thématique est fort présente ici et dans la suite du récit de l'Exode l'est aussi chez Ézéchiel en particulier, où c'est la connaissance renouvelée d'Adonai qui permet une vie ajustée en alliance, cf. par exemple, Ez 36,37-38; 37,13-14.

18. En réalité, on retrouve cet élément dans tous les récits faisant partie de la scène type de «vocation», cf. Is 6; Jr 1; Ez 1-3; Am 7-8.

19. Certains font le lien entre le feu du buisson et la Parole, plus brûlante que le feu étant donné que l'attention entre le début et la fin du récit se déplace du buisson à la parole, cf. MERCIER, *Moïse à l'Horeb* (n. 12), p. 24. La plupart des auteurs relèvent le jeu de mots entre buisson (סנה) et Sinaï (סיני). Ainsi l'épisode du buisson devient une prolepse de celui du don de la Loi, le jeu de mots liant intimement l'appel de Moïse et celui du peuple, cf. NAVARRO PUERTO, *La vocación* (n. 2), pp. 138-139, qui cite également T.E. Fretheim sur ce point. Sur l'interprétation juive traditionnelle de ce passage, voir E. STAROBINSKI-SAFRAN, *Le rôle des signes dans l'épisode du buisson ardent*, dans *Judaica* 35 (1979) 63-67. On peut également relever que le feu est généralement présent dans les autres récits de vocation prophétique, cf. Is 6,4.6; Jr 1,13; Ez 1,13.14; Am 7,4.

d'une mission à laquelle le premier va demander au second de collaborer: libérer le peuple opprimé (vv. 7-9). Mais pour l'instant, les actions de ces trois verbes clés, voir, entendre et connaître sont le fait d'Adonaï qui prend l'initiative et informe Moïse de son projet qui va bien au-delà de la libération. En effet, une fois tirés de l'oppression, les israélites seront conduits «vers une terre bonne et vaste, vers une terre qui coule de lait et de miel» (v. 8b)<sup>20</sup>. Cette incise proleptique dans le discours divin ne l'éloigne pas du plus urgent: le harcèlement subi par le peuple (v. 9).

On le voit: s'il intervient dans l'histoire, Adonaï n'entend pas le faire sans respecter les médiations humaines. Moïse est choisi comme chargé de mission et reçoit pour ce faire un ordre dont les deux premiers verbes,  $\text{וְיִלְךְ}$  et  $\text{וְיִשְׁלַח}$  (v. 10) sont caractéristiques de l'envoi en mission prophétique (cf. Is 6,8-9; Jr 1,6; Ez 2,3; 3,1<sup>21</sup>). Dans la ligne d'un Jérémie, par exemple, Moïse objecte (v. 11, cf. Jr 1,6) et Adonaï lui promet son assistance (Ex 3,12a; cf. Jr 1,8.19) ainsi qu'un signe<sup>22</sup> (Ex 3,12b; cf. Jr 1,9.18 – bien que le mot signe n'apparaisse pas), attestant que c'est bien lui qui l'a envoyé. Mais Moïse objecte encore. Cette fois il ne met plus en question sa personne («qui suis-je?»), mais sa mission elle-même ainsi que celui qui l'envoie aux israélites. C'est alors que Adonaï livre son nom<sup>23</sup>, garantie que Moïse sera entendu et écouté par les anciens, auxquels il est également envoyé (v. 16). Ce deuxième envoi, modifie quelque peu la mission de Moïse, probablement en lien avec son objection initiale. Ce n'est pas seul qu'il ira chez Pharaon. Il aura certes l'assistance divine, mais les anciens, vers qui il est envoyé maintenant avec une mission de parole («va, rassemble les anciens, et tu leur diras») l'accompagneront, eux aussi. Ce changement, s'il souligne peut-être le manque de confiance de Moïse (ce qui sera confirmé par la suite), n'en attire pas moins l'attention sur un aspect essentiel du projet divin ici initié. Il n'est pas de

20. On remarquera le changement radical de situation de ce peuple en devenir qui, de plus, sortira riche du pays de l'esclavage (cf. Ex 3,22).

21. Ces verbes sont également présents chez Amos (Am 7,10.12). Cependant ce n'est pas Adonaï qui les utilise (ou le prophète racontant son envoi), mais Amacya chassant le «voyant».

22. Dans les livres des prophètes seconds, le terme  $\text{אֵימָת}$  apparaît en Is 7,14; 8,18; 19,20; 20,3; 37,30; 38,7.22; 44,25; 55,13; 66,19; Jr 10,2; 32,20.21; 44,29; Ez 4,3; 14,8; 20,12.20, dans des contextes de manifestation du salut divin pour les opprimés et/ou de punition des oppresseurs.

23. Inutile de dire que ces quelques versets d'auto-présentation divine ont fait couler beaucoup d'encre, autant de la part d'exégètes que de théologiens. Parmi ceux-ci, P. BEAUCHAMP, *L'un et l'autre Testament*. Vol. I: *Essai de lecture* (Parole de Dieu), Paris, Seuil, 1976, pp. 282-283; A. LACOCQUE, *La révélation des révélations: Exode 3,14*, dans P. RICŒUR – A. LACOCQUE, *Penser la Bible* (La couleur des idées), Paris, Seuil, 1998, 305-334; B. REY, *Moïse et la révélation du Nom*, dans *Lumière et Vie* 237 (1998) 83-91.

salut, en effet, sans participation active de ceux qui seront sauvés. Pour l'instant, les anciens sont censés épauler Moïse dans sa mission auprès du roi, des anciens dont Dieu affirme qu'ils écouteront (v. 18). Un autre élément doit être souligné. La mission de Moïse auprès des anciens, mais aussi auprès de Pharaon, est avant tout une mission de parole<sup>24</sup> par laquelle, comme les prophètes il cherchera à infléchir le cours de l'histoire.

La thématique de l'écoute du peuple se double, dans le discours des versets 16 à 22, de l'annonce de la suite, en particulier de la réaction de Pharaon. Adonaï fait ainsi entrer Moïse dans la confiance de ce qui va arriver – comme c'est le cas pour les prophètes<sup>25</sup> –, ici de la résistance de Pharaon qui, annonce-t-il, ne permettra pas le départ des esclaves (v. 19). En fallait-il plus pour inciter Moïse à objecter encore une fois? Après avoir affirmé qu'il n'est rien ni personne pour aller chez Pharaon (v. 11), il affirme maintenant que le peuple ne l'écouterà pas (Ex 4,1). Deux éléments sont à noter. D'une part, il y a dans l'attitude de Moïse et dans ses objections une progression qui va de «l'excuse en raison de l'incapacité à parler jusqu'au refus pur et simple»<sup>26</sup>. Si l'incapacité de parler le rapproche de Jérémie (Jr 1,6), par exemple, et fait ainsi de Moïse la figure anticipatrice des prophètes futurs, son refus, qui prend appui sur la réaction qu'il prévoit chez le peuple («il ne m'écouterons pas»), fait aussi de lui la figure du peuple récalcitrant et obstiné à ne pas écouter la parole d'Adonaï<sup>27</sup>.

24. Ce que souligne également RENAUD, *La figure* (n. 4), p. 518. Mais contrairement à ce dernier qui conclut sur base de sa reconstitution hypothétique des sources que la source E ne met pas un scène un prophète mais un «agent d'exécution du projet divin», le texte final souligne autant cet aspect que le côté prophétique de Moïse. Du reste, par leur parole, dont l'écoute devrait changer l'attitude du peuple et de ses gouvernants, les prophètes ne participent-ils pas aussi au bon déroulement du projet de vie d'Adonaï?

25. Voir les nombreux oracles qui annoncent le châtement ou le salut du peuple et aussi Am 3,7; Jr 23,22.

26. MERCIER, *Moïse à l'Horeb* (n. 12), p. 26. Voir aussi p. 25: «Même si c'est Moïse qui est concerné comme porteur du message, il n'est pas séparé du peuple; 'vous servirez' était-il dit (3,12), il est inclus dans ce pluriel et donc n'est pas séparable du peuple, un même refus le rend homogène au peuple qu'il est pourtant chargé de conduire, ce que va confirmer la deuxième section (4,10-12)». Voir aussi NAVARRO PUERTO, *La vocación* (n. 2), pp. 153-154 qui explique les difficultés de Moïse à accepter la mission par sa double identité, devant d'abord se situer par rapport à elles avant de pouvoir répondre. Ainsi, selon elle, cette péripécie s'attache à définir trois identités, celle de Moïse, celle de Dieu et celle du peuple.

27. Le récit de «vocation» de Moïse est à ce titre doublement proleptique. 1) En tant que «scène type» ce récit pose le cadre des autres récits de «vocations» prophétiques. 2) Il est aussi proleptique de la suite du récit de l'Exode par ses nombreuses annonces sur le déroulement des événements et, en particulier, sur l'attitude du peuple qui passera, lentement mais sûrement, d'une acceptation plutôt tiède au refus du salut, dont le comble



Cette thématique du refus d'écoute du peuple est fort présente chez les prophètes<sup>28</sup>. Comme eux, le prophète Moïse ne sera pas écouté par ses destinataires premiers (Ex 5,2; 7,4.13.16.22; 8,11.15; 9,12; 11,9 [Pharaon]; 6,9.12; 16,20 [Israël], cf. Nb 14,22, Dt 1,43; 8,20; 9,23). Mais il faut noter ici une différence essentielle. Tout d'abord, Moïse utilise cet argument pour tenter d'esquiver sa mission, alors que chez les prophètes la «non écoute» est plutôt une accusation adressée au peuple qui refuse effectivement d'écouter l'envoyé<sup>29</sup>. De plus, Moïse avance un autre argument, moins développé dans la littérature prophétique<sup>30</sup>, mais tout aussi fondamental et lié à l'écoute: «ils ne me croiront pas», raison pour laquelle ils n'écouteront pas non plus (Ex 4,1). On retrouve dans cette objection la problématique de la crédibilité de l'envoyé divin<sup>31</sup>. S'il est fiable, le personnage prophétique n'en est pas pour autant crédible,

est l'adoration du taurillon (chapitre 32). Deux éléments sont à noter ici, l'un en rapport au peuple, l'autre en rapport avec d'autres figures prophétiques. Premièrement, il apparaît que le récit de vocation de Moïse est figure de l'expérience du peuple et devient, par-delà, figure de l'expérience du lecteur (voir J.I. DURHAM, *Exodus* [WBC, 3], Waco, TX, Word Books, 1987, p. 136). On peut dès lors se demander si le récit de vocation – de Moïse, mais aussi des autres prophètes – n'est pas une clé de lecture majeure pour comprendre ce à quoi tout Israël est appelé. Cela nous amène au deuxième élément à noter. Il n'est probablement pas anodin que Moïse, contrairement à Jérémie (cf. Jr 1,5), par exemple, ne soit pas séparé du peuple, comme le souligne MERCIER, *Moïse à l'Horeb* (n. 12), pp. 22-25, se basant sur Ex 3,16.18. Continuité et rupture caractérisent le personnage de Moïse dans son rapport au peuple, alors que pour Jérémie c'est plutôt la rupture qui est mise en avant, bien que Jérémie, séparé, restera au milieu du peuple jusqu'au bout pour mener à bien sa mission. Cette rupture est représentée avant tout par la parole à transmettre – la Loi, pour Moïse – qui (r)appelle le peuple au projet d'humanisation évoqué dès l'entame du récit biblique. Sur le récit de vocation de Moïse comme prolepse du récit de l'Exode voir NAVARRO PUERTO, *La vocación* (n. 2), p. 140 (qui considère que ce récit est également analepse de Ex 1–2); sur Moïse comme figure de l'expérience du peuple, voir aussi RENAUD, *La figure* (n. 4), p. 527, qui écrit: «Il apparaît clairement que la séquence des événements annoncés en 3,18-22 suit exactement celle des faits racontés dans les chapitres suivants. Cette parfaite correspondance chronologique suggère que tous les éléments de cette unité sont au service d'un même but: souligner le lien entre la parole de Dieu et son accomplissement dans l'histoire».

28. Cf. Is 28,12; 30,9; 42,24; 65,12; 66,4; Jr 3,13.25; 7,24-28; 11,8; 17,23; 19,15; 25,7-8; 26,5; 29,19; 32,23.33; 34,14.17; 35,15-16; 40,3; 42,13.21; 44,16.23; Ez 2,5.7; 3,7.11.27; 20,8; 33,31.

29. Chez Jérémie cette thématique est martelée, presque comme un clou que l'on enfonce. Cf. références de la note ci-dessus.

30. Voir par exemple Is 28,14-16; 43,10; Jr 40,14; 42,5.

31. J.L. CUNCHILLOS, *Étude d'Exode 3,1-4,27*, dans *Annuaire de l'École Pratique des Hautes Études. V<sup>e</sup> section – Sciences religieuses* 89 (1980-1981) 324-328, spéc. p. 327, écrit ceci: «La troisième objection se propose d'expliquer le caractère prophétique de Moïse ou la façon que Dieu a d'agir dans l'histoire: d'un côté l'incapacité de l'homme seul à réaliser la mission, et d'un autre côté le problème de crédibilité face au destinataire de la mission».

en tout cas pas avant la réalisation de la parole qu'il annonce<sup>32</sup>. Dès lors c'est la question de la vraie ou de la fausse prophétie qui semble affleurer ici en filigrane<sup>33</sup>. Celui qui se présente comme envoyé d'Adonai, comme prophète, est-il pour autant un vrai prophète? Pour l'attester, la parole que Moïse doit transmettre peut (pourrait) ne pas suffire. C'est la raison pour laquelle, face à l'incrédulité possible des destinataires, des signes sont donnés pour conférer du poids, de la crédibilité, à la parole dont il est porteur<sup>34</sup>. Sorte de «gestes prophétiques», ces signes confiés à Moïse, posent néanmoins problème. En effet, une sorte d'escalade s'amorce dans les signes (Ex 4,2-9), que rien ne semble pouvoir arrêter et que la seule parole de l'envoyé ne peut crédibiliser<sup>35</sup>. La suite du récit montrera du reste que ces gestes sont davantage de l'ordre de la magie<sup>36</sup> et, pas plus que la parole, les gestes posés ne réussiront à faire brèche dans l'esprit du destinataire entêté.

Quoi qu'il en soit, on constate qu'au-delà des gestes et des signes, reproductibles par les magiciens (et les faux prophètes<sup>37</sup>), ce qui est essentiel dans la mission de Moïse – comme dans celle des prophètes – c'est la parole dont il est porteur et qu'il doit annoncer (Ex 4,12).

32. C'est essentiellement parce que sa parole annonce de l'inouï (autant en positif que négatif) mais aussi parce qu'il dérange et oblige à revoir les évidences dans lesquelles le peuple se berce, que le prophète apparaît comme non crédible. En revanche, le faux prophète – loin d'être fiable – semble davantage crédible car en phase avec ce que le peuple veut s'entendre dire. Notons également que «la formule "avoir foi en Moïse" (Ex 4,1.5.8) renvoie à 2 Ch 20,20 "avoir foi dans les prophètes"», écrit RENAUD, *La figure* (n. 4), p. 523.

33. Une question qui apparaîtra de manière sensible lors de l'épisode du taurillon au chapitre 32.

34. Selon MERCIER, *Moïse à l'Horeb* (n. 12), p. 26, la deuxième partie de la péricope (Ex 4,1-17) «reprend les questions qui étaient au centre de la précédente: l'hésitation de l'envoyé et la difficulté à recevoir le message du côté des destinataires (...). En réalité les deux questions de Moïse relevaient du refus. La non réception immédiate du message oblige à la mise en place de moyens subalternes. D'une part, pour le peuple, il faudra des signes (vv. 1-9), d'autre part, pour Moïse, il faudra Aaron comme porte-parole».

35. *Ibid.*, p. 25: «Dès qu'il faut un signe pour croire, se pose la question de son efficacité, ce que développe le reste de la section, un premier suffira-t-il? Un second puis un troisième? Il convient d'observer la progression. Le premier, un bâton devenant serpent puis revenant à sa nature initiale est extérieur, il relève de la magie familière à l'Égypte (voir 7,8-13). Le deuxième se fait plus menaçant pour la personne, tout en connaissant un retour de la main lépreuse à son état normal. Le troisième ne connaît pas de retour, il s'agit de sang répandu et par conséquent bientôt de mort. Le seul fait que le message ne sera pas reçu pour lui-même et qu'il faudra un moyen subalterne est déjà inquiétant. Mais la 'mise en série' de *signes* tend à montrer chez le demandeur une attitude de refus».

36. Les magiciens de Pharaon peuvent les reproduire, en effet, en tout cas jusqu'au signe des grenouilles en Ex 8,3.

37. Les faux prophètes aussi posent des gestes symboliques, cf. Jr 28 et l'affaire du joug cassé par Ananias.

L'insistance sur cet élément – ainsi que sur la bouche – est très important, autant dans les gestes d'accréditation des prophètes (cf. Is 6,7; Jr 1,9; Ez 2,3.8), qu'ici dans les objections de Moïse (Ex 4,10.12.15-16; 6,12.30, cf. Jr 1,6-10). Plus que les autres prophètes, Moïse s'oppose jusqu'au bout à cette mission de parole qui doit s'adresser autant au roi (Ex 3,10; 4,22; 6,11.29; 7,1.16.26; 8,17; 9,1.13) qu'au peuple (Ex 4,16, cf. Ex 19,3.6) et qui se révélera difficile sur les deux fronts, comme le montre la suite du récit de l'Exode.

On le voit: dès le premier envoi en mission du personnage, un double mode d'action se met en place pour exécuter les ordres reçus d'Adonaï: le geste et la parole, l'un prolongeant l'autre et le renforçant. Comme Élie, Élisée, Isaïe, Jérémie et Ézéchiël, Moïse affronte le roi, lui annonçant la parole d'Adonaï et accomplissant des signes. À l'instar des prophètes, Moïse proclame la Parole et pose des gestes symboliques qui déclenchent l'action divine en faveur de peuple ou contre lui (cf. Jr 13,1-11; 18,12; 27,1-21; Ez 4,1-17). Comme les prophètes, il est institué porte-parole agissant d'Adonaï<sup>38</sup>, il devient – pourrait-on dire – la bouche<sup>39</sup> de celui qui l'envoie, malgré ses objections et ses réticences initiales.

## 2. *Dans le processus de libération: Moïse, Pharaon et Adonaï (Ex 4,18–13,22)*

Dans cette partie du récit se jouent essentiellement les rapports entre les différents acteurs du drame. Moïse est envoyé plusieurs fois par Adonaï auprès de Pharaon pour lui transmettre une parole qui l'invite à laisser partir Israël. Pharaon, qui affirme ne pas connaître Adonaï (Ex 5,2), se pose en obstacle majeur à cette libération. Refusant de devenir libérateur à son tour, ce qui, on le découvrira au chapitre 14, lui vaudra de perdre la vie avec son armée, Pharaon – dont le cœur s'endurcit au fur et à mesure que le récit avance – refuse d'écouter ce messager qui s'adresse à lui en paroles et par des gestes qui les appuient et campe sur ses positions qui l'enferment lui autant que ses sujets (cf. Ex 9,20-21). Pourtant, la parole annoncée par Moïse se réalise en tout point. Le roi refuse malgré tout d'accéder à la demande d'Adonaï relayée par le prophète. Déjà annoncée en Ex 3,19, cette position de Pharaon anticipe en quelque sorte celle des rois d'Israël. Face à lui, Moïse adopte une attitude qui sera celle

38. Cf. par exemple W.L. HOLLADAY, *The Background of Jeremiah's Self-Understanding: Moses, Samuel, and Psalm 22*, dans *JBL* 83 (1964) 153-164, spéc. p. 153.

39. Thème que l'on trouve également en Jr 15,19.

du prophète qui, en Israël, se pose face au pouvoir royal<sup>40</sup>, connaissant – parce qu'il en est informé par Dieu lui-même<sup>41</sup> – la stratégie qui sera mise en place pour convaincre Pharaon de laisser partir Israël (cf. Ex 7,1-5).

Si dans le récit de vocation, Moïse semblait ne pas vouloir endosser cette mission spécifique de conduire Israël hors d'Égypte, dans cette partie du récit il est, au contraire, pleinement partie prenante. Sans cesse, obéissant à toutes les sollicitations divines, il va parler au roi égyptien, n'hésitant pas à intercéder pour lui et son peuple (cf. Ex 8,26-27; 9,33; 10,18)<sup>42</sup> et ne se lassant pas de lui parler afin de le ramener à la raison, mais aussi montrant qu'il a bien compris son jeu et en le lui reprochant vertement (cf. Ex 8,25). Gestes et paroles s'unissent ainsi dans la tentative de ramener le roi à la raison, car de son écoute dépend autant la vie d'Israël que de l'Égypte.

Refus d'écoute, endurcissement du cœur – aussi bien de la part du roi que du peuple rebelle –, connaissance d'Adonai sont au centre de cette section et sont des thématiques bien connues des livres prophétiques. Le parallèle est frappant, en effet, entre Ez 2,4; 3,7 et cette partie du récit de l'Exode (cf. aussi Jr 5,3). De part et d'autre, un prophète est envoyé auprès d'un destinataire – roi ou peuple – qui refuse d'écouter la parole dont il est porteur. C'est ce refus d'écoute qui mènera à leur perte ceux qui ont le cœur endurci, (en)fermé, alors que ce cœur – organe du vouloir et de la décision – devrait être ferme pour Adonai (cf. Ez 22,14).

### 3. *Le passage de la mer (Ex 14)*<sup>43</sup>

Point d'orgue de la libération, le récit du passage de la mer reprend nombre d'éléments déjà relevés jusqu'ici. Le premier de tous est le fait que Moïse agit sur une parole d'Adonai qu'il répercute (vv. 2.15) et qu'il accomplit les gestes qu'Adonai lui dicte (vv. 16.21.26). La seule différence est qu'ici paroles et gestes s'adressent essentiellement à Israël, que Moïse a impliqué à nouveau dans le processus de la libération en lui proposant les rites de la Pâque, par lesquels il donnera son accord au

40. Cf. RENAUD, *La figure* (n. 4), p. 530.

41. Et ce dès le récit d'envoi en mission, cf. Is 9,13; Jr 1,12-16; Ez 3,4-21.

42. Intercesseur, Moïse l'est aussi pour Israël, cf. Ex 5,22-23; 32,11-14.31-32; 34,9. Sur le déploiement de cette thématique dans la tradition postérieure, voir G. RIZZI, *Mosè intercede per i nemici del suo popolo*, dans *Euntes Docete* 64 (2011) 101-130.

43. Pour une étude de ce récit, je renvoie essentiellement à J.-L. SKA, *Le passage de la mer: Étude de la construction, du style et de la symbolique d'Ex 14,1-31* (AnBib, 109), Rome, Biblical Institute Press, 1986.

projet d'Adonaï (Ex 12–13)<sup>44</sup>. Dans les chapitres précédents c'était d'abord Pharaon qui était visé par ce double mode d'action du prophète. On retrouve également les thèmes de l'endurcissement du cœur (vv. 4.8.17) et de la connaissance d'Adonaï (vv. 4.18), déjà mis en évidence eux aussi. Ce dernier élément est du reste lié à une nouveauté qu'amène Ex 14 à la caractérisation de Moïse comme prophète.

Ici, en effet, Moïse pose un geste décisif entre tous, celui d'«étendre sa main sur/contre» la mer. Ce geste les prophètes le posent aussi lorsqu'il s'agit d'annoncer le jugement et le châtement des rebelles, car il permet à Adonaï d'intervenir pour punir les coupables (cf. Is 5,25; 14,26; 23,11; Jr 6,12; 15,6, etc.; Ez 14,9.13) qui, finissent par (re)connaître qu'Adonaï intervient directement dans ce jugement qui les frappe (cf. Ez 6,14; 25,7). Comment ne pas faire le lien avec ce qui se passe en Ex 14 (cf. vv. 4.18)? Le jugement, en effet, surtout chez Ézéchiël, est une des voies par lesquelles Adonaï se fait connaître aux méchants, mais aussi aux nations, et c'est par le jugement que le Dieu d'Israël se glorifie face à eux (cf. Ez 25,7.11.16-17; 26,6; 28,22-24; 30,19). Comme l'annonce de manière proleptique Ex 7,4-5, l'Égypte sera jugée pour sa manière d'agir envers Israël et ce jugement lui fera connaître Adonaï. C'est bien ce qui se passe ici: dans le jugement de Pharaon, Adonaï manifeste sa gloire et se dévoile comme un Dieu qui veut la perte des oppresseurs.

Il est à noter que cette action de libération, qui est aussi une nouvelle création, Adonaï ne la mène pas seul. Le prophète Moïse a un rôle essentiel à y jouer, autant par sa parole que par les gestes qu'il pose. Cela souligne que ce Dieu libérateur n'agit pas seul et qu'il associe l'humain à son action dans l'histoire. Il n'agit pas seul, ni de manière contraignante comme pourrait le faire un marionnettiste. Ce faisant, se fiant à l'humain et respectant les médiations de la parole, le Dieu qui pousse Moïse à agir n'est pas très loin de celui qui associe le prophète Ézéchiël à sa mission de recreation et de nouvel exode (Ez 37,1-14)<sup>45</sup>. Ainsi, à l'instar de ce qui se passe pour le prophète «fils d'humain» Ézéchiël, l'épisode du passage de la mer – mais cette logique est amorcée dès le récit de vocation – souligne discrètement la nécessité d'une collaboration humaine dans le processus de libération. Car le Dieu de l'Exode et des prophètes

44. A. WÉNIN, *Pas seulement de pain... Violence et alliance dans la Bible: Essai* (LD, 171), Paris, Cerf, 1998, pp. 183-195.

45. Voir sur ce point E. DI PEDE – C. LICHTERT, *Figures de la fin des temps chez Ézéchiël: Nouvelle création ou nostalgie du paradis perdu?*, dans J. VERMEYLEN (éd.), *Les prophètes de la Bible et la fin des temps: XXIII<sup>e</sup> congrès de l'Association catholique française pour l'étude de la Bible (Lille, 24-27 août 2009)* (LD, 240), Paris, Cerf, 2010, 317-329, spéc. pp. 320-322.

n'offre pas un salut «magique». Il n'intervient pas directement dans les affaires des hommes, mais se sert d'un médiateur humain, de sorte que des individus ou des communautés soient partie prenante du salut «pour rendre les personnes adultes et responsables. De cette façon, le salut est œuvre commune, fruit d'une collaboration librement assumée par les différentes parties»<sup>46</sup>.

#### 4. *Dans le désert: la loi (Ex 19–20) et l'idolâtrie (Ex 32–34)*

Au moment du don de la Loi, Moïse est encore une fois invité à s'adresser au peuple. Le début du chapitre 19 présente des parallèles intéressants avec les oracles prophétiques, en particulier avec Jérémie. Il y a tout d'abord l'ordre donné à Moïse («ainsi tu parleras à...») de s'adresser au peuple – ici appelé maison de Jacob (Ex 19,3b) – pour lui rappeler la saga de la libération et l'appeler à vivre en alliance et à écouter la voix d'Adonai (Ex 19,5), avant de lui donner la Loi. Pareillement, les prophètes – essentiellement Jérémie – rappellent la sortie d'Égypte et opposent la libération offerte à Israël par Adonai d'une part, et le fait que le peuple n'écoute pas la parole qui les invite à s'inscrire dans l'Alliance en suivant la Loi (Jr 7,21-25; 11,1-12; 32,21-23). Comme les prophètes, Moïse rapporte «les paroles au peuple» (Ex 19,8b; cf. par exemple Jr 43,1). La réponse du peuple consiste à engager son obéissance vis-à-vis d'Adonai, un engagement qui sera renouvelé à la génération suivante (Jos 24,24). En revanche, à la fin de l'histoire, le peuple auquel s'adresse Jérémie s'engagera lui aussi en redisant les paroles de ses pères (Jr 42,5-6), mais pour renier immédiatement son Dieu en se détournant de la parole prophétique (Jr 43,1-7).

Car depuis le début de l'aventure, le peuple est tenté par le retour en arrière, il est tenté par le retour à l'esclavage imposé (cf. Ex 14,11; 16,3; 17,3), ou par un esclavage intérieur et bien plus sournois, l'idolâtrie. Confronté d'abord à l'esclavage imposé, Moïse devra également faire face à cet esclavage que le peuple s'impose à lui-même (Ex 32–34). Premier d'une longue série de personnages qui s'affronteront à ce problème de l'idolâtrie d'un peuple à la nuque raide (Ex 32,9; 33,3.5; 34,9; cf. Is 48,4; Jr 7,26; 17,23; 19,15), Moïse est ici caractérisé avec certains éléments prophétiques importants.

Tout d'abord, sur la montagne en colloque singulier avec Adonai qui le met au courant de la perversion du peuple, Moïse apaise la colère de Dieu (Ex 32,7-14). Ne voyant pas revenir celui qu'ils appellent de

46. Cf. SKA, *L'Esodo* (n. 2), p. 20.

manière un peu moqueuse «l'homme qui nous a fait sortir d'Égypte» (vv. 1.23), les fils d'Israël demandent des dieux au «prophète Aaron» pour qu'ils marchent à leur tête et pour lesquels, dès le lendemain, ils offrent des sacrifices (vv. 1-6). Face à la colère d'Adonai qui constate que le peuple a déjà abandonné son alliance pour se tourner vers une idole (vv. 7b-8), Moïse intercède pour Israël (cf. Jr 37,3; 42,2<sup>47</sup>); il renvoie Adonai à son projet de vie pour Israël (Ex 32,12) et au souvenir des patriarches, Abraham, Isaac et Israël, rappelant la promesse de descendance et de terre qu'il leur a faite (v. 13; cf. négativement Jr 11,5; Ez 20,15). Bref, Moïse appelle Adonai à la conversion et ce dernier affirme que si le peuple revient à lui, lui aussi reviendra à eux (cf. Is 63,15; 64,11; Jr 26,19; Ez 36,22-23)<sup>48</sup>. Ainsi, sur la parole de Moïse, Adonai renonce à tout le mal qu'il pensait leur faire (cf. Jr 18,8.10; 36,3; Jon 3,10). Un peu plus loin dans ce même chapitre 32 on retrouvera Moïse en prophète intercesseur (vv. 30-34). Cette fois, il avertit le peuple de la démarche qu'il a l'intention de faire pour eux auprès d'Adonai, avant de plaider leur cause par une sorte de chantage affectif où il fait valoir qu'il ne vaut pas la peine qu'il vive si les pécheurs ne sont pas pardonnés. À moins que par cette demande de mort<sup>49</sup> il ne veuille prendre sur lui le péché du peuple. Quoi qu'il en soit, Adonai affirme que la responsabilité des actes commis reste personnelle (v. 33; cf. Ez 14,20).

Entre ces deux intercessions, un épisode curieux se joue dans le camp, au moment où Moïse redescend de la montagne et constate *de visu* ce qu'Adonai vient de lui raconter (vv. 15-29). Voyant le peuple qui chante et qui danse pour le taurillon (vv. 18-19), c'est à son tour de s'enflammer de colère, détruisant, presque dans un même mouvement, les tables de la Loi et l'idole (vv. 19b-20a). Puis, il s'en prend à Aaron qui a une lourde responsabilité dans cette idolâtrie du peuple<sup>50</sup>, dans la mesure où il a appuyé les penchants de celui-ci, comme un faux prophète le ferait, au lieu de le ramener à la fidélité à Adonai, ce qu'un vrai prophète aurait fait. C'est alors que Moïse invite «ceux qui sont pour Adonai» à se liquer

47. Jérémie reçoit aussi, de la part d'Adonai, l'ordre de ne pas intercéder pour le peuple, cf. Jr 7,16; 11,14; 14,11.

48. Étant donné que le peuple adore un taurillon en l'identifiant à Adonai (Ex 32,4-5), A. NEPI, *Esodo (Capitoli 16-40)* (Dabar, Logos, Parola. Lectio divina popolare), Padova, Messaggero, 2004, p. 196 parle de «baalisation» d'Adonai, ce qui est suggestif mais peut-être un peu anachronique par rapport au récit d'Ex 32. Quoi qu'il en soit, Moïse est dans une position délicate, continue-t-il, p. 198: «(...) JHWH sottopone Mosè a un dilemma, conducendolo al bivio tra rottura e intercessione nei confronti del popolo».

49. Cette demande de mort fait évidemment penser à Élie (1 R 19,4) et à Jonas (Jon 4,3).

50. Cf. NEPI, *Esodo* (n. 48), pp. 195-196.

avec lui contre ceux qui – même dans leur famille – ont abandonné le Seigneur. Cette mise à mort collective n'est pas sans rappeler le zèle et l'ardeur d'Élie qui, suite à la confrontation au Carmel incite le peuple à passer les prophètes de Baal au fil de l'épée (1 R 18,39-40). Il est à noter également que le rapprochement avec Élie ne s'arrête pas là dans le récit de l'Exode. En effet, après cette tuerie collective, Moïse demande la mort – bien que les raisons de cette demande soient différentes – (v. 32; cf. 1 R 19,4), avant de recevoir une théophanie à l'Horeb (Ex 33,18-23; 34,8; cf. 1 R 19,11-13)<sup>51</sup>.

Sur la montagne, Moïse reçoit l'ordre d'écrire à nouveau les tables de la loi (Ex 34,1) et s'entend redire l'essentiel des paroles déjà reçues. Cette fois c'est le personnage de Jérémie et son histoire qui résonnent pour le lecteur. Le rouleau des paroles détruit, ce prophète reçoit l'ordre d'en écrire un nouveau (Jr 36,28-32), avec une insistance toute particulière sur l'interdiction des idoles, car elles mènent à la mort (Ex 34,14-16; cf. Jr 7,30-31; 32,32-34). Mais si dans le livre de l'Exode, la réécriture des tables détruites par Moïse semble faire suite à une conversion du peuple (cf. Ex 33,4.6), et donc insiste sur le pardon, chez Jérémie c'est un scénario inverse qui se joue car c'est le roi qui a détruit les paroles prophétiques. Dans un cas comme dans l'autre, cependant ce sont bien les idoles qui causent la mort (Ex 32,35; cf. Jr 7,30-31; 32,32-34) et le nouvel écrit devient témoin autant du projet de vie d'Adonaï pour son peuple que du refus que ce dernier lui oppose. Redescendu de la montagne, Moïse, comme Jérémie n'abandonne pas le peuple (Ex 32,25; cf. Jr 39,14; 40,5.6), et lui communique les paroles d'Adonaï (Ex 34,32; cf. Jr 42,7-22).

## CONCLUSION

Le livre de l'Exode met en scène un homme particulier, qui a tout du prophète, mais qui est bien plus qu'un prophète. D'après le fil rouge que nous avons cherché à suivre dans ce rapide parcours, apparaissent autant de points communs que d'écarts. Au rayon des points communs, on citera un récit de vocation, le rôle d'intercesseur, mais aussi les affrontements avec le roi, puis le peuple, ainsi que le lien entre proclamation de la parole divine et action symbolique. On pourrait aussi citer le culte, car, comme les prophètes, Moïse critique le culte dévoyé, idolâtre, où l'on

51. Moïse restera 40 jours et 40 nuits (Ex 34,28) sur la montagne, lien supplémentaire avec Élie (1 R 19,8).



confond Adonaï avec une divinité quelconque (cf. Ex 32<sup>52</sup>). De plus, Moïse libère le peuple pour qu'il «serve» Adonaï et édicte les règles de ce service (Ex 39,1-32 et surtout le livre de Lévitique), donnant ainsi la mesure d'un culte idéal.

Au nombre des écarts, Moïse, contrairement aux prophètes, reçoit sa mission suite à la plainte du peuple, qu'Adonaï interprète comme un appel au secours (Ex 2,23; 3,7). La volonté divine de libération de l'esclavage se marque dès le début de l'histoire, mais il lui faut un déclencheur – le cri du peuple (cf. Ex 2,24-25; 3,7). L'envoi des prophètes, en revanche, ne fait pas suite à un tel appel – du moins ce n'est pas ce qui est raconté – et marque ainsi davantage cette volonté de salut et de libération qu'Adonaï – fidèle à lui-même – a pour Israël. Peut-être est-ce parce que, de Moïse aux prophètes, l'esclavage s'est ancré de plus en plus dans le cœur d'Israël, parce que l'idolâtrie s'est de plus en plus affirmée?

Moïse, en effet, est le premier personnage biblique investi de la mission de conduire Israël vers la liberté. L'esclavage subi dans l'Exode est essentiellement un esclavage imposé de l'extérieur. Il est aussi un régime auquel Israël se résigne parce que le projet de Moïse entraîne pour lui trop de souffrance (cf. Ex 5). Cet esclavage est le fruit du pouvoir totalitaire d'un monarque qui ne voit que son propre intérêt. Le roi qui ne connaît pas Adonaï et refuse dès lors de voir limité son pouvoir, laisse dériver celui-ci en instrument de mort. En investissant Moïse de sa mission, qui est autant celle de guide, que celle de législateur et de prophète, Adonaï met tout en œuvre pour libérer Israël. Sur les traces de Moïse, les prophètes successifs, rappelleront la Loi et martèleront la vie en alliance<sup>53</sup>, dans le seul et unique but de ramener le peuple sur le chemin de la vie, loin de tout esclavage, en particulier de l'idolâtrie, cet esclavage dangereux entre tous parce qu'intérieur à l'humain.

Ainsi, si Pharaon est construit dans le récit de l'Exode comme la figure archétypale de l'esclavagiste – celui que l'on risque de devenir par rapport aux autres, mais aussi par rapport à soi-même –, Moïse est l'archétype du prophète libérateur, un prophète dont la parole se réalise autant

52. Cf. par exemple Is 1,10-20; Jr 7,29-8,3; Ez 8.

53. Sur ce point, il faut noter un autre trait prophétique de Moïse, qui apparaît plus loin dans le récit du Pentateuque. Si Moïse est celui qui le premier transmet la Loi au peuple, il la rappellera aussi, en l'adaptant et en l'actualisant pour ses auditeurs, comme le font les prophètes. Le livre du Deutéronome en est l'illustration. Comme l'écrit BEAUCHAMP, *L'un et l'autre Testament*, II (n. 2), p. 394: «L'emplacement du dernier livre de la Torah fait de Moïse le médiateur, narrateur, récapitulateur, et il est seul dans le Pentateuque à lui donner le nom de prophète», cf. Dt 34,10; 18,15.

dans ses oracles de malheur, comme le montre le récit des plaies, que dans ses oracles de bonheur, comme la suite du récit le montrera, par l'entrée en terre promise. Avec ces deux figures en tête, le lecteur peut pertinemment faire ce travail intertextuel dans l'autre sens: en lisant les Prophètes, il se demandera comment ceux-ci mènent à bien leur mission, en les «mesurant» à l'aune de Moïse.

Université de Lorraine  
Centre de recherche «Écritures» EA 3943  
UFR Sciences Humaines et Sociales-Metz  
Département de Théologie - CAEPR  
Ile du Saulcy CS 60228  
FR-57045 Metz cedex 01  
France

Elena DI PEDE