

123 N° 3 Juillet-Septembre 2001

Le rendez-vous du Dieu vivant. La mort de
Moïse dans l'intrigue du Deutéronome (Dt 1-
4 et Dt 31-34)

Jean-Pierre SONNET (s.j.)

p. 353 - 372

<https://www.nrt.be/fr/articles/le-rendez-vous-du-dieu-vivant-la-mort-de-moise-dans-l-intrigue-du-deuteronomie-dt-1-4-et-dt-31-34-517>

Le rendez-vous du Dieu vivant

LA MORT DE MOÏSE DANS L'INTRIGUE DU DEUTÉRONOME (Dt 1-4 et Dt 31-34)

De la mort, Rilke affirme
qu'elle est «*der eigentliche Ja-sager*,
l'authentique diseuse de Oui»,
elle dit seulement Oui¹.

À l'âge de cent vingt ans, à l'âge de sa mort, Moïse était-il défaillant (Dt 31,2) ou en pleine vigueur (Dt 34,7)? Prenant appui sur l'apparente contradiction de ces deux versets, l'étude que voici interrogera l'intrigue d'ensemble du Deutéronome, et elle en manifestera un aspect singulier. Entre son premier et dernier chapitre, le livre du Deutéronome nous fait assister à l'ultime éducation d'un prophète: Moïse ne meurt pas sans recevoir de Dieu de convertir son lien à la mort. Du récit du Deutéronome, on mesurera combien il est, exauçant en cela le destin de tout récit, ordonné au moment de la fin — la fin d'une histoire, où se joue, en l'occurrence, la fin d'une vie. Le personnage de Moïse offre à cet égard une étonnante *torah* narrative. En cette matière, et notamment à propos des deux versets qui seront au départ de l'enquête, il s'agira de prendre acte du caractère souverain de l'intrigue dans l'intelligence des données du récit².

1. BLANCHOT M., *L'Espace littéraire*, Paris, Gallimard, 1955, p. 193.

2. Ces pages reprennent la substance d'une communication faite à Louvain-la-Neuve le 28 avril 2000 dans le cadre du RRENAB (Réseau de recherche en analyse narrative des textes bibliques); elles reformulent l'argument d'un chapitre de mon étude *The Book within The Book. Writing in Deuteronomy*, coll. Biblical Interpretation, 14, Leiden, Brill, 1997, p. 183-198. Le motif de la mort de Moïse y est abordé dans son lien à l'intrigue d'ensemble du Deutéronome, intrigue liée à la communication de la Torah et au thème de l'«invention du livre». On pourra lire en français «Le Deutéronome et la modernité du livre», dans NRT 118 (1996) 481-496; «Moïse ou l'invention du livre», dans *Actes du Colloque «Les Juifs et le Livre»*, éd. D. FRISON, Paris, Université Paris X, 2000, p. 19-29. Je remercie N. Lohfink, dont les remarques m'ont aidé à affiner le propos de cette étude.

I. – Deux portraits contradictoires?

En Dt 31,2, Moïse déclare: «Je suis âgé aujourd'hui de cent vingt ans, je ne puis plus sortir et entrer». L'expression «sortir et rentrer», comme Ibn Ezra (1089-1164) le signale dans son commentaire, relève du langage militaire³; c'est une manière de dire «conduire une campagne militaire»⁴. Lorsqu'il décrit ainsi son état en Dt 31,2, Moïse s'apprête à encourager Josué dans sa nouvelle fonction de leader militaire. Ce qu'il soutient, c'est que les forces lui manquent pour désormais sortir à la tête de l'armée.

En Dt 34,7, nous lisons: «Moïse était âgé de cent vingt ans à sa mort; son œil ne s'était pas éteint et sa vitalité ne l'avait pas quitté». Dans ce portrait — le dernier qui nous soit donné du prophète —, Moïse apparaît dans la pleine possession de ses moyens. Sa vue n'a pas baissé — au point de rendre possible, depuis la hauteur du mont Nébo, une vision panoramique hors du commun: «YHWH lui fit voir tout le pays... jusqu'à la Mer Occidentale» (Dt 34,1-3)⁵. De même, «sa vitalité ne l'avait pas quitté» (*welo'-nas leḥoh*). Le substantif *leah* est un hapax, mais l'adjectif *lah* apparaît six fois dans la Bible hébraïque avec la signification d'«humide» ou de «frais» dans le cas de fruits (Nb 6,3), de bois en croissance ou fraîchement coupé (Gn 30,37; Ez 17,24; 21,3) ou de cordes (Jg 16,7.8). C'est un Moïse en pleine «verdeur» qui est ainsi décrit — ne vient-il pas d'ailleurs de passer d'une traite, apparemment, «des steppes de Moab au mont Nébo, au sommet de la Pisga» (Dt 34,1)⁶? Pour le dire avec G.W. Coats:

3. Voir IBN EZRA, *ad loc.* (pour Ibn Ezra et pour les autres commentateurs juifs médiévaux cités dans cette étude, voir *Torat Haim Humash*, Yerushalayim, Mosad HaRav Kook, 1994).

4. Cf. notamment Nb 27,17.21 (à propos de Josué); Jos 14,11; 1 R 3,7; dans le Dt, cf. 28,6.

5. Moïse se démarque en ceci d'Isaac et de Jacob, dont la vue baisse avec l'âge (voir Gn 27,1 et 48,10), mais se trouve configuré à Abraham (voir Gn 13,14-15); voir sur ce point J.-P. SONNET, *The Book within the Book...* (cité *supra*, n. 1), p. 218-223.

6. La référence à la «verdeur» ou à la «vitalité» de Moïse recèle-t-elle une allusion sexuelle? Commentant l'usage du mot en question dans deux passages de la légende d'Aqhat en ougaritique (2 Aqhat 1,29 et 6,28), W.F. ALBRIGHT estime que sa connotation précise, et dans la légende d'Aqhat et dans le Deutéronome, est celle de «puissance sexuelle» («The 'Natural Force' of Moses in the Light of Ugaritic», dans *BASOR* 94 [1944] 32-33, n. 7); cf. toutefois la réponse critique de H.L. GINSBERG s'agissant de l'ougaritique («The North-Canaanite Myth of Anath and Aqhat», dans *BASOR* 98 [1945] 19).

«à cent vingt ans, Moïse aurait eu toute la souplesse d'un jeune homme»⁷.

Le conflit ou du moins le contraste entre ces deux portraits de Moïse exige explication. Les commentaires ne manquent pas qui résolvent cette tension par une explication en termes de sources. La présentation d'un Moïse affaibli en Dt 31,2 est ainsi rattachée à l'une des rédactions deutéronomistes du Deutéronome alors que la description d'un Moïse en pleine vigueur en Dt 34,7 est généralement attribuée à l'écrivain sacerdotal⁸. L'hypothèse est légitime — l'histoire de la rédaction du Deutéronome est, à coup sûr, complexe; cette histoire a probablement donné lieu, d'une strate rédactionnelle à l'autre, à des réorientations herméneutiques, portant notamment sur le statut de Moïse. Le Deutéronome se lit néanmoins comme un récit et on peut difficilement refuser aux agents de la mise en forme finale du livre la qualité que l'on concède aux auteurs des sources primitives — celle d'être des écrivains préoccupés de la cohérence des histoires qu'ils racontent⁹. Tirant profit d'un matériau vraisemblablement composite¹⁰, ces rédacteurs ont élaboré un récit s'imposant dans son économie propre, dans une continuité serrée avec le livre des Nombres, on aura à s'en rendre compte. C'est cette articulation narrative, souvent plus subtile qu'il n'y paraît, que le lecteur du récit est appelé à déceler. Destinataire de ce qui n'est autre chose qu'une narration, ce lecteur n'est pas censé connaître l'envers de la tapisserie — où se trahit l'histoire de sa fabrication; il est invité à discerner dans le dessin qui s'offre à lui la subtile insistance d'une trame narrative.

Narrativement parlant, le contraste entre nos deux versets s'explique, d'une première manière, par une différence déterminante. Entre l'énoncé de Dt 31,2 et celui de Dt 34,7, un paramètre narratif majeur a varié: le paramètre du niveau d'énonciation.

7. COATS G.W., «Legendary Motifs in the Moses Death Reports», dans *CBQ* 39 (1977) 35 (je traduis).

8. En raison d'affinités entre Dt 34,7-9 et le matériel *P* en Nb 20,29 et 27,18-23; voir notamment NOTH M., *A History of Pentateuchal Traditions*, Englewood Cliffs, Prentice-Hall, 1972, p. 16; MAYES A.D.H., *Deuteronomy*, Grand Rapids, Eerdmans, 1979, p. 413. Remplaçant *P* par *J*, J. VAN SETERS donne une explication similaire (*The Life of Moses. The Yahwist as Historian in Exodus-Numbers*, Kampen, Kok Pharos, 1994, p. 454).

9. Voir à ce propos WHYBRAY R.N., *The Making of the Pentateuch. A Methodological Study*, Sheffield, JSOT Press, 1987, p. 46-55.

10. À propos de l'«art du récit composite», voir ALTER R., *L'Art du récit biblique*, Bruxelles, Lessius, 1999, p. 179-209.

L'affirmation de Dt 31,2 est proférée par un personnage, sur la scène du récit; celle de Dt 34,7 émane du narrateur hors-scène, l'instance-source de l'ensemble de la narration. La différence est d'abord celle d'un niveau de fiabilité et d'autorité. La proposition de Dt 31,2 représente le point de vue, limité et faillible, d'un personnage humain¹¹; l'affirmation de Dt 34,7 épouse le point de vue du narrateur, anonyme et omniscient. Dans le contrat narratif qui préside à la lecture du récit biblique, en sa forme «standard»¹², le narrateur est celui qui fournit le point de vue autorisé (en se joignant d'ailleurs au point de vue divin): «la participation du narrateur signifie l'apparition d'une instance dont la fiabilité est au-delà de tout soupçon — un point de référence autorisé auquel on peut se reporter lorsqu'on cherche à démêler les versions émanant des autres instances et à identifier leurs motivations sous-jacentes»¹³. Les phénomènes de discordance entre ce que le lecteur apprend par la voix des *dramatis personae* (humaines, parfois trop humaines) et ce qu'il tient de la voix du narrateur (ou encore de celle de Dieu) jalonnent le récit biblique, venant à chaque coup relancer ce lecteur dans sa tâche d'herméneute. Mais ce qui apparaît plausible lorsqu'il s'agit du serpent en Gn 2-3¹⁴, de Jacob au plus fort de ses subterfuges¹⁵, ou même d'Aaron dans un moment embarrassant de sa carrière¹⁶, devient, à première vue, surprenant lorsqu'il y va de Moïse: n'avons-nous pas en lui, comme l'énonce le narrateur en Dt 34,10 (dans un superbe exercice d'omniscience) le plus grand des prophètes: «Il ne s'est plus levé de prophète en Israël comme Moïse»? Au lecteur de faire alors la part des choses, et de discerner un double registre dans la parole mosaïque: si Moïse se révèle pleinement fiable dans sa mission prophétique — elle s'identifie chez lui à la transmission de la Torah entre Dt 4,44 et Dt 28,68¹⁷ —, il

11. Le discours direct est «la mise en scène la plus efficace des points de vue psychologiques et idéologiques des personnages», ainsi que le fait remarquer BERLIN A., *Poetics and Interpretation of Biblical Narrative*, Winona Lake, Eisenbrauns, 1994 (1983), p. 64 (je traduis).

12. Voir à ce propos la présentation de STERNBERG M., *The Poetics of Biblical Narrative. Ideological Literature and the Drama of Reading*, Bloomington, Indiana University Press, 1985, p. 58-83 (p. 73 pour les exceptions que représentent les livres d'Esdras et de Néhémie).

13. *Ibid.*, p. 413 (je traduis).

14. Voir la reformulation de Gn 2,16-17 en Gn 3,1.

15. Voir les mensonges répétés de Jacob en Gn 27,18-30.

16. Que l'on compare le processus de la fabrication du veau d'or dans le récit du narrateur en Ex 32,4 et dans celui qu'en fait Aaron en Ex 32,24.

17. Voir à ce propos SONNET J.-P., *The Book within the Book...* (cité *supra*, n. 1), p. 16-18 (en référence aux travaux de N. Lohfink) et p. 248-249.

ne l'est plus nécessairement lorsqu'il parle de sa propre autorité, en se prononçant sur son destin personnel. Dans le Deutéronome, Moïse énonce bien d'autres choses que la seule Torah, qu'il convoie, quant à elle, en toute fidélité¹⁸. Encore faut-il que s'éclairent les motivations qui font que Moïse parle comme il parle en Dt 31,2, dans une affirmation qui le met en porte-à-faux avec ce que le lecteur apprend du narrateur en Dt 34,10¹⁹.

C'est au niveau de l'intrigue d'ensemble du Deutéronome que les motivations de Moïse se laissent élucider. Encore faut-il qu'une véritable intrigue — un «agencement des faits en système», pour reprendre la définition d'Aristote²⁰ — sous-tende l'articulation du Deutéronome, ce qui n'est pas évident aux yeux de tous les commentateurs. Certains attribuent au Deutéronome la forme d'un discours (ou d'une enfilade de discours) de Moïse aux fils d'Israël, forme qui met cette œuvre à distance du modèle narratif des quatre premiers livres du Pentateuque²¹. D'autres ne décèlent dans le Deutéronome qu'une intrigue réduite au minimum, concentrée dans les chapitres finaux de l'œuvre (Dt 31-34)²². Pour d'autres encore ce sont, au contraire, les chapitres finaux qui sont dépourvus de pertinence narrative à l'égard de l'ensemble du récit, soit en raison de leur caractère désordonné²³, soit parce qu'ils ont le statut d'«appendices»²⁴. Dans cette étude, on cherchera à honorer la proposition narrative du Deutéronome en sa modalité particulière. Plus encore que les quatre livres qui

18. Voir le blanc-seing donné par le narrateur à ce propos dès Dt 1,3.

19. Lorsqu'il commente Dt 31,2-3, Nachmanide (1149-1270) relève lui aussi la discordance entre l'affirmation de Moïse et le témoignage de ce qu'il appelle «l'Écriture» à propos de la «santé» de Moïse en Dt 34,7, et il suggère avec audace que Moïse parle comme il parle en Dt 31,2 «pour consoler» le peuple d'Israël à propos de sa non-traversée du Jourdain. En d'autres termes: Moïse recourt à des arguments rhétoriques au prix de la vérité.

20. ARISTOTE, *La Poétique*, éd. B. GERNEZ, Paris, Les Belles Lettres, 1997, p. 22-23 (§ 1450 a 5) (la traduction est toutefois mienne).

21. AINSI RENDTORFF R., *Introduction à l'Ancien Testament*, Paris, Cerf, 1989, p. 256.

22. Voir RÖMER Th., «Le Deutéronome et la quête des origines», dans *Le Pentateuque. Débats et recherches*, éd. P. HAUDEBERT, Paris, Cerf, 1992, p. 66-67.

23. «L'ensemble du chapitre [Dt 31] représente des débris de tradition bien plus qu'une avancée dans le récit» (VON RAD G., *Deuteronomy*, Philadelphia, Westminster Press, 1966, p. 190 [je traduis]); pour rendre compte de la complexité de la séquence narrative en Dt 31, A. ROFÉ est allé jusqu'à supposer une inversion accidentelle des colonnes du texte dans le processus de sa transmission (*Mavo' leseper Devarim*, Yerushalayim, Akademon, 1988, p. 199-207).

24. Voir MAYES A.D.H., *Deuteronomy* (cité *supra*, n. 8), p. 371.

le précèdent dans le Pentateuque, le Deutéronome se distingue par une option en faveur du mode de représentation «scénique» (*showing*) — mode qui confronte le destinataire avec le discours du personnage²⁵. Le discours de Moïse ainsi représenté est toutefois bel et bien inscrit dans une intrigue d'ensemble, relancée par les interventions d'un discret narrateur (dont la présence est plus marquée dans la finale du récit). Les chapitres qui nous intéressent (Dt 31-34) seront donc lus comme prolongeant et concluant une intrigue nouée dès les premiers chapitres de l'œuvre (Dt 1-4).

II. – Lorsque Moïse raconte (ou: de l'art du montage)

Quel son rend l'affirmation de Moïse en Dt 31,2 lorsqu'elle se trouve adossée à ce qui la précède dans le récit? L'affirmation «je ne puis plus sortir ni entrer», en fait, ne manque pas d'ironie: elle est immédiatement suivie du rappel d'un interdit de «sortie»: «car YHWH m'a dit: tu ne passeras pas le Jourdain que voici» (Dt 31,2). Ce motif de la non-traversée est un motif apparemment cher au Moïse du Deutéronome, puisqu'il y fait par trois fois allusion dans son premier discours (Dt 1,6 - 4,40)²⁶:

YHWH entendit la voix de vos paroles, il s'irrita et il jura, en disant: «Pas un seul de ces hommes, de cette génération mauvaise, ne verra ce bon pays, que j'ai juré de donner à vos pères...». Même/également contre moi, YHWH s'est mis en colère à cause de vous, en disant: «Même/également toi, tu n'entreras pas là-bas» (Dt 1,34-37).

YHWH s'emporta contre moi *en raison de vous* et il ne m'écoula pas. Et YHWH me dit: «C'en est assez! Ne continue plus à me parler de cette affaire! Monte au sommet du Pisga, porte tes yeux à l'occident, au nord, au midi et à l'orient, et vois de tes yeux, car tu ne passeras pas ce Jourdain» (Dt 3,26-27).

YHWH s'est mis en colère contre moi *sur votre compte* et il a juré que je ne passerais pas le Jourdain et que je n'entrerais pas dans le bon pays que YHWH, ton Dieu, te donne en héritage, car moi, je meurs dans ce pays-ci, je ne traverse pas le Jourdain (Dt 4,21-22).

Dans la formulation de Dt 31,2, deux points méritent d'être relevés: (1) Moïse ne fait aucune allusion à sa mort, ce qui est quelque

25. Voir SONNET J.-P., *The Book within the Book...* (cité *supra*, n. 1), p. 12-21; LOHFINK N., «Bund als Vertrag im Deuteronomium», dans ZAW 107 (1995) 218-221.

26. Une cinquième occurrence du motif se lit en Dt 34,4.

peu surprenant dans une déclaration qui concerne sa succession; (2) Moïse produit en discours direct le verdict de YHWH «Tu ne passeras pas ce Jourdain» sans faire état de ce qui motive la sentence divine. C'est dans les trois passages reproduits ci-dessus, qui mentionnent le verdict en question, que le motif de l'interdit divin doit donc apparemment être recherché.

À croire Moïse dans la première de ces déclarations, le sort du *leader* du peuple s'est joué à Qadesh-Barnéa lors du refus du peuple de prendre possession du pays à la suite du rapport des douze explorateurs envoyés en reconnaissance (voir le récit circonstancié que Moïse fait de l'incident en Dt 1,20-45, réenonçant l'histoire rapportée par le narrateur en Nb 13-14). L'incapacité du peuple à consentir au don de Dieu a provoqué la colère divine: «Pas un seul homme de ces hommes, de cette génération mauvaise, ne verra ce bon pays, que j'ai juré de donner à vos pères» (Dt 1,35). Josué et Caleb sont les deux seuls individus pour lesquels Dieu fait une exception nominale (Dt 1,36.38)²⁷. Moïse semble ainsi présenter son sort comme lié à celui du peuple, et comme s'originant dans la faute du peuple: «Même/également contre moi, YHWH s'est mis en colère *à cause de vous*, en disant: 'Même/également toi, tu n'entreras pas là-bas'» (Dt 1,37). Moïse — tout donne à le croire — s'inclut donc dans le sort de sa génération, à qui le passage sur la terre est refusé. Son destin personnel s'explique par le destin collectif. Telle est l'interprétation qui, pour ainsi dire, s'impose à la lecture; elle est, d'ailleurs, communément reçue par les exégètes²⁸. Dans le deuxième (Dt 3,26-27) et le troisième passage (Dt 4,21-22), la référence à une responsabilité du peuple («en raison de vous», «sur votre compte») a pour effet de ramener l'interprète au contexte du premier passage — la faute du peuple lors de l'affaire des explorateurs. Et ceci d'autant plus que Moïse, dans ces deux développements, ne fait de référence explicite à aucune autre péripétie de la marche au désert. Ces deux passages se laissent dès lors interpréter à partir de celui qui les précède, dans une belle illustration du phénomène dit de

27. Cf. Nb 14,24.30.

28. Voir notamment VON RAD G., *Théologie de l'Ancien Testament I*, Genève, Labor & Fides, 1971, p. 257-258 (von Rad, suivi en cela par d'autres, donne à la mort de Moïse un caractère substitutif); MILLER P.D., «'Moses My Servant': The Deuteronomic Portrait of Moses», dans *Interpretation* 41 (1987) 253-254; WEINFELD M., *Deuteronomy 1-11*, New York, Doubleday, 1991, p. 150; OLSON D.T., *Deuteronomy and the Death of Moses. A Theological Reading*, Minneapolis, Fortress, 1994, p. 26; VAN SETERS J., *The Life of Moses...* (cité *supra*, n. 8), p. 462.

l'«effet de priorité» (qu'on pourrait appeler aussi la «loi des premières impressions»): une information venant en tête d'un message gouverne de manière décisive la réception de la suite de ce message²⁹. En d'autres termes, Moïse a tout l'air de se répéter: son sort contrarié n'a d'autre explication que le péché du peuple. Il n'y a pas à lier le décret divin à quelque drame personnel que ce soit.

En est-il bien ainsi? L'interprétation qu'on vient d'évoquer n'est pas, en effet, sans poser quelques problèmes. Elle soulève la question de la justice divine car, comme N. Lohfink l'a souligné, l'innocence de Moïse dans l'affaire des explorateurs est rendue manifeste par le récit du livre des Nombres (Nb 14,5-9)³⁰. La sentence divine en Nb 14 exclut de l'entrée en terre promise ceux-là qui ont murmuré contre YHWH en murmurant contre Moïse et Aaron (Nb 14,2.28-29) et les identifie à ceux qui ont été «recensés à partir de vingt ans» (Nb 14,29), c'est-à-dire aux hommes de toutes les tribus soumis à l'obligation militaire (Nb 1), à l'exclusion de la tribu de Lévi (Nb 1,47). Moïse ne tombe donc pas sous le coup de l'arrêt divin. Lorsque Moïse raconte en Dt 2 la disparition effective de la génération du désert, jusqu'au dernier homme (Dt 2,14-16)³¹, il précise d'ailleurs «toute la génération des hommes de guerre» (2,14.16). Ce disant, Moïse établit en quelque sorte la vérité des choses (et se trahit?): il n'est pas inclus dans «cette génération», génération dont il raconte d'ailleurs la disparition. Un certain étonnement critique peut alors naître dans l'esprit du lecteur: a-t-il tout compris des propos de Moïse en Dt 1,34-37, 3,26-27 et 4,21-22? À la suite de Rashi (1040-1105), le lecteur peut affiner son écoute et déceler dans les paroles de Moïse une référence subtile à une autre série d'événements, eux aussi racontés dans le livre

29. Voir à ce propos STERNBERG M., *Expositional Modes and Temporal Ordering in Fiction*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1978, p. 93-102; PERRY M., «How the Order of a Text Creates its Meanings», dans *Poetics Today* 1 (1979) 53-58.

30. LOHFINK N., «The Problem of Individual and Community in Deuteronomy 1:6-3:29», dans *Theology of the Pentateuch. Themes of the Priestly Narrative and Deuteronomy*, Minneapolis, Fortress Press, 1994 (1960), p. 228. Dans une étude récente, Lohfink est revenu sur cette affirmation, se demandant si Moïse, par l'envoi des espions, n'avait pas poussé le peuple à la faute («Narrative Analyse von Dtn 1,6-3,29», dans *Mincha. Festgabe für Rolf Rendtorff zum 75. Geburtstag*, éd. E. BLUM, Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Verlag, 2000, p. 168-170). Le récit-source (Nb 13-14) ne mentionne toutefois aucun prononcé divin sur ce point.

31. Excepté bien sûr Caleb et Josué.

des Nombres³². Dans ces versets, Moïse «file» les retombées d'un incident humiliant qui le concerne personnellement dans sa vocation prophétique, incident qu'il s'abstient délibérément d'évoquer dans son récit.

Commentant Dt 3,26, Rashi explique, en produisant une source midrashique ancienne³³:

En raison de vous. C'est vous qui avez causé [le malheur] qui m'arrive, car il est ainsi dit: «Ils irritèrent [Dieu] aux eaux de Mériba et mal en prit à Moïse à cause d'eux» (Ps 106,32).

Par le biais du psaume, Rashi manifeste que Dt 3,26 inclut une référence à l'incident des eaux de Mériba (Méribat-Qadesh), qui valut à Moïse d'être personnellement exclu de l'entrée en terre promise (voir Nb 20,1-13). Dieu y sanctionne son médiateur pour n'avoir pas manifesté sa sainteté (Nb 20,12), et le récit laisse entendre que c'est le déni de confiance de Moïse dans la force douce de la parole qui vaut au prophète d'être banni de la terre de la promesse — YHWH lui demande de parler au rocher, Moïse le frappe par deux fois (Nb 20,8.11). Moïse est pris en défaut sur le point qui lui est le plus personnel: sa vocation prophétique à convoier la parole³⁴. Ce que Rashi fait cependant valoir, grâce au psaume qu'il produit, c'est que l'incident de Méribat-Qadesh est déclenché par les récriminations du peuple. Celles-ci exaspèrent le prophète et le poussent à la faute (voir Nb 20,3-5.10). C'est ce schéma de causalité en chaîne qui permet à Moïse de mettre l'événement à l'enseigne d'un «en raison de vous».

En fait, plus encore que le deuxième passage, c'est le troisième qui doit se lire avec la clé que fournit Rashi³⁵. Ces propos de

32. Voir la discussion de cette hypothèse (rejetée) par TIGAY J.H., *Deuteronomy*, Philadelphia, The Jewish Publication Society, 1996, p. 425; il manque à Tigay de prendre en compte le caractère éminemment rhétorique du montage narratif produit par Moïse.

33. *Sifré Num, Parashat Pinhas* (sur Nb 26,52 - 30,1), § 136.

34. Voir notamment ACKERMAN J., «Numbers», dans *The Literary Guide to the Bible*, éd. R. ALTER et F. KERMODE, Cambridge, Harvard University Press, 1987, p. 84; LOEWENSTAMM S.E., *From Babylon to Canaan. Studies in the Bible and its Oriental Background*, Jerusalem, Magnes Press, 1992, p. 142.

35. Dans ce deuxième passage (intégré à l'unité que forme Dt 3,23-28), Moïse projette ce schéma de causalité sur la réponse de YHWH à une requête de sa part (Dt 3,23-25: «Permetts que je passe de l'autre côté...»), dont il révèle qu'elle a précédé l'ordre divin raconté en Nb 27,12-13 (= Dt 3,27). De manière significative, l'incident fondateur auquel YHWH fait référence, est appelé dans le discours citant de Moïse, «cette affaire» (*[had]davar hazzeh*): de quoi, évidemment, brouiller les pistes.

Moïse ont tout pour constituer une référence implicite à l'épisode du rocher en Nb 20: «YHWH s'est mis en colère contre moi *sur votre compte* et il a juré que je ne passerais pas le Jourdain» (Dt 4,21). Dans le contexte du Pentateuque, le seul emportement de Dieu contre Moïse se soldant par sa proscription hors de la terre de la promesse est celui que raconte Nb 20,1-13. De manière habile, Moïse tire profit de l'implication initiale du peuple dans l'affaire («sur votre compte») pour court-circuiter sa propre responsabilité, la plus déterminante en fait dans l'incident. Il accomplit le tour de force de se disculper en évoquant à mots couverts l'épisode où il s'est rendu coupable. Sa reformulation des choses — qui n'extrait de l'incident que la provocation initiale du peuple — est telle que la référence à l'affaire du rocher s'efface au profit d'une référence à celle des espions.

Il y a plus. Même le premier des trois passages (Dt 1,36-37) s'éclaire lorsqu'il est compris à l'aide de l'intuition de Rashi. Dans ces versets, Moïse exploite habilement les latitudes que lui octroie sa position de narrateur (secondaire ou intradiégétique), racontant à la génération de Moab des événements dont elle n'a pas été témoin — tandis que pour le lecteur du Pentateuque il fonctionne comme un *reteller*, réenonçant une histoire déjà contée (par le narrateur, en Nb 13-14). (Re)racontant l'épisode rapporté en Nb 14, Moïse anticipe, en les condensant, deux motifs extraits d'épisodes ultérieurs de la marche au désert (racontés respectivement en Nb 20 et 27)³⁶. En interpolant, dans son récit de l'incident de Qadesh-Barnéa, le motif de sa propre incrimination — «Même/également contre moi, YHWH s'est mis en colère à cause de vous, en disant: 'Même/également toi, tu n'entreras pas là-bas'» (Dt 1,34-37) —, Moïse fait valoir une intervention divine située plus loin dans l'histoire de la marche au désert — celle qui se lit en Nb 20,1-13. C'est uniquement dans cet épisode, en effet, que Moïse est personnellement désigné (aux côtés d'Aaron) dans un verdict qui l'exclut de l'entrée en terre promise. De par sa contiguïté, dans le montage de Moïse, avec l'affaire des explorateurs et grâce à sa formulation («à cause de vous»), le verdict porté sur Moïse apparaît toutefois comme un cas particulier de l'incrimination du peuple. On remarquera par ailleurs avec M. Weinfeld que Josué n'est pas présenté dans le récit de Moïse (en Dt 1,36) comme l'un des espions fidèles, aux

36. Sur l'art du montage dans la réenonciation par Moïse des événements du désert (racontés dans le livre des Nombres), voir SONNET J.-P., *The Book within the Book...* (cité *supra*, n. 1), p. 44-49 et p. 186.

côtés de Caleb (alors que Caleb et Josué apparaissent côte à côte en tant qu'explorateurs en Nb 14,6.30.38)³⁷. Dans le récit de Moïse, Josué n'apparaît qu'après la mention de l'exclusion de Moïse, et il apparaît alors (en Dt 1,38) d'emblée comme celui qui lui succédera; c'est qu'ici aussi Moïse anticipe un autre moment de l'histoire dont il fait le récit: la demande divine d'installer Josué comme son successeur (Nb 27,18-21; voir Dt 3,28)³⁸. Ce n'est qu'après cette double anticipation que Moïse reprend le fil du discours divin en Nb 14 («Et vos enfants dont vous disiez qu'ils seraient capturés...»: Dt 1,39 = Nb 14,31). Usant donc de la liberté de celui qui (re)raconte une histoire, Moïse articule, en les condensant, des événements séparés dans le temps. Plus précisément encore, il articule, dans un habile montage, des paroles divines originellement à distance l'une de l'autre. La reproduction du discours direct en discours direct (voir Dt 1,34.37: «en disant: '...'») n'est en rien une garantie de restitution inaltérée de la portée originelle de ce discours. Les ressources du montage, de la mise en séquence et de la recontextualisation des paroles citées font de la citation une arme rhétorique des plus subtiles³⁹. Exercice habile, qui met le conteur à l'abri de tout reproche d'invention pure et simple, tout en lui permettant de produire un effet déterminé — en l'occurrence, l'occultation, par Moïse, de sa responsabilité personnelle dans le sort qui est le sien.

Remarquons également que le destin de Moïse, ainsi présenté, est soustrait à tout paramètre temporel. En 4,22, Moïse formule ainsi les choses: «Car moi, je meurs dans ce pays-ci, je ne traverse pas le Jourdain». Les deux propositions ne sont pas coordonnées, notamment au niveau temporel. Moïse ne dit pas qu'il mourra *avant* la traversée du Jourdain, imminente, de la nouvelle génération des fils d'Israël⁴⁰. La proposition de Moïse peut notamment laisser croire qu'il mourra de vieillesse sur la rive du Jourdain où il se trouve. Donnant à sa mort des paramètres spatiaux («ce pays-ci», «ne pas traverser», «le Jourdain»), Moïse la soustrait à tout paramètre temporel et dès lors à tout compte-à-rebours. Voilà qui ne peut manquer d'intriguer le lecteur du Pentateuque. Ce dernier sait que les choses sont plus déterminées temporellement que

37. Voir WEINFELD M., *Deuteronomy 1-11* (cité *supra*, n. 28), p. 150.

38. À propos de Dt 3,27-28, voir SONNET J.-P., *The Book within the Book...* (cité *supra*, n. 1), p. 131-132.

39. Voir à ce propos STERNBERG M., «Proteus in Quotation-Land. Mimesis and the Forms of Reported Discourse», dans *Poetics Today* 3 (1982) 130-133.

40. Voir Dt 9,1: «Écoute Israël! Tu vas *aujourd'hui* passer le Jourdain».

Moïse ne le laisse croire. En Nb 27,12-13, Moïse a appris — et le lecteur du Pentateuque l'a appris avec lui — qu'il ne traversera pas le Jourdain parce qu'il sera mort *avant* la traversée du peuple, juste *après* avoir gravi la chaîne des Abarim⁴¹. YHWH a par ailleurs rappelé à cette occasion à son prophète ce qu'il sait déjà: il mourra de la sorte, sans pouvoir traverser, à cause de son péché personnel lors de l'épisode des eaux de Mériba de Qadesh (Nb 27,14; cf. Nb 20,1-13).

Excursus – Le double statut narratif du Deutéronome

On demandera à ce point: est-il légitime, dans une lecture narrative, de remonter en deçà des limites du Deutéronome et de faire jouer, à propos de l'intrigue de ce livre, des données fournies par un autre livre, le livre des Nombres? Aristote a été invoqué plus haut à propos de l'intrigue; le même Aristote, pourrait-on objecter, insiste sur l'intégrité de l'œuvre dramatique comme «tout» (*holos*), pourvu d'«un commencement, (d') un milieu et (d') une fin»⁴², et met en avant la nécessité de sa délimitation (*horos*): «il faut... que les intrigues aient une longueur telle que l'on s'en souvienne aisément»⁴³. Coleridge fait écho à l'auteur de la *Poétique* lorsqu'il déclare: «Chaque œuvre doit contenir en elle-même la raison qui fait qu'elle est telle et non pas autre»⁴⁴. Aussi étrange que cela puisse paraître, ce principe, essentiel en matière de poétique narrative, est bel et bien illustré par le Deutéronome, et sur le point qui nous occupe. La particularité de ce récit est qu'il assure à rebours la cohésion de son intrigue⁴⁵. Dans une intervention en Dt 32,48-52, la dernière avant l'entretien sur la montagne (Dt 34,4), YHWH se charge en effet de rappeler à Moïse ce qu'il feint d'avoir oublié — les données énoncées en Nb 20 et Nb 27 à propos de son non-passage du Jourdain et de sa mort⁴⁶. Le Deutéronome contient dès lors *en lui-même* les éléments nécessaires à l'intelligence de son intrigue. Par ailleurs, on

41. Toutes choses que Moïse a passées sous silence dans son récit en Dt 3,23-28.

42. ARISTOTE, *La poétique* (cité *supra*, n. 20), p. 28-29 (§ 1450 b 26).

43. *Ibid.*, p. 30-31 (§ 1451 a 5).

44. «Each work must contain within itself the reason why it is so and not otherwise».

45. Voir SAVRAN G.W., *Telling and Retelling. Quotation in Biblical Narrative*, Bloomington, Indiana University Press, 1988, p. 115.

46. Ce moment du récit sera analysé plus loin.

peut dire du Deutéronome qu'il jouit du statut spécial de ces œuvres qui, comme l'écrit D.H. Richter, «mènent une double existence, comme 'touts' distincts, pleinement réalisés, d'une part, et comme parties d'un schéma plus large, d'autre part»⁴⁷. L'«œuvre» proposée au lecteur est en effet également — au niveau d'une macro-structure narrative — celle d'un Deutéronome adossé à des livres antérieurs, à commencer par le livre des Nombres. Il est dès lors légitime, dans le cadre d'une lecture qu'on dira «canonique» du Deutéronome de tabler sur des effets d'annonce (et de mémoire, s'agissant du lecteur) à plus longue distance. Lu dans une telle perspective, le Deutéronome révèle sans doute davantage, et plus promptement, la subtilité de son articulation narrative mais celle-ci se trouve par ailleurs gouvernée, en sa forme essentielle, par des données *internes* à l'œuvre.

III. – L'ultime éducation d'un prophète

En présentant le motif de sa non-traversée comme il le fait en Dt 1-4, Moïse donne le change: il masque ce qu'a de singulier son destin et il fait l'impasse sur l'imminence de sa mort. Moïse sait — et le lecteur du Pentateuque le sait avec lui — que sa mort est inscrite dans une séquence chronologique et que son non-passage a une cause spécifique, distincte de celle qu'il fait (rhétoriquement) valoir. Le Moïse qui parle ainsi (dans des développements discursifs où il est narrateur, et non prophète de la Torah) trahit son incapacité à ratifier le sort que Dieu lui réserve. Sa désolation prend la forme du ressentiment — «à cause de vous», répète-t-il par trois fois. C'est le même Moïse, à distance de la volonté divine sur lui, qui s'exprime en Dt 31,2. Il fait silence sur sa mort prochaine (alors qu'il traite de sa succession) et il assortit le

47. RICHTER D.H., *Fable's End. Completeness and Closure in Rhetorical Fiction*, Chicago, The University of Chicago Press, 1974, p. 177. Dans son étude *Expositional Modes and Temporal Ordering in Fiction* [citée *supra*, n. 29], p. 2-5), M. STERNBERG examine les stratégies d'auteurs tels que Trollope, Balzac et Faulkner qui, de manière répétée, transportent «d'une œuvre à l'autre d'un même cycle non seulement des cadres narratifs mais aussi des constellations de personnages et d'incidents» (p. 2). «Les auteurs, conclut-il, prennent généralement les précautions nécessaires pour rendre leurs œuvres aussi autonomes que possible en matière d'exposition, même lorsque le transfert de personnages et d'univers fictifs n'entraîne aucune divergence par rapport aux données préalables» (p. 3) (je traduis). Cette règle est mise en œuvre dans le Deutéronome, dans son rapport au livre des Nombres qui le précède dans la macro-structure narrative du Pentateuque.

thème de sa non-traversée d'une motivation — la faiblesse de sa condition — qui fait l'effet d'une excuse, et qui n'a en fait aucunement déterminé le décret divin⁴⁸.

Sur un tel fond, l'intervention divine en Dt 31,14-21 — dans cette théophanie qui, comme G. Braulik l'a bien noté, est le point culminant de l'intrigue du Deutéronome⁴⁹ — se révèle d'une pertinence particulièrement aiguë. Pour la première fois, Dieu parle en direct sur la scène du Deutéronome — jusqu'ici les paroles divines avaient toutes été prises en charge par le discours citant de Moïse: elles remontaient à l'événement de l'Horeb. Dieu, dès ses premiers mots, provoque chez Moïse comme un retour du refoulé: «Voici que se sont approchés les jours de ta mort» (Dt 31,14). Pour la première fois dans le Deutéronome, le thème du sort final de Moïse est abordé sans la médiation de Moïse. En donnant à sa mort des paramètres exclusivement spatiaux — «Car moi, je meurs dans ce pays-ci, je ne traverse pas le Jourdain» (Dt 4,22) —, Moïse avait mis les choses comme au point-mort: il se trouvait déjà «dans ce pays-ci». En quatre mots, Dieu lui remet devant les yeux le compte-à-rebours dans lequel sa mort est déjà engagée. Le temps même pris par Moïse pour parler est le temps qui l'a rapproché de sa mort⁵⁰. La suite du discours de YHWH met le prophète face à un scénario catastrophique — mêlant les rapports de causalité et de consécution, *post hoc, propter hoc* —, qui le prend par surprise, et à contre-pied (cf. l'annonce, par Moïse, d'un avenir non problématique en Dt

48. En recourant à des catégories militaires, Moïse cherche-t-il une dernière fois (et pathétiquement) à mettre son sort à l'enseigne de celui de la génération d'hommes de guerre interdite d'entrée sur la terre?

49. Voir BRAULIK G., *Deuteronomium II*, Würzburg, Echter Verlag, 1992, p. 221.

50. C'est comme une leçon de poétique narrative qui est ici donnée. Moïse est reconduit, par les premiers mots de l'intervention divine en Dt 31,14, au caractère irréductiblement temporel de toute histoire racontée. Ce qui dans le récit et dans le monde du récit cherche à s'élaborer sans le temps est rattrapé par le temps. L'intrigue ne s'énonce pas seulement en termes logiques (de nécessité, de possibilité ou de probabilité), comme semble le croire Aristote dans sa *Poétique*. Elle est aussi, comme l'a manifesté P. RICŒUR dans *Temps et récit*, inconcevable sans articulation temporelle, étant elle-même une (re)configuration du temps humain (voir RICŒUR P., *Temps et récit I*, Paris, Seuil, 1983, p. 55 et p. 85-129). C'est ce que souligne également P. BROOKS à la suite de P. Ricœur: l'intrigue est «une structure s'offrant à ces motifs qui se développent dans la succession temporelle, ou peut-être mieux: une opération structurante élicitée par (et rendue nécessaire par) ces motifs qui se développent dans la succession et dans le temps» (BROOKS P., *Reading for the Plot. Design and Intention in Narrative*, New York, Knopf, 1984, p. 12 [je traduis]).

31,10-13). C'est sa propre disparition, apprend Moïse, qui va marquer le début de l'infidélité du peuple, exactement comme lors de l'épisode du veau d'or: «Voici que tu vas te coucher avec tes pères, et ce peuple se lève(ra) pour se prostituer après (en suivant) des dieux d'étrangers, de ce pays au milieu duquel il va entrer; il m'abandonnera et rompra mon alliance que j'ai conclue avec lui» (Dt 31,16). Le trouble de Moïse est manifeste dans les développements qui suivent — «qu'arrivera-t-il après ma mort?» (Dt 31,27); «après ma mort, vous allez vous corrompre totalement et vous écarter du chemin que je vous ai commandé» (Dt 31,29). Nous sommes au point où Moïse, qui savait tout de l'antique révélation, apprend du nouveau.

La remise en séquence temporelle se double, au terme de l'épisode de la théophanie, d'une remise en séquence causale. L'intervention directe de Dieu en Dt 32,48-52 provoque, elle aussi, un retour du refoulé. YHWH y réénonce ce qu'il avait énoncé en Nb 27,12-14 — le scénario de la mort de Moïse. Moïse avait cité ces paroles divines en Dt 3,26-27, mais en multipliant d'adroites ellipses. Dieu, pour ainsi dire, remplit à présent les blancs du discours de Moïse, lui rappelant ce qu'il a passé sous silence, à commencer par l'annonce de sa mort. YHWH se fait même plus direct que dans l'injonction originelle. En Nb 27,13, il avait employé une périphrase: «tu seras toi aussi réuni à ta parenté»; cet euphémisme est maintenant précédé d'une injonction directe: «et meurs sur la montagne où tu seras monté» (Dt 32,50). Dieu, enfin, rappelle le motif de la sentence qui détermine le sort de Moïse, en tout point conforme avec ce qui avait été déclaré en Nb 27,13: «Parce que vous [Aaron et Moïse] m'avez été infidèles au milieu des fils d'Israël aux eaux de Méribat-Qadesh, dans le désert de Tsin, parce que vous n'avez pas manifesté ma sainteté au milieu des fils d'Israël» (Dt 32,51)⁵¹.

51. La différence de perspective entre Dt 1-4 et Dt 32,48-52 reçoit habituellement une explication en termes de *Redaktionsgeschichte*: alors que le motif du non-passage de Moïse en Dt 1-4 constitue une élaboration deutéronomiste, la notice qui se lit en Dt 32,48-52 représente une interpolation sacerdotale tardive (voir ainsi NOTH M., *Überlieferungsgeschichtliche Studien*, Tübingen, Max Niemeyer Verlag, ²1943, p. 190-206, et la plupart des commentaires subséquents. Une opinion divergente est toutefois défendue par PERLITT L., «Priesterschrift im Deuteronomium?», dans ZAW [Supplément] 100 [1988] 65-88. Cf. également STOELLGER P., «Deuteronomium 34 ohne Priesterschrift», dans ZAW 105 [1993] 26-51, qui attribue Dt 32,48-52 à une rédaction deutéronomiste tardive, présumant les textes sacerdotaux de Nb 27). Le motif de la mort de Moïse en dehors du pays aurait subi une réinterprétation radicale de manière à être

L'acte d'accusation de Moïse n'a donc aucun lien avec le péché collectif de la génération du désert. Au contraire, il concerne un incident de la marche au désert que Moïse s'était gardé de mentionner de manière explicite dans sa narration au peuple. Dieu remet ainsi Moïse devant la vérité des choses, mais il le fait à un moment où le prophète est prêt à l'entendre: il est passé par la *catharsis* qu'a représenté la révélation, dans la théophanie en Dt 31, du dessein divin sur sa mort et sur l'après de sa mort (révélation poétiquement condensée dans le chant que Moïse récite en Dt 32,1-43). Moïse est à présent à même de ratifier la volonté de Dieu sur lui, et ceci est particulièrement manifeste dans le récit de sa mort en Dt 34. Le narrateur présente en effet les derniers faits et gestes de Moïse comme un accomplissement littéral des ordres divins⁵². Libre par rapport à ses atermoiements, affranchi de sa compulsion à aménager les choses, Moïse, par ses actes, se conforme littéralement aux paroles divines:

<i>Dt 32,48-52</i> (Dieu à Moïse)	<i>Dt 34,1-6</i> (le narrateur)
v. 49a «Monte»	v. 1a Et [Moïse] monta
v. 49b «et vois»	v. 1b Et [YHWH] lui fit voir
v. 50a «et meurs»	v. 5 Et [Moïse] mourut

L'accomplissement sans faille des ordres divins par Moïse est mis en relief par le commentaire du narrateur: «Moïse mourut là... *sur la bouche / l'ordre* (*'al pî*) de YHWH» (Dt 34,5). Moïse retourne ainsi la pointe de l'accusation divine en Nb 27,14: «parce que vous vous êtes rebellés contre *ma bouche / mon ordre* (*pî*) dans le désert de Tsin»⁵³. Moïse expire dans l'intimité

harmonisé avec la doctrine «sacerdotale» de la responsabilité individuelle (voir notamment ROSE M., «Empoigner le Pentateuque par la fin! L'investiture de Josué et la mort de Moïse», dans *Le Pentateuque en question. Les origines et la composition des cinq premiers livres de la Bible à la lumière des recherches récentes*, éd. A. DE PURY, Genève, Labor & Fides, 1989, p. 138). Il n'y a toutefois pas de raison de supposer que les rédacteurs responsables de telles réinterprétations étaient dépourvus du souci (et du génie) narratif de leurs prédécesseurs. Pourvoir une œuvre narrative d'un supplément rédactionnel, c'est, après tout, la pourvoir d'un supplément narratif.

52. Voir LUX R., «Der Tod des Moses als 'besprochene und erzählte Welt'. Überlegungen zu einer literaturