NOUVELLE REVUE THÉOLOGIQUE

111 N° 3 1989

Le Sinaï dans l'événement de sa lecture. La dimension pragmatique d'Ex 19-24

Jean-Pierre SONNET (s.j.)

p. 321 - 344

https://www.nrt.be/en/articles/le-sinai-dans-l-evenement-de-sa-lecture-la-dimension-pragmatique-d-ex-19-24-418

Tous droits réservés. © Nouvelle revue théologique 2026

Le Sinaï dans l'événement de sa lecture

LA DIMENSION PRAGMATIQUE D'EX 19-24

Arriver, avec le peuple des fils d'Israël, au pied de la montagne du Sinaï, c'est, pour le lecteur du livre de l'Exode, toucher aussi aux limites de ce qui peut être mis en récit: un texte peut-il faire vivre *comme* éthique et *comme* mystique l'expérience éthique et mystique qui fait l'alliance du Sinaï? Certainement pas un texte qui se produirait comme discours de la représentation, faisant du lecteur le spectateur d'une scénographie théophanique ou le recenseur d'un code de lois. C'est le propre d'*Ex 19-24,* 11 de prendre un autre chemin, et de se produire comme discours de l'effectuation[1]: initiant son lecteur à l'éthique de sa ré-énonciation, le récit du Sinaï implique progressivement ce lecteur dans l'événement qu'il révèle. Voilà ce que ces quelques pages chercheront à montrer. Pour ce faire, nous articulerons l'analyse narrative et la perspective propre à cette discipline linguistique que C.W. Morris a appelée la pragmatique. Celle-ci étudie «la relation... des phrases à ceux qui les énoncent et les interprètent»[2], en faisant droit à l'être-en-acte des événements de langage. Une telle perspective recoupe celle de la discipline apparue récemment dans le champ des recherches littéraires et bibliques, qui a pour nom *reader-response criticism*[3].

1. Les catégories de «discours de la représentation» et de «discours de l'effectuation» sont élaborées par J. Ladrière dans sa philosophie du langage et de l'action: elles seront sous-jacentes à notre étude; cf. J. LADRIÈRE, *L'articulation du sens.* II. *Les langages de la foi,* Paris, 1984.

2. F. RECANATI, *Le développement de la pragmatique,* dans *Langue Française* 42 (1979) 6; cf. C.W. MORRIS, *Fondement de la théorie des signes,* dans *Langages* 35 (1974) 15-21. F. JACQUES a récemment indiqué en quoi et pourquoi la théorie littéraire doit intégrer la pragmatique dans sa caractérisation des phénomènes textuels littéraires: «Le moment du texte», dans F. BOUSQUET e.a., *Le texte comme objet philosophique,* coll. Philosophie, 12, Paris, 1987, p. 15-85. La pertinence d'une telle approche en matière de langage de la foi se trouve illustrée par la première partie de l'ouvrage de J. LADRIÈRE, *L'articulation du sens,* cité n. 1, p. 21-106: *Pour une pragmatique du langage religieux chrétien;* cf. également notre *La parole consacrée. Théorie des actes de langage. Linguistique de l'énonciation et parole de la foi,* coll. BCILL, 25, Louvain-la-Neuve, 1984.

3. Cf. la présentation succincte que fait T.J. KEEGAN de cette approche, situant sa pertinence dans la recherche biblique: *Interpreting the Bible. A Popular Introduction to Biblical Hermeneutics,* Mahwah, NY, 1985, p. 73-91. Des études monographiques sont rassemblées dans *Reader Response Approaches to Biblical and Secular Textes,* dans *Semeia* 31 (1985).

Cette approche, répondant aux exclusives des théories prônant l'autonomie du texte en sa clôture, entend caractériser la relation qu'un texte littéraire construit, de multiples manières, avec son lecteur. Le récit du Sinaï, on le verra, appelle de telles perspectives: il n'a de cesse d'opérer au profit de son lecteur cela même qu'il révèle[4].

1. *D'un jour mémorable à celui de la lecture*

Si les premiers mots d'*Ex 19,* «Au troisième mois de l'exode des fils d'Israël du pays d'Égypte...»[5], inscrivent résolument notre texte dans le prolongement narratif des chapitres qui précèdent, chapitres tendus vers une action décisive de Dieu répondant à la sortie d'Égypte, il est, au terme de ces déterminations temporelles, une expression qui ne laisse pas de surprendre le lecteur: *bayyôm hazzeh.* Sauf exception, une telle expression se traduit: «en ce jour-ci», «aujourd'hui». Le déictique *zeh* est en effet le démonstratif de la proximité, et il s'oppose en ceci au «démonstratif faible», *hû',* comme «celui-ci» à «celui-là»; à la différence du syntagme *bayyôm hahû',* qui a généralement une valeur anaphorique — il renvoie à un élément posé en amont du discours *(bayyôm hahû,* = «le jour dont il a déjà été question») —, le syntagme *bayyôm hazzeh* a en propre de fonctionner comme un déictique, déterminant sa référence par rapport à la situation de son énonciation[6]. En *Ex 19,* celle-ci doit se comprendre d'abord comme la narra*tion* — au sens actif du terme — du récit du Sinaï (l'*aujourd'hui* en question est dès lors l'aujourd'hui de la narration), mais elle n'a de cesse également, ainsi que nous le montrerons, de s'élargir à toute ré-énonciation (de type liturgique) de cette narration. Com-

4. Je tiens à remercier Jean-Louis Ska, qui a accompagné de multiples remarques et suggestions la rédaction de cette étude.

5. En général nous suivrons la version d'E. DHORME, *La Bible.* 1. *L'Ancien Testament,* coll. Bibl. de la Pléiade, Paris, 1956.

6. La classe des déictiques (du verbe grec *deiknumi,* signifiant montrer, désigner) regroupe des termes comme je, tu, ce, ici, maintenant, aujourd'hui; elle fournit à la langue une classe de «signes mobiles», pourvus d'un sens déterminé, mais fixant à chaque occurrence une référence nouvelle se déterminant par rapport à la situation d'énonciation; cf. J. JAKOBSON, *Essais de linguistique générale,* t. I, Paris, 1963, p. 178-182; É. BENVENISTE, *Problèmes de linguistique générale,* t. I, Paris, 1966, p. 251-266. Pour ce qui est de *bayyôm hazzeh,* cf. les occurrences en *Lv 8,* 34; *Jos 7,* 25; *1 Sm 11,* 13 et *1 R 2,* 26. Deux occurrences, en *Gn 7,* 11 et *Lv 16,* 30, donnent à l'expression une référence distincte du jour d'énonciation, la première visant un jour passé, la seconde un jour futur. La valeur déictique attachée principiellement au syntagme est toutefois appuyée par les très nombreuses occurrences, dans le corpus biblique, de l'expression-sœur *hayyôm hazzeh,* au sens d'«aujourd'hui».

ment rendre raison d'une détermination temporelle aussi inattendue? F. Michaéli donne une indication précieuse au terme de la discussion que voici: «les mots: *en ce jour-là (sic)* sont compris soit comme une notice incomplète qui, à l'origine, aurait donné la date précise, soit comme une indication concernant le premier jour du troisième mois. Mais cette dernière interprétation reste incertaine, et ce n'est pas la manière ordinaire de parler d'un premier jour du mois. Peut-être faut-il voir plutôt dans ces mots une indication liturgique provenant du moment où la fête des semaines était célébrée pour évoquer l'alliance du Sinaï et se situait 50 jours après la Pâque-sortie d'Égypte. Dans la tradition juive, cette fête devint la Pentecôte et servit à célébrer le don de la loi de Dieu au Sinaï. Ce *jour-là (sic)* était l'*aujourd'hui* de la célébration de la fête, dans les premiers jours du troisième mois[7].» Ce recours à la liturgie (quoi qu'il en soit de l'évolution précise de la fête des semaines) éclairera notre recherche; une telle référence respecte la signification première de l'expression *bayyôm hazzeh,* sans faire appel à un usage qui en neutraliserait le pouvoir déictique[8]; tout en conférant une plasticité singulière au «jour» en question, elle ne l'abstrait pas du récit: ce jour qui se redouble dans celui de la fête liturgique est aussi et d'abord un moment de l'histoire du peuple au désert. Une telle explication reconnaît ainsi un *telos* déterminé au récit d'*Ex 19-24* en son ultime rédaction: le *telos* d'une lecture liturgique dans l'*aujourd'hui* de laquelle se redouble l'*aujourd'hui* du Sinaï. Certes, ce récit, qui s'offre à tout lecteur, peut apparaître comme affranchi d'une telle destination, mais — et c'est là le postulat à la base de la lecture ici proposée — c'est en faisant référence à cette réalisation liturgique comme à son lieu d'énonciation le plus concret qu'il cherche encore et toujours, en toute lecture, à produire ses effets.

7. F. MICHAÉLI, *Le livre de l'Exode,* Paris-Neuchâtel, 1974, p. 163.

8. U. CASSUTO, *A Commentary on the Book of Exodus,* Jerusalem, 1951, suivant en cela Rashi, lui donne ainsi comme référence «le premier jour du mois» (ce qui permet de faire coïncider ce jour avec la fête juive des semaines); mais un tel usage de l'expression et une telle identification font problème: aux indéterminations liées à l'évolution des systèmes de calendrier s'ajoute le fait que le don de la Loi proprement dit advient le troisième jour de l'arrivée au Sinaï. Dans notre interprétation, l'«aujourd'hui» de *19,* 1 renvoie tout à la fois à un jour de la marche des fils d'Israël au désert (le jour de leur arrivée au Sinaï) et au jour de la lecture-proclamation d'*Ex 19-24.* La valeur de l'expression en *Ex 19,* 1 se trouve éclairée par les occurrences d'une expression parallèle (mais plus emphatique), *bᵉʿeṣem hayyôm hazzeh* («en ce jour même»), dans le cadre des rituels de la Pâque (*Ex 12,* 17.51) et de la fête de Kippur (*Lv 23,* 21.28.29.30).

S'il est coordonné à la sortie d'Égypte et aux trois mois d'étapes dans le désert, le temps du Sinaï se propose dès lors, par la vertu de l'expression *bayyôm hazzeh,* par l'effet de surprise et d'ouverture qu'elle ménage dans la lecture, comme un temps ouvert, l'«aujourd'hui» du Sinaï s'actualisant jusque dans l'«aujourd'hui» du lecteur. Le commentateur juif Rashi (1040-1105) ne pouvait manquer de relever cet effet de sens: «Ce jour(-ci), ils arrivèrent au désert de Sinaï»: «le texte aurait dû dire: 'ce jour-là' *(bayyôm hahû')*; pourquoi trouvons-nous l'expression *'bayyôm hazzeh'*? Afin que les paroles te soient neuves comme si elles venaient de t'être données aujourd'hui» *(ibid).*

L'implication du lecteur dans l'événement du Sinaï — ou, symétriquement, l'extension de l'événement du Sinaï jusqu'à l'événement de lecture — ira se renforçant au fil du récit; au seuil du texte, l'expression *bayyôm hazzeh* fonctionne comme un signal à cet égard. Elle éveille l'attention du lecteur au jeu des déictiques dans le fonctionnement sémantique et pragmatique du texte qu'il s'apprête à entendre ou à lire. Ces déictiques peuvent se présenter sous la forme de démonstratifs (du type «toutes *ces* paroles» [*20,* 1]), d'adverbes de temps (ainsi «et *maintenant*/dès *lors*» [*wᵉattâ, 19,* 5]), ou de pronoms personnels, de suffixes possessifs ou de verbes conjugués à la première ou à la deuxième personne (ainsi «*Je suis* YHWH *ton* Dieu qui *t'ai* fait sortir...» [*20,* 21]). Le signal initial que constitue *bayyôm hazzeh* a pour effet de libérer ces éléments du discours dans leur pouvoir déictique qui est, selon l'expression de R. Jakobson, d'«embrayer» l'énoncé sur la situation actuelle d'énonciation (de ré-énonciation, dans le cas qui nous occupe). L'espace d'interlocution entre le *Je* divin et le *Vous* du peuple a dès lors en propre de s'élargir jusqu'à inclure, aux côtés du *Vous* du peuple et en face du *Je* de YHWH, le lecteur qui confesse un tel récit[9].

Le phénomène que trahit l'expression *bayyôm hazzeh* nous fournit dès lors comme une hypothèse de lecture; celle-ci consistera à caractériser le rapport existant dans notre texte entre ce que R. Jakobson a appelé le «procès de l'énoncé» (l'événement représenté, mis en scène, dans l'énoncé) et le «procès de l'énonciation» (l'événement qui se joue dans l'énonciation de cet énoncé)[10]. En d'autres termes encore, elle consistera à vérifier dans l'enceinte du texte-clé

9. Il est à noter que Moïse, au rôle pourtant si déterminant, ne prend jamais la parole en première personne dans le récit.

10. R. JAKOBSON, *Essais...,* cité n. 6, p. 181. Dans un contexte narratif comme celui d'*Ex 19-24,* ce «procès de l'énoncé» s'identifie à ce que G. GENETTE appelle le niveau de la diégèse: «dans l'usage courant, la diégèse est l'univers spatio-

qu'est *Ex 19-24* la thèse formulée par B. Rojtman, selon laquelle l'ouverture du texte biblique procède «de l'absolu même qui le porte. La Tora fonctionne comme 'texte déictique', *manifestant* sa propre attente d'une actualisation à venir. Chaque destinataire, 'devant considérer qu'il est lui-même sorti d'Égypte'[11], authentifie la projection sur le texte de son propre coefficient existentiel[12].»

2. *Un chiasme narratif et pragmatique*

À côté des déictiques ou des «embrayeurs» formels, il en est d'autres qui relèvent de l'identité narrative de notre texte. Le plus élémentaire de ces «embrayeurs» narratifs est sans doute le syntagme *bᵉnê-yiśrā'ēl* («les fils d'Israël»). Le récit que voici, fondateur de l'existence et de l'histoire du peuple d'Israël, se donne un «lecteur implicite» *(implied reader)* déterminé[13]: il s'adresse à des lecteurs qui, de toute évidence, ne seront pas définis par un autre titre que *bᵉnê-yiśrā'ēl* — les descendants de Jacob-Israël[14]. On lira plus loin comment ce lecteur implicite se trouve plus précisément «dessiné» par le texte de *Ex 19-24*. C'est la relation de ce lecteur implicite avec le «monde» offert par *Ex 19-24* qui constitue au premier chef l'objet de cette étude (le «lecteur implicite» y constituant dorénavant le «lecteur»); au terme du parcours, il y aura à s'interroger sur l'insertion du lecteur réel dans un tel processus.

---

temporel désigné par le récit»; et en ce sens «diégétique» qualifie «ce qui se rapporte ou appartient à l'histoire» (*Figures III*, Paris, 1972, p. 280). Le procès de l'énonciation quant à lui est extra-diégétique (en tant qu'il relève de ces instances «hors-texte», extra-diégétiques, que sont l'auteur et le lecteur); il peut se produire toutefois qu'un tel procès énonciatif «croise» celui de la diégèse.

11. Mishna *Pesaḥim*, 10, 5.

12. B. ROJTMAN, *Feu noir sur feu blanc. Essai sur l'herméneutique juive*, Paris, 1986, p. 8.

13. W. ISER, *The Act of Reading*, Baltimore - London, 1978, p. 34, caractérise comme suit cet «implied reader»: «Il incarne toutes les prédispositions nécessaires pour qu'une œuvre littéraire produise son effet — prédispositions requises, non par une réalité empirique extérieure, mais par le texte lui-même. En conséquence, le lecteur implicite a ses racines solidement plantées dans la structure du texte; il est une réalité construite et n'a en aucune manière à être identifié avec quelque lecteur réel que ce soit» (nous traduisons).

14. Cf. la séquence en *19*, 3: «ainsi tu parleras à la maison de Jacob et tu annonceras aux fils d'Israël». Le rapport des *bᵉnê-yiśrā'ēl* du niveau diégétique (procès de l'énoncé) aux *bᵉnê-yiśrā'ēl* du niveau extra-diégétique (procès de l'énonciation) est mis en scène en *Ex 12*, 26-27, au cœur des prescriptions du repas de la Pâque: «il arrivera que *vos fils (bnêkem)* vous diront: 'Quelle est cette pratique pour vous?' Alors vous leur direz: 'C'est le sacrifice de la Pâque pour YHWH qui a sauté au-delà des maisons des *fils d'Israël (bᵉnê-yiśrā'ēl)* en Égypte, quand il frappa l'Égypte et sauva nos maisons.'»

Dans l'enceinte d'*Ex 19-24*, le syntagme *bᵉnê-yiśrā'ēl* constitue une expression à double entrée:

— une entrée narrative, relevant du procès de l'énoncé (ou, pour parler comme G. Genette, du niveau diégétique): l'expression *bᵉnê-yiśrā'ēl*, depuis son occurrence en *Ex 1*, 1 jusqu'à son occurrence en *Ex 19*, 1, s'est chargée, pour la génération du désert, d'une histoire déterminée et déterminante;

— une entrée pragmatique, relevant du procès de l'énonciation: en raison de son ouverture sémantique, l'expression s'ouvre, comme en surplus, aux générations à venir des *bᵉnê-yiśrā'ēl*, lecteurs implicites de notre récit.

Par la vertu d'une telle expression, il se produit comme un chiasme entre les *bᵉnê-yiśrā'ēl* de l'énoncé et les *bᵉnê-yiśrā'ēl* de l'énonciation: mettre à profit («embrayer») l'expression «fils d'Israël» dans l'actualisation d'une lecture confessante, c'est prendre sur soi le passé narratif des «fils d'Israël» du procès de l'énoncé; ce syntagme narratif, de son côté, même s'il est narrativement déterminé, trouve une actualité et un surcroît de pertinence dans son ouverture référentielle aux *bᵉnê-yiśrā'ēl*/lecteurs à venir.

Le chiasme que nous venons de présenter se trouve déployé dans le discours inaugural de Dieu à Moïse (*19*, 3b-6). De manière très significative, l'expression *bᵉnê-yiśrā'ēl* encadre ce discours: «Ainsi tu parleras à la maison de Jacob et tu annonceras aux *fils d'Israël*...» (3b) «...telles sont les paroles que tu diras aux *fils d'Israël*» (6b). Entre ces deux occurrences, qui sont autant de figures hospitalières des lecteurs à venir, se développe un discours aux effets déictiques très prononcés: «*Vous avez vu vous-mêmes* ce que *j'ai fait* à l'Égypte et comment *je vous ai portés* sur les ailes des aigles et *vous ai fait venir jusqu'à moi*» (*19*, 4). Tout le procès narratif des chapitres précédents se trouve ici ramassé, et de cette histoire le lecteur (avec un temps d'avance sur le peuple, à qui ces paroles ont encore à être rapportées par Moïse) est constitué témoin: «vous avez vu». La récapitulation du trajet du salut s'achève dans une mise en présence, un accès au *Je* divin où s'annonce l'événement du Sinaï: *'ēlāy* («Je vous ai fait venir *jusqu'à moi*»). La force de cet *'ēlāy* est impressionnante: en lui, le procès de l'énoncé (le parcours de l'Exode) rejoint le «lieu» de l'énonciation divine — «Je vous ai fait venir jusqu'à moi» (qui le dis). Constitué témoin du passé du peuple, le lecteur l'est également de son avenir: il sait, en avance sur le peuple, que celui-ci est convoqué à l'intimité divine; il a **entrevu, dans l'*'ēlāy* de l'annonce que Dieu confie à Moïse, l'accès**

au *Je* divin promis au peuple; il se trouve ainsi engagé à suivre le sens de l'annonce, de Dieu à Moïse et de Moïse au peuple, et dès lors à entrer dans le récit aux côtés du peuple, pour rejoindre le lieu de l'énonciation divine et être rejoint, au présent, par celle-ci.

La seconde partie du discours (*19,* 5-6a) est la retombée directe de la mise en présence ainsi annoncée. Elle s'ouvre par un déictique, *wᵉᶜattâ,* utilisé fréquemment à la jointure de deux parties d'une adresse (au sens de «et maintenant/dès lors»), indiquant à l'interlocuteur comme un *kairos* de son engagement eu égard à ce qui vient d'être énoncé et conformément à ce qui va être énoncé. L'invite pressante que Dieu adresse au peuple du désert en *19,* 5 ne peut manquer d'interpeller *aussi* le lecteur: elle est suivie d'une conditionnelle qui a pour effet de mettre en garde celui-ci en tant qu'il est précisément lecteur/auditeur: «et maintenant, si vous écoutez bien ma voix *(šāmôᶜa tišmᵉᶜû)*... Le *kairos* offert aux *bᵉnê-yiśrāʾēl* du désert s'offre ainsi, comme en surcroît, aux *bᵉnê-yiśrāʾēl*-lecteurs virtuels. Par ces effets pragmatiques, le statut privilégié promis au peuple du récit — «possession privilégiée» «royaume de prêtres», «peuple saint» (v. 5-6) — se donne comme un surplus de référence: il n'est pas sans concerner également le lecteur à venir du présent récit.

Nous l'avons dit: en ces versets, le lecteur a un temps d'avance sur le peuple; il (s')entend dire «en direct» ce que le peuple n'entendra qu'«en différé». Le lecteur détient ainsi un incontestable privilège par rapport au peuple: il est témoin de la révélation de YHWH à Moïse; il deviendra en outre témoin de la fidélité de Moïse à sa mission de médiateur: Moïse «exposa devant eux *toutes ces paroles telles que* le lui avait ordonné YHWH» (*19,* 7). La traduction rend ainsi l'insistance: *ʾēt-kol-haddᵉbārîm hāʾellēh ʾăšer ṣiwwāhû YHWH.* Pour le lecteur autant que pour le peuple, la médiation de Moïse constitue une condition *sine qua non* de l'accès à l'événement du Sinaï; c'est là un argument à ce point important qu'il est mis en scène, cette fois au profit du peuple, en *19,* 9: «Voici que moi, je viens jusqu'à toi dans l'épaisseur de la nuée, afin que le peuple entende quand je parle avec toi et qu'en toi aussi, ils croient pour toujours» (ceci se produira dans la théophanie; cf. *19,* 16-25; *20,* 18-21). Le peuple du récit pourra de la sorte accéder au privilège qui fut, lors de la première adresse de Dieu à Moïse, celui du lecteur; en d'autres mots, la narration fait jouer au peuple le rôle qui revenait jusqu'à présent au lecteur. Se voyant ainsi représenté sur la scène du récit par le peuple des *bᵉnê-yiśrāʾēl,* le lecteur pourra confronter ses propres réactions à celles du peuple tout en laissant ce

dernier lui ouvrir la voie dans l'effectivité de l'histoire. Le chiasme entre le peuple et le lecteur, qui s'amorçait dans l'expression *bᵉnê-yiśrā'ēl*, trouve ici sa mise en scène narrative. Ce verset 9, comme les vv. 3-6 analysés plus haut, manifeste une dimension constitutive d'*Ex 19-24* dans l'événement de sa lecture: ce texte met en jeu un échange permanent de «privilèges», une dialectique où se succèdent (et s'articulent l'un à l'autre) le privilège du lecteur et celui de sa contrepartie intradiégétique, le peuple du récit[15]. Ainsi, dans notre passage, le privilège du lecteur (témoin du dialogue Dieu-Moïse) va-t-il céder le pas au privilège du peuple, témoin «direct» (mais à distance) de l'événement théophanique. Avant d'en venir à ce dernier, il nous faut au préalable caractériser un moment particulièrement déterminant du rapport peuple-lecteur.

3. *Le lecteur intrigué*

La réponse immédiate du peuple à l'offre divine — «Tout ce qu'a dit YHWH, nous le ferons» (*kol 'ăšer-dibber YHWH naᶜăśeh* (*19,* 8) —, précédant tant la théophanie que le don de la loi, ne peut manquer d'intriguer le lecteur. S'agit-il là d'une ratification a priori? À quoi donc se réfère le syntagme «tout ce qu'a dit YHWH»? Reprend-il l'ensemble de l'intervention divine des vv. 3-6 ou uniquement l'attitude mise par Dieu comme condition à l'accomplissement de sa promesse: «si vous écoutez bien ma voix et si vous gardez mon alliance», seule donnée du discours susceptible d'une mise en pratique? Au point du texte où nous en sommes, le contenu de «tout ce qu'a dit YHWH» apparaît pour le moins indéterminé; en d'autres mots, «ce qu'a dit YHWH» semble encore à dire. Le verbe *dibber* («a dit») éveillerait en ce sens l'oreille et l'attention du lecteur à des paroles-*dᵉbārîm* à venir, plus décisives que les phénomènes théophaniques qui vont bientôt occuper le devant de la scène...

Quelle que soit l'interprétation de la réponse du peuple au niveau d'un vraisemblable historique, il faut lui reconnaître, au niveau narratif, un effet proleptique. Cette ratification du peuple vient en effet au-devant du peuple, «avant terme», le prenant de court et le mettant en garde tout à la fois. Le lecteur se trouve pris de court, car le peuple, dans la promptitude de sa réponse, possède une «compétence» (la linguistique générative parle de la «compé-

15. Sur cette dialectique des privilèges dans la lecture, cf. M. STERNBERG, *The Poetics of Biblical Narrative. Ideological Literature and the Drama of Reading,* coll. Indiana Literary Biblical Series, 1, Bloomington, 1985, p. 163-172.

tence» du locuteur à produire tel ou tel type de phrase) à laquelle le lecteur n'est, pour l'instant, pas encore initié. Cette «primeur» du peuple reproduit en fait une donnée théologique fondamentale: si fin que soit le lecteur, il est nécessairement pris d'avance par le peuple du désert qui a *déjà* répondu. La ratification de l'alliance du Sinaï s'offre ainsi au lecteur comme un «déjà là»; elle a dès lors la force d'un principe de réalité, la réalité du lecteur à venir étant d'être *déjà* dans l'alliance de ses pères.

Cette prolepse a simultanément pour effet de mettre en garde le lecteur. Une clé du récit lui est remise: il sait d'emblée jusqu'où peut aller le rôle narratif du peuple, protagoniste avec lequel il a partie liée. Cette anticipation dessert sans doute la tension narrative du récit, puisque son dénouement probable vient dès à présent au-devant du lecteur, mais ceci se produit au profit d'un rebondissement du suspens narratif, tendu non plus vers le *quid* du dénouement mais vers les modalités concrètes d'un tel dénouement. À charge du récit de nous révéler si le peuple a été présomptueux dans sa réponse, de laisser (éventuellement) cette réponse se remplir d'une effectivité concrète, tout en répondant (peut-être) au lecteur: sera-t-il, le récit aidant, rendu contemporain du peuple qui à présent le précède[16]? Combinant cette donnée avec la dialectique du peuple et du lecteur (dans leurs privilèges respectifs), le texte construit ainsi avec son lecteur comme une «intrigue pragmatique» se superposant à l'intrigue proprement diégétique. À l'«arrangement ordonné des événements»[17] tel qu'il se lit en *Ex 19-24*, s'articule un «arran-

16. Le procédé narratif de la prolepse n'est pas inconnu de la Bible, loin de là. On peut citer comme exemple l'ouverture de *Gn 22*: «Après ces événements, il advint que Dieu éprouva Abraham...»; on peut invoquer également les récits d'apparition s'ouvrant par une formule du genre «le Seigneur (l'ange du Seigneur) apparut à...» (cf. *Gn 18*, 1; *Ex 3*, 2; *Jg 6*, 12; *13*, 3): le lecteur en sait d'emblée davantage, sur l'intention divine, qu'Abraham ou que le bénéficiaire de l'apparition, ces derniers ayant à déchiffrer ce qui leur arrive. Ces avertissements proleptiques donnent au lecteur de surplomber la scène du récit; en est-il de même en *Ex 19*? Certes, le prologue du récit du Sinaï (*Ex 19*, 1-9) investit le lecteur d'un savoir déterminé sur la suite du récit (quant au genre littéraire du récit et à ses propositions narratives élémentaires — Moïse monte, descend; Dieu parle à Moïse qui transmet ces paroles au peuple; le peuple répond et Moïse transmet la réponse à Dieu), mais le cas particulier de la prolepse de *Ex 19*, 8 donne-t-il au lecteur de surplomber le déroulement du procès intradiégétique? Cette prolepse ne relève pas de la «marge» du récit, comme dans les exemples cités ci-dessus, mais elle est le fait de l'un des protagonistes, le peuple, dont les raisons ne sont pas (encore) celles du lecteur. Le procédé proleptique se combine dès lors ici avec celui du «privilège du protagoniste» évoqué plus haut. C'est là aussi la richesse du présent récit.

17. C'est là la définition de l'intrigue *(mythos)* que donne ARISTOTE, *Poétique*, 6.

gement ordonné» de l'implication du lecteur, une intrigue ayant sa tension propre et venant au secours de celle du récit.

4. *De vive voix*

Une fois mis en place, dans le prologue narratif (*19*, 1-9), les opérateurs du chiasme peuple-lecteur, le récit se recentre sur son développement diégétique: la préparation de la rencontre de Dieu et la théophanie elle-même (*19*, 10-25). Plusieurs données du texte ont toutefois une incidence sur le rapport peuple-lecteur qui nous occupe. Si, par rapport à Moïse, le peuple vit l'événement théophanique à distance («au pied de la montagne» [*19*, 17]), la distance se redouble qualitativement pour le lecteur: ce dernier vit l'événement «par procuration», le peuple seul en percevant les manifestations visibles (éclairs, nuée, fumée), visibles et tangibles (le tremblement de la montagne) et audibles (la voix-*qôl* du shofar [*19*, 16-19] et, surtout, la voix-*qôl* par laquelle Dieu répond à Moïse [*19*, 19]). Ce dernier élément a davantage de quoi toucher le lecteur, attentif aux «voix» du récit. Le peuple certes entend sans comprendre — en ce sens, le régime de la voix-*qôl* fait désirer celui, déjà annoncé, de la parole-*dābār* — mais il *entend*: il est associé à l'événement par la perception, et ceci ne peut qu'éveiller chez le lecteur le désir d'entendre lui aussi. Cette perception de la (des) voix affirme en effet — en y associant indirectement le lecteur — une dimension de l'événement que le régime des paroles-*dᵉbārîm* occultera quelque peu (dans la mesure où ces dernières peuvent être comprises sans être entendues, sans être perçues dans leur énonciation singulière): la dimension indicielle de l'événement, pour reprendre une catégorie de C.S. Peirce. L'indice, dans la théorie peircienne, «est un signe qui renvoie à l'objet qu'il dénote parce qu'il est réellement affecté par cet objet»[18]. Ainsi lorsqu'on désigne un objet du doigt, le doigt tendu indique l'objet, parce qu'il y a une relation de fait entre le doigt et l'objet: il est pointé dans sa direction. C'est une contiguïté réelle (spatio-temporelle) qui les unit: le signe est «réellement affecté par son objet». La voix elle aussi désigne son locuteur sur un mode indiciel: dans la relation de fait, perceptible à l'ouïe, qu'elle entretient avec l'émetteur du message. La voix est ainsi l'opérateur d'une mise en présence existentielle des interlocuteurs dans l'actualité d'un discours. Entendre la révélation de Dieu au travers de sa voix — et le régime de la voix-*qôl* encadre de fait le don

18. C.S. PEIRCE, *Écrits sur le signe*, Paris, 1978, p. 140.

des Dix Paroles-*dᵉbārîm*[19] —, c'est s'interdire de dissoudre l'événement dans sa seule intelligibilité; c'est au contraire consacrer l'indicialité de l'événement: il est le lieu d'une rencontre effective, existentielle, des interlocuteurs. Et ceci de se répercuter, de proche en proche, dans l'énonciation du Décalogue; le régime de la voix a pour effet de libérer dans leur pouvoir indiciel les multiples déictiques attachés aux Dix Paroles-*dᵉbārîm*[20]; les déictiques, ainsi que l'écrit Jakobson, ont en propre de fonctionner comme des indices, établissant une relation de fait, «existentielle», entre les signes et leurs objets[21].

5. *Les Dix Paroles: l'énonciation «du haut des cieux»* (*20,* 22)

Au lecteur progressivement initié à la médiation de Moïse, le don des Dix Paroles en *20,* 1-17 ménage une surprise: le Décalogue, sommet de la révélation du Sinaï, est énoncé par Dieu sans médiation aucune — *wayᵉdabbēr 'elōhîm 'et kol-haddᵉbārîm hā'ēlleh lē'mōr* — «Dieu parla toutes ces paroles en disant...» (*20,* 1). Cette surprise, conjointe à l'énigmatique finale du chapitre *19,* a provoqué la sagacité de l'exégèse juive traditionnelle comme celle de l'exégèse critique. Cette dernière, reconnaissant dans le Décalogue une insertion secondaire interrompant le cours de la théophanie[22], a privilégié, dans son effort d'élucidation, l'analyse des sources ou encore des hypothèses de transpositions éditoriales. À la suite de B.S. Childs, E.W. Nicholson a souligné que de telles approches ne suffisent pas à expliquer le *mode* d'insertion du Décalogue — comme adresse

19. C'est ce que manifeste en *20,* 18 la phrase qui enchaîne sur les Dix Paroles-*dᵉbārîm: wᵉkol hāʿām rōʾîm 'et haqqôlōt* («et le peuple tout entier percevait les voix»). U. CASSUTO, *A Commentary...,* cité n. 8, p. 252, souligne qu'une telle construction, recourant au participe, «ne décrit pas une action qui prit place après les événements qui viennent d'être évoqués, mais quelque chose qui se produisit en même temps» (nous traduisons). G.C. CHIRICHIGNO a récemment développé cet argument à l'aide de la notion de «resumptive repetition»: *The Narrative Structure of Exod 19-24,* dans *Bib* 68 (1987) 457-479.

20. Sur les 172 mots que compte le Décalogue, 46 sont affectés d'un indice ou d'une forme déictique.

21. Cf. R. JAKOBSON, *Essais...,* cité n. 6, p. 179.

22. Secondaire, et tardive en un élément au moins: le Décalogue d'*Ex 20,* à la différence de celui de *Dt 5,* présente une influence du document sacerdotal *P* (dans la formulation du commandement du shabbat). Les rapports chronologiques des deux versions du Décalogue constituent toutefois une question actuellement sujette à controverses; cf. A. GRAUPNER, *Zum Verhältnis der beiden Dekalogsfassungen Ex 20 und Dtn 5. Ein Gespräch mit Frank-Lothar Hossfeld,* dans *ZAW* 99 (1987) 308-329.

directe — dans la théophanie du Sinaï[23]. Les deux auteurs y reconnaissent en fait un motif théologique: la mise en relief — par la «verticalité» du discours direct — de la transcendance de l'énonciation divine promulguant les Dix Paroles. E.W. Nicholson appuie de plus cette interprétation sur un passage faisant écho, dans la suite du texte, au don du Décalogue: «Vous avez vu vous-mêmes que *depuis les cieux* j'ai parlé avec vous (*20,* 22b).»

L'adresse directe de Dieu se trouve en outre soulignée — ici plus qu'ailleurs dans l'Écriture — par l'utilisation de ce mode de relation d'un discours au sein d'un récit que G. Genette appelle «le discours rapporté». Le «discours rapporté», écrit G. Genette, «où le narrateur feint de céder littéralement la parole a son personnage», est, de toutes les formes de discours intradiégétique, la plus «mimétique»[24]. Cette dimension «mimétique» a en propre, on l'a deviné, de catalyser le caractère immédiat de l'adresse divine (en *Je* et *Tu*) et d'activer sa puissance indicielle.

Dans la perspective qui est la nôtre, de telles données sont décisives: elles manifestent avec force que l'événement du Sinaï — tel que la narration de *Ex 19-24* le donne à vivre —, accompli dans l'adresse de Dieu à Moïse et aux *bᵉnê-yiśrā'ēl* du récit, retentit à jamais comme une parole en acte, adressée à tous ceux qui l'accueillent pour ce qu'elle est[25]. Le peuple est ici hors-scène, écoutant pour ainsi dire depuis les coulisses du récit; la médiation de Moïse est ici effacée, laissant toute sa place à l'actualité d'une parole qui s'entend comme immédiate (par la vertu du «discours rapporté» et par le jeu des déictiques), même si elle est, de par sa nature linguistique, de par son enchâssement dans un récit, éminemment médiate[26].

23. B.S. CHILDS, *Exodus. A Commentary,* coll. OTL, London, 1974, p. 363; E.W. NICHOLSON, *The Decalogue as the direct Address of God,* dans *VT* 27 (1977) 422-433.

24. G. GENETTE, *Figures III,* cité n. 10, p. 192. A propos de la prédilection de l'Écriture pour la citation du discours direct, cf. A. ALTER, *The Act of Biblical Narrative,* New York, 1981, p. 67-68.

25. M. BUBER, *Moïse,* Paris, 1957, p. 162, écrit ainsi: «Dans tous les cas, et dans tous les temps, seul celui-là aura réellement assimilé le Décalogue, qui l'aura perçu comme un discours adressé à lui-même, c'est-à-dire qui aura éprouvé comme une expérience personnelle le sentiment d'avoir été interpellé, le sentiment déposé dans cet écrit par son premier ou ses premiers rédacteurs. Grâce au «tu» qui y est employé, la voix divine s'est conservée dans le Décalogue.»

26. Cette articulation de la médiation à l'immédiateté qu'elle permet pourrait être invoquée pour éclairer l'énigme de l'enchaînement de *19,* 25 («Moïse descendit vers le peuple et lui dit...») et de *20,* 1 («...Dieu parla toutes ces paroles en disant»). Il y aurait à intégrer ici l'importante contribution de J.L. MARION sur la «médiation immédiate», cette médiation qui «ne trouble ni ne retarde l'immédiateté, mais l'accomplit» (*L'idole et la distance,* Paris, 1977, p. 216).

L'insertion de l'adresse directe et verticale («depuis les cieux») du Décalogue, comme sommet de la théophanie, exprime de manière singulière l'actualité absolue de l'énonciation divine au Sinaï, énonciation qui se donne par ailleurs comme «historique» (prise dans une narration d'histoire), ainsi que le manifeste la forme *wayyiqtōl* du verbe introductif: *wayᵉdabbēr* — «Et (Dieu) parla...» (*20,* 1). De cette actualité (et de cette historicité) le récit de Ex *19-24* est l'insurpassable véhicule; c'est de cette actualité que la lecture «déictique» que nous appliquons à un tel récit tire sa légitimité.

6. *L'initiation éthique du lecteur*

L'immédiateté du don des Dix Paroles est éthique. Dans ce face à face éthique du *Je* et du *Tu* se résolvent les symboles cosmiques de la théophanie; dans l'expérience de l'interpellation éthique s'accomplit réellement — pour le peuple et pour le lecteur — ce qu'il y avait à percevoir et à voir dans la théophanie. «L'éthique, écrit E. Lévinas, n'est pas le corollaire de la vision de Dieu, elle est cette vision même. L'éthique est une optique[27].» Cette transmutation de l'élément cosmique en donnée éthique peut se lire dans la phase de la théophanie qui prélude à l'énonciation des Dix Paroles. Cette phase (*19,* 20-25) est celle où, de terrifiant qu'il était, l'événement devient fascinant: Moïse est envoyé avertir le peuple (et, dans un second temps, les prêtres) «de ne pas se ruer vers YHWH afin de voir, de peur qu'il en tombe beaucoup» (*19,* 21). En l'espace de quelques versets, les limites à ne pas dépasser («délimite la montagne» [*19,* 231]), qui articulent comme un espace de vie devant Dieu, se transmuent en Dix Paroles, en une articulation éthique de l'espace vital. À cette transmutation fait écho, lors de la reprise de la scénographie théophanique en *20,* 18-21, le discours de Moïse au peuple effrayé par les phénomènes attachés à la manifestation divine: «Ne craignez pas! Car c'est afin de vous éprouver que Dieu est venu et c'est afin que sa crainte soit en face de vous pour que vous ne péchiez pas (*20,* 20).» Le peuple est ainsi invité à convertir sa peur «cosmique» — qu'exprime le verbe *wayyānuᶜû* «ils tremblèrent» (*20,* 18) — en crainte éthique et religieuse de Dieu — qu'exprime le substantif *yir'ātô* «sa crainte» (*20,* 20) — et en aversion du péché.

27. E. LÉVINAS, *Difficile liberté*, Paris, 1963, p. 33.

Qu'en est-il du lecteur dans de telles transformations? Le déplacement de perspective de la narration qui, en *20,* 18 rejoint le point de vue du peuple en face de l'événement théophanique, n'est pas sans retombées sur le procès de lecture[28]. Ce verset, relayé par *20,* 19-20, engage en effet le lecteur du Décalogue dans une véritable *katharsis,* le confrontant à la réaction du peuple, sa contrepartie intradiégétique. Certes, le lecteur peut, dans un premier temps, s'éprouver à distance du peuple qui «percevait les voix, les flamboiements, la voix du cor et la montagne fumante» (*20,* 18) et ne pas — à ce niveau — partager sa frayeur; mais le même lecteur s'éprouve au contraire directement touché par la supplication du peuple à Moïse: «Parle (avec) nous toi-même et nous écouterons; mais que Dieu ne parle pas, de peur que nous mourions!» (*20,* 19). Le lecteur ne vient-il pas, au long de seize versets, d'être le bénéficiaire d'une «adresse divine directe»? Dieu lui a «parlé» et il est toujours en vie! Il y a plus: le lecteur peut se demander si sa contrepartie intradiégétique, le peuple, a eu accès à l'intelligibilité des Dix Paroles: demeuré au pied de la montagne, le peuple n'en est-il pas resté — comme le donne à croire *20,* 18 — au stade des «voix» et des autres phénomènes cosmiques de la théophanie[29]? Le lecteur/auditeur d'*Ex 20* a pu entendre distinctement (a pu lire noir sur blanc) les Dix Paroles qui, pour le peuple, semblent être restées indistinctes dans le «concert» de la théophanie. Plus qu'ailleurs, le lecteur prend ici conscience de son privilège, de sa responsabilité même, à l'égard d'une révélation qui, d'une manière particulière dans ce récit, va droit à lui. Mais l'effroi du peuple devient alors contagieux. Le lecteur peut se demander s'il a été à la hauteur de ce dont il vient d'être le témoin: a-t-il pris l'énonciation divine et les Dix Paroles pour ce qu'elles sont? A-t-il accueilli ces Paroles dans l'intention divine qui les sous-tend, intention à présent accusée: «C'est afin de vous éprouver que Dieu est venu et c'est afin que sa crainte soit en face de vous pour que vous ne péchiez pas» (*20,* 20)? N'a-t-il pas été associé, de par sa lecture/son audition, à un événement dont la sainteté et le caractère absolu le dépassent? Est-il dès lors tellement à distance du peuple lorsque celui-ci adresse à Moïse sa demande de médiation (demande qui consacre, du

28. La notion de «point de vue» (ou «focalisation») — c'est-à-dire «à partir de qui est envisagée la narration» — est développée par G. GENETTE, *Figures III,* cité n. 10, p. 183-224, ainsi que dans *Nouveau discours du récit,* Paris 1983, p. 43-52.

29. Cf. dans ce sens: D.DRIVER, *Deuteronomy,* coll. ICC, Edinburgh, 1902, p. 84; G.C. CHIRICHIGNO, *The Narrative Structure...,* cité n. 19, p. 470.

côté du peuple cette fois, Moïse dans sa mission de médiateur)? Et lorsque Moïse à nouveau s'avance «vers la nuée où était Dieu» (*20,* 21), le lecteur ne se retrouve-t-il pas «au loin» (*20,* 21), aux côtés du peuple? À travers un jeu de connotations et d'effets perlocutoires[30], les versets *20,* 18-20 ont ainsi en propre de révéler au lecteur le drame de sa propre lecture.

7. *Le désir d'écouter*

S'ils ont, pour le lecteur, une fonction rétrospective, lui révélant l'enjeu de ce qu'il vient de lire, les versets 18-20 du chapitre *20* ont également un rôle prospectif, tournant le même lecteur vers une étape à venir de la rencontre du Sinaï. La requête de médiation que le peuple adresse à Moïse est en effet assortie d'un discret élément proleptique: *wᵉnišmāᶜāh (20,* 19). Le recours au mode volitif indirect peut exprimer ici soit une finalité: «Parle (avec) nous toi-même *pour que nous écoutions*», soit une consécution: *«en sorte que nous écoutions».* Faisant écho à l'ouverture du récit — «Et maintenant, si vous écoutez bien *(šāmôᶜa tišmᵉᶜû)* ma voix» (*19,* 5) —, la forme *wᵉnišmāᶜā* constitue la première apparition du verbe-clé *šmᶜ* («entendre», «écouter») dans le récit de la théophanie et dans le fait du peuple. Ce dernier, nous l'avons dit, semble en être resté au niveau de la perception sensible/visuelle qu'exprime le verbe *r'h* en *20,* 18: «et tout le peuple *percevait* les voix»[31]; il n'a pas encore accédé à cette écoute engagée (attentive au contenu du message) que peut exprimer le verbe *šmᶜ*[32] et qu'il exprime vraisemblablement ici, en étant contredistingué de *r'h* au sens de «percevoir». De par son caractère final ou consécutif, une telle construction annonce, de manière proleptique, un moment à venir du procès de l'énoncé, en référence à une attitude qui n'est pas sans lien avec le procès de l'énonciation (de la ré-énonciation dans la lecture): l'écoute. Au cœur du récit, la prolepse *wᵉnišmāᶜāh* vient ainsi s'articuler à celle qui ouvrait le récit: l'engagement du peuple à

30. J.L. AUSTIN, *Quand dire, c'est faire,* Paris, 1970, appelle «perlocutoires» les effets psychologiques indirects que suscite un énoncé donné: «les actes que nous provoquons ou accomplissons *par* le fait de dire une chose. Par exemple: convaincre, persuader, empêcher, et même surprendre et induire en erreur». N'étant pas conventionnels — à la différence de la valeur illocutoire des mêmes énoncés —, mais psychologiques et indirects, de tels effets ne s'offrent qu'à une caractérisation indirecte: il a fallu, dans le commentaire, multiplier les points d'interrogation.

31. Sur le sens de «percevoir» attaché à la racine *r'h,* cf. D. VETTER, art. *r'h, sehen,* dans *THAT,* II, col. 693-694.

32. Cf. H. SHULT, art. *šmᶜ, hören, ibid.,* col. 975.

faire *(naᶜăśeh)* «tout ce qu'a dit le Seigneur» (*19,* 8). Dans l'enceinte de notre texte, les deux verbes *naᶜăśeh* et *wᵉniš̆māᶜāh,* émanant du peuple, orientent dès lors le lecteur vers un *telos* du récit.

8. *Lorsque les* miš̆pāṭîm *se distinguent des* dᵉbārîm

Avec le Code d'Alliance (*20,* 22 - *23,* 33), nous retrouvons une situation de lecture qui nous est connue: la situation qu'impliquait l'adresse initiale de YHWH à Moïse. Nous avions là: «Ainsi tu parleras à la maison de Jacob et tu annonceras aux fils d'Israël...» (*19,* 3); nous avons ici: «YHWH dit à Moïse: Ainsi parleras-tu aux fils d'Israël...» (*20,* 22), ainsi que «Voici les jugements *(miš̆pāṭîm)* que tu exposeras devant eux» (*21,* 1). C'est dire qu'une fois encore, le lecteur, témoin du discours de Dieu à Moïse, a la primeur de la révélation divine: il a un temps d'avance sur sa contrepartie intradiégétique, le peuple des *bᵉnê-yiśrā'ēl.* Par rapport aux énonciations divines dont le lecteur a été le témoin direct — celle de *19,* 3-6 et surtout celle du Décalogue —, la situation ici est toutefois différente. Certes, une fois passé le seuil du discours, le lecteur est à nouveau confronté avec le jeu des déictiques: «*Tu* feras pour *moi* un autel de terre...» (*20,* 24) — et en ce sens l'«immédiateté» vécue dans la proclamation du Décalogue subsiste dans celle du Code d'Alliance —; toutefois, à de multiples égards, le caractère direct de l'adresse se trouve ici atténué: le caractère «mimétique» du discours (car nous avons affaire ici aussi à un «discours rapporté») n'a plus la force qu'il avait dans le Décalogue. Soulignons trois données de cette atténuation:

— Le Code d'Alliance se trouve quelque peu en retrait par rapport à la scénographie théophanique; il ne bénéficie pas des phénomènes — et notamment du phénomène des «voix» — qui activaient l'«immédiateté» et l'indicialité de l'énonciation des Dix Paroles.

— La forme du contenu législatif contribue par ailleurs à atténuer le caractère direct de ce discours. Aux lois apodictiques qu'énonçait le Décalogue (dans la forme linguistique éminemment directe de l'impératif et de la défense) succède un droit casuistique (sauf quelques exceptions à partir de *22,* 17) qui, en sa formulation même, se présente de manière «oblique», du fait des constructions circonstantielles en *kî* («lorsque...») et *'im* («si...»).

— Scrutant l'usage du «je» et du «tu» dans le Code d'Alliance, D. Patrick fait enfin remarquer que le «tu» n'y a pas l'extension (quasi) universelle qu'il a dans le Décalogue, mais implique des posi-

tions sociales déterminées: «Le «Tu» est un laïc dans le culte, un juge au tribunal, et un propriétaire dans le système économique[33].»

De telles données l'attestent: à la différence du Décalogue, qui peut s'entendre «immédiatement», le Code d'Alliance est voué aux médiations — celle de Moïse et celles de sa mise en pratique circonstanciée. Ce Code reste toutefois, de part en part, un Code de droit révélé, et de cela le lecteur — plus engagé sans doute que le peuple du désert dans les médiations de l'histoire et du droit — est témoin: il entend le discours à sa source.

La finale du Code d'Alliance (*23,* 20-33) fait en quelque sorte pendant au discours initial de Dieu à Moïse en *19,* 4. C'était là le passé des *bᵉnê-yiśrā'ēl* qui était récapitulé jusqu'à la mise en présence du Je divin; le même Je (*hinnēh 'ānōkî...* — «Voici que, *moi, j'*envoie un ange devant toi...» (*23,* 20) ouvre ici l'avenir du peuple, lequel avenir consiste essentiellement dans l'héritage de la terre, «de la Mer de Jonc à la Mer des Philistins depuis le Désert jusqu'au Fleuve» (*23,* 31). L'espace et le temps ainsi définis ne rejoignent-ils pas l'espace et le temps du lecteur implicite? Ce dernier est, en toute hypothèse, celui qui, entré en possession de la terre, aura à y servir YHWH selon les modalités de l'alliance[34]. De l'un à l'autre, de l'événement du Sinaï à l'entrée dans la terre, la présence de Dieu à son peuple se redouble dans cette présence «au plus près» qu'est la présence de l'ange et de sa voix. L'expérience du Sinaï — où les «voix» ont trouvé leur vérité dans l'énonciation de l'éthique des Dix Paroles — accompagne ainsi le peuple dans sa marche: par l'ange, Dieu répondra au peuple qui, de son côté, redoublera l'engagement imminent: «Si tu écoutes bien sa voix *(šamōᶜa tišmaᶜ bᵉqōlô)* et si tu fais tout ce que je te dirai *(wᵉᶜā-*

33. D. PATRICK, *I and You in the Covenant Code,* dans *SBLASP* I (1978) 75 (nous traduisons).

34. Le contenu du Code d'Alliance dénote d'ailleurs, par ses anachronismes, une société distincte de celle de l'Israël du désert (cf. H. CAZELLES, *Études sur le code de l'alliance,* Paris, 1946, p. 131-146, révélatrice en cela du «lecteur implicite» de notre texte. Je dois par ailleurs à J.-L. Ska la remarque suivante: un double mouvement traverse le présent code. D'une part, il semble se projeter vers le futur et faire le portrait de l'Israël qui vivra dans la terre promise auprès de ses champs, de ses vignes et de ses oliviers. D'autre part, il demeure encore ancré dans le passé de l'expérience de l'exode. En somme, le peuple dont il s'agit est un peuple qui reste très proche de celui décrit dans le livre de l'Exode (aucune mention d'un roi, d'une armée, d'un sacerdoce officiel...) et le code s'appuie sur les institutions, les structures et sur les valeurs qui peuvent créer une continuité entre le passé et les générations futures (la famille, le caractère sacré de la vie, l'égalité fondamentale de tous devant YHWH, égalité qui provient de l'expérience commune de l'exode).

šîtā kōl 'ăšer 'ădabbēr)...» (*23,* 22). Une telle reprise des *Leitwörter* attachés à l'intrigue pragmatique d'*Ex 19-24* (ils signalent le rôle qu'ont à y tenir le peuple et le lecteur) n'est pas insignifiante au moment où le texte s'apprête précisément à se recentrer sur son moment pragmatique.

9. *Le moment du lecteur*

Deux données doivent retenir notre attention dans la partie conclusive d'*Ex 19-24,* où se resserre et se résout l'intrigue pragmatique nouée dès l'ouverture du texte.

A. *D'un livre lu à l'autre*

La réponse du peuple à l'offre divine du Sinaï suppose un préalable que met en scène *24,* 3a: l'effectuation de la médiation mosaïque. «Moïse vint raconter au peuple toutes les paroles de YHWH et de tous les jugements.» Il est difficile de ne pas reconnaître ici les deux étapes de la révélation du Sinaï: les paroles-*dᵉbārîm* faisant écho aux *dᵉbārîm* de *20,* 1 (le Décalogue) et les jugements-*mišpāṭîm* récapitulant les *mišpāṭîm* de *21,* 1 (le Code d'Alliance)[35]. L'ensemble de la révélation légale du Sinaï ainsi transmise au peuple, ce dernier peut à présent, dans un acte illocutoire de ratification, «performer» en toute responsabilité (et quasi littéralement) l'engagement anticipé dès le seuil du récit: «Tout le peuple répondit d'une seule voix et ils dirent: 'Toutes les paroles qu'a dites YHWH, nous (les) ferons!'» (*24,* 3b).

Avec cette inclusion, le récit pourrait toucher à sa fin; il nous fait assister bien plutôt à un redoublement de la ratification, au sein d'un rite solennel d'alliance. Celui-ci est précédé par une donnée déterminante dans notre lecture: «Moïse écrivit toutes les paroles de YHWH» (*24,* 4). Les mises en scène de l'acte d'écrire ne manquent pas dans l'Écriture[36]; certaines d'entre elles présentent, comme l'occurrence d'*Ex 24,* 4, la particularité d'être réflexives par rapport à un contexte plus ou moins large qui les environne: il s'agit alors, pour l'un des protagonistes (notamment le narrateur,

35. Nous savions que les jugements-*mispatîm* de *20,* 1 - *23,* 33 avaient à être transmis par Moïse au peuple; le cas des paroles-*dᵉbārîm* du Décalogue est plus complexe. Ces dernières ont été énoncées sans faire intervenir explicitement la médiation de Moïse et aussi, semble-t-il, sans être comprises par le peuple. *24,* 3 serait-il le lieu de la transmission effective des Dix Paroles-*dᵉbārîm* au peuple du désert? Il y aurait là une belle cohérence narrative.

36. Cf. H. HAAG, art. *kātāb,* dans *TWAT,* IV, col. 385-397, spéc. 388-389.

le prophète), de mettre par écrit une révélation divine (un oracle, une vision, un corps de lois) par ailleurs communiquée au lecteur[37]. Ce rapport réflexif a son paradigme le plus fort en Moïse, mettant par écrit un certain nombre d'interventions et de révélations divines que communiquent les livres de l'Exode, des Nombres et du Deutéronome. En *Ex 24,* la mise en scène de l'acte d'écrire se prolonge dans celle de la lecture du livre: «Moïse prit le livre de l'alliance et le lut aux oreilles du peuple (*24, 7*).» Cette lecture prend place au cœur du rituel de conclusion d'alliance; elle est encadrée par les deux aspersions de sang (celle de l'autel [*24,* 6] et celle du peuple lui-même [*24,* 8]); elle a pour effet de précipiter l'ultime ratification du bénéficiaire de l'alliance.

La lecture par Moïse du «livre de l'alliance» (*sēper habbᵉrît*) «aux oreilles du peuple» ne peut que toucher le lecteur: elle fait écho à l'événement de sa propre lecture! La situation mise en scène — Moïse lisant le «livre de l'alliance» au peuple — est en effet parallèle (et symétrique) à celle qui est le fait du lecteur/auditeur: il écoute dans le «livre de l'alliance» qu'est *Ex 19-24* la «voix» de la narration. Il y a là un phénomène que la théorie littéraire décrit, à la suite d'André Gide, comme une «mise en abyme»; le procédé de la mise en abyme est celui qui consiste, pour une œuvre, à se mettre en scène (selon diverses modalités) à l'intérieur d'elle-même[38]. La mise en abyme de *24,* 4.6 se caractérise de plus comme une mise en abyme dynamique: elle met en scène non seulement «le livre dans le livre», mais l'écriture et la lecture (proclamation) du «livre»: l'implication du lecteur dans le procédé n'en est que plus forte. Trois retombées de la mise en abyme en *Ex 24* ont à être soulignées:

a) Le «livre» lu au peuple résulte de la mise par écrit par Moïse de «toutes les paroles de YHWH» (*24,* 4); celles-ci, dans l'enceinte du récit, s'identifient à la révélation légale du Sinaï,

37. Cf. notamment: *Ex 17,* 14; *24,* 4; *34,* 27-28; *Nb 32,* 2; *Dt 31,* 19; *Jos 24,* 26; *Is 30,* 8; *Jr 30,* 2; *36,* 2; *Ha 2,* 2.

38. «J'aime assez, écrit André GIDE dans son *Journal,* qu'en une œuvre d'art, on retrouve ainsi transposé, à l'échelle des personnages, le sujet même de cette œuvre. Rien ne l'éclaire davantage et n'établit plus sûrement les proportions de l'ensemble» (cité par J. RICARDOU, *Le nouveau roman,* Paris, 1973, p. 47-49). V. Hugo, signale J. RICARDOU (p. 49), avait déjà remarqué que ce procédé de «duplication intérieure» s'observait dans toutes les pièces de Shakespeare, excepté *Macbeth* et *Romeo and Juliet.* Chaque drame intègre un élément ou une action «qui le reflète en petit». Notant l'analogie de cette enclave avec l'inclusion, en héraldique, d'un blason dans un autre, André Gide proposa de nommer ce procédé une «mise en abyme»; cf. l'étude de L. DÄLLENBACH, *Le récit spéculaire. Essai sur la mise en abyme,* Paris, 1977.

en tête de laquelle viennent les Dix Paroles-*dᵉbārîm*. Pour le lecteur, le rapport au «livre» et aux «paroles de YHWH» se fait par contre proprement réflexif: c'est dans le récit de leur événement (= *Ex 19-24*) que le lecteur a *de fait* accès à ces «paroles de YHWH». Il se produit dès lors comme une contagion métonymique, un rapport «identifiant» le livre mis en scène (en *Ex 24,* 4.6) au livre (*Ex 19-24*) que le lecteur vient de lire (que l'auditeur vient d'entendre)[39].

b) Ce rapport métonymique affecte également la narration de *Ex 19-24*: la «voix» de la narration, à laquelle le lecteur s'est fié jusqu'à présent, trouve un symbole intradiégétique en Moïse écrivant et proclamant le «livre de l'alliance» (donnant ainsi une dimension nouvelle, celle dont bénéficie le lecteur, à sa mission médiatrice). Les «paroles de YHWH» que le lecteur a recueillies de la «voix» de la narration (en *Ex 19-24*) — «voix» qui était elle-même ordonnée à celle de Dieu —, sont celles-là mêmes que Moïse écrit et proclame. De cette identité il ne découle pas que Moïse soit le narrateur[40] ou encore l'auteur d'*Ex 19-24* (où nous lisons ces «paroles de YHWH»); il nous est révélé bien plutôt, comme l'écrit M. Sternberg, que l'auteur (nous ajoutons: et le narrateur) d'*Ex 19-24* est «comme Moïse»: «Dans le Pentateuque, les deux figures engagées dans l'acte d'écrire sont Dieu lui-même (Ex 24, 12; *32,* 16) et, plus souvent, Moïse, à qui Dieu enjoint de produire des mémoriaux écrits et qui est exalté comme celui qui parla avec Dieu «face à face» (*Ex 33,* 11) ou même «bouche à bouche» (*Nb 12,* 8). Ce que ce lien entre l'acte d'écrire et l'autorité implique n'est pas que l'auteur (du Pentateuque) n'ait pu être que Moïse mais plutôt que cet auteur ait eu à être comme Moïse[41].»

c) L'autre pôle de la narration (l'instance non plus émettrice mais réceptrice de cette narration) est, enfin, affecté lui aussi par

39. Il est à noter à cet égard que la formule d'engagement de *24, 7*, qui fait suite à la lecture du «livre de l'alliance», reprend littéralement celle de *19,* 8 — *kōl ʾăšer-dibber YHWH naʿăśeh* (la formule de *24,* 3 présente, elle, une variante, ajoutant *haddᵉbārîm*), créant ainsi une inclusion recueillant en son sein l'«ensemble» du récit *19-24*; cf. également l'inclusion formelle entre *wayyiqrāh lᵉziqnê hāʿām-* «(Moïse) appela les anciens du peuple» (*19, 7*) et *wayyiqrāh bᵉʾoznê hāʿām-* «(Moïse) appela/lut aux oreilles du peuple» (*24, 7*).

40. Le narrateur est «celui qui raconte», l'instance-source de la narration *telle* qu'elle est codée dans le récit (qu'elle y soit mise en scène ou non): «les signes du narrateur sont immanents au récit» (R. BARTHES, *L'aventure sémiologique,* Paris, 1985, p. 195); le narrateur d'un récit peut donc ne se confondre en rien avec l'auteur (réel) de ce même récit; seul l'écrit autobiographique en première personne repose sur la convention de l'identité de l'auteur-narrateur.

41. M. STERNBERG, *The Poetics* cité, p. 15, p. 77 (nous traduisons).

la mise en abyme. De protagoniste de l'histoire qu'il était, le peuple devient, en écoutant la lecture du «livre de l'alliance», le destinataire de ce «livre». En étant ainsi promu destinataire du livre — destinataire intradiégétique (mis en scène dans le récit) —, le peuple occupe une place contiguë au destinataire extradiégétique qu'est le lecteur. Jamais la proximité du peuple et du lecteur n'a été aussi forte dans notre récit: la lecture du livre «aux oreilles du peuple» s'identifie métonymiquement avec la «voix» de la narration parvenant «aux oreilles» du lecteur et lui communiquant les «paroles de YHWH». Il y a là comme un *kairos* pour le lecteur: il lui est possible de redoubler aux côtés du peuple la ratification d'alliance déjà prononcée intradiégétiquement en *24,* 3.

B. *Nous ferons et nous écouterons*

L'acte illocutoire de ratification en *24,* 7b — «Tout ce qu'a dit YHWH, nous (le) ferons et nous (l') écouterons» — se détache dès lors du texte comme le moment du lecteur. Il est le lieu textuel où peuvent se recouvrir procès de l'énoncé (la ratification du peuple) et procès de l'énonciation (la ratification du lecteur/auditeur).

L'énonciation auto-implicative de *24,* 7b a ceci de remarquable qu'elle combine les deux éléments donnés proleptiquement en cours de narration:

— la prolepse de *19,* 8: *kōl ʾăšer-dibber YHWH naᶜăśeh* — «tout ce qu'a dit YHWH, nous (le) ferons» (qui a déjà donné lieu à un accomplissement intradiégétique en *24,* 3);

— la prolepse de *20,* 19: *wᵉnišmāᶜāh* — «et nous écouterons». L'ultime ratification du chapitre *24* constitue du même coup le point de convergence d'un ensemble de *Leitwörter* (mots-guides) «fléchant» le texte de *Ex 19-24*:

19, 5		et maintenant, si vous *écoutez* bien ma voix
19, 8	tout ce qu'a dit YHWH, nous (le) *ferons*	
20, 19		parle (avec) nous toi-même et nous *écouterons*
23, 22	...et si tu *fais* tout ce que je dirai	si tu *écoutes* bien sa voix...
24, 3	toutes les paroles qu'a dites YHWH, nous (les) ferons	
24,7	**tout ce qu'a dit YHWH, nous (le) *ferons* et nous (l') *écouterons***	

La séquence de *24,* 7b *naᶜăśeh wᵉniŝmāᶜ* — «nous ferons et nous écouterons» — a un long passé d'interprétation dans la pensée juive. La perspective que nous avons adoptée met en relief la «charge» de chacun de ces termes dans l'enceinte d'*Ex 19-24* ainsi que la portée de leur conjonction au terme du récit. La réponse *naᶜăśeh* — «nous ferons» — est, depuis les premiers versets d'*Ex 19,* à l'horizon du texte comme son possible le plus réel. Pour parvenir à sa pleine effectivité, cette réponse s'est toutefois trouvée suspendue à une condition: la possibilité de l'écoute effective de la révélation divine (cf. *20,* 19). La médiation de Moïse est ce qui rend cette écoute possible; cette médiation, amorcée dans la relation que Moïse fait au peuple de la révélation divine (*24,* 3), s'effectue pleinement dans l'acte de Moïse d'écrire et de lire le «livre de l'alliance», adressé au peuple et, par le biais de la mise en abyme, au lecteur. L'engagement à écouter «tout ce qu'a dit YHWH» vient à ce point comme porté par sa possibilité concrète: il est à présent possible d'écouter «tout ce qu'a dit YHWH» et d'aller jusqu'au bout de l'écoute, dans l'obéissance de la mise en pratique. Ce faisant, le lecteur ne fera qu'entrer dans ce qui sera toujours premier: l'engagement de ses pères, venu au-devant de lui dès le seuil du texte.

Il convient de souligner le caractère réflexif de l'engagement que constitue, pour le lecteur, l'énonciation *năᶜaśeh wᵉniŝmāᶜ*: cet engagement consiste à écouter les paroles-*dᵉbārîm* et les jugements-*miŝpāṭîm* là où ils sont *en fait* «écoutables», c'est-à-dire dans le récit de leur événement qu'est *Ex 19-24.* Au terme du récit nous est ainsi explicité l'acte propre à la ré-énonciation du texte, l'acte qui lui permet de se déployer pour ce qu'il est: non un signe formel «nous renvoyant à autre chose que lui-même, mais un symbole nous assimilant 'à son ordre propre'»[42]. Cet acte est l'acte d'écoute, annoncé dès *19,* 5 («Et maintenant, si vous écoutez bien ma voix...»), par lequel le lecteur/auditeur laisse advenir dans les paroles du récit l'événement actuel de la Parole de Dieu («ma voix») et s'y lie comme à l'événement de l'alliance. La puissance symbolique de notre texte passe incontestablement par l'indicialisation du récit et de ses paroles; cette indicialisation, qui rend le lecteur contemporain de l'énonciation divine et de la réponse du peuple, est amorcée, nous l'avons vu, par les composantes linguistiques et littéraires du texte; elle a toutefois son lieu d'effectuation, libérant ces éléments

42. E. ORTIGUES, *Mythe, image et symbole,* dans *Encyclopédie Française,* t. XIX, Paris, 1957, p. 19.

dans leur puissance symbolique, dans l'acte confessant de l'écoute. Dans cette écoute, le lecteur est invité à se commettre, aux côtés du peuple. Singulier récit donc, qui constitue l'initiation à sa propre écoute, qui forme son lecteur à l'enjeu de sa lecture[43]. Dans ce récit, peut-on conclure avec J. Ladrière, «ce qui est évoqué..., c'est le salut en tant que processus, c'est-à-dire en tant qu'il est opérant, et l'assomption de croyance consiste précisément à s'insérer dans l'opération du salut, plus exactement encore à identifier sa propre opération à la sienne[44].»

10. *Lecteur implicite et lecteur réel: pragmatique et herméneutique*

Mettre en relief la dimension pragmatique du récit d'*Ex 19-24* et dégager ainsi les modalités éthiques de sa ré-énonciation, c'est immanquablement poser la question, herméneutique cette fois, de la situation des lecteurs réels en face et aux côtés du *lecteur implicite* que se donne le texte. On se limitera, dans cette conclusion, à souligner que la question se pose; c'est là, sans doute, l'un des mérites de l'approche pragmatique des textes bibliques que de soumettre à l'herméneutique, de manière renouvelée, la dimension pratique (éthique) des textes de l'Écriture et leur adresse à des lecteurs qui en sont autant d'interprètes pratiques. Il est évident qu'il existe une distance entre le lecteur implicite du récit du Sinaï, ces *bᵉnê-yiśrā'ēl* auxquels s'adresse en droit la narration, et les lecteurs de fait de ce même texte, que ceux-ci en pratiquent une lecture confessante, juive ou chrétienne, ou l'abordent en dehors de toute confession de foi. La force singulière d'*Ex 19-24* est sans doute d'attester

43. Une avant-dernière note en forme d'épilogue. L'histoire que raconte *Ex 19-24*, 11 se poursuit au-delà de *24*, 7. Elle connaît même son ultime sommet en *24*, 9-11 dans la vision de Dieu et le repas qui l'accompagne au haut de la montagne. Moïse n'y est plus seul en face de Dieu, mais rejoint à présent par Aaron, Nadav, Avihu et septante anciens, représentant le peuple d'Israël tout entier. Ces derniers occupent la place qui fut celle du lecteur, témoin des entretiens de Dieu et de Moïse au sommet du Sinaï. Il y a loin entre leur vision présente de Dieu et la perception qu'ils avaient des phénomènes théophaniques. C'est qu'ils sont passés par le feu de l'engagement éthique. «L'éthique est une optique», écrit E. LÉVINAS, *Difficile liberté*, cité n. 27, p. 33. Le lecteur, certes, ne voit pas ce qu'ils voient, mais — je dois cette remarque à J.-L. Ska — il a sa place dans l'interstice des versets *11* et *12* (où commence une nouvelle section du livre de l'Exode). En *24*, 12 (qui relève du document sacerdotal), Moïse reçoit l'ordre de monter sur la montagne alors que *24*, 11 (qui appartient au document Elohiste) le laissait sur cette même montagne. Le rédacteur n'a pas cherché à effectuer quelque raccord que ce soit; c'est dire que le lecteur est seul responsable de la durée de la vision de Dieu...

44. J. LADRIÈRE, *L'articulation du sens*, cité n. 1, p. 255.

à tous que le monde de l'Écriture est un monde où l'on entre en se commettant: «nous ferons et nous écouterons». Pour le juif comme pour le chrétien, l'identification aux *bᵉnê-yiśrā'ēl* du récit n'a par ailleurs rien d'immédiat: l'histoire, tant celle du récit du livre de l'Exode que celle des lecteurs du récit, ne s'est pas arrêtée au Sinaï et elle a eu pour effet de mettre les lecteurs du texte à distance de l'actualité qui s'y atteste. La tradition juive (en sa fête de Shavouot particulièrement) est pour les fils d'Israël d'aujourd'hui le lieu d'une identification à la réponse qui fait la vie du judaïsme: «nous ferons et nous écouterons.» La reprise chrétienne d'une telle réponse, quant à elle, suppose non seulement la médiation d'une tradition — et les Dix Paroles sont de fait, dans la tradition catholique, prises pour ce qu'elles sont — mais également, et bien plus radicalement, celle d'un nouveau médiateur, celui que l'évangile de Matthieu situe, sur la montagne, en position tout à la fois de Moïse et de Seigneur. Il y va — ces quelques pages auront cherché à le montrer — de l'entrée des hommes — «nous ferons et nous écouterons» — dans l'absolu de la parole de Dieu au travers d'un récit singulier .

B-1150 Bruxelles Jean-Pierre SONNET, S.J.
Rue du Collège Saint-Michel, 60

Sommaire. — Bien des éléments du texte complexe d'*Ex 19-24* s'éclairent lorsqu'on aborde ce récit comme un texte pragmatique, c'est-à-dire comme un texte construisant avec son lecteur-auditeur une relation déterminée: le récit du Sinaï n'a de cesse d'impliquer son lecteur-auditeur dans l'événement qu'il révèle. L'enquête que voici cherche à caractériser l'«intrigue pragmatique» que construit progressivement la narration en associant au peuple mis en scène dans le récit le lecteur du récit d'*Ex 19-24*. De **sa mise en place à son dénouement, cette intrigue l'atteste: le récit du Sinaï ne se révèle pour ce qu'il est qu'à celui qui s'y commet éthiquement.**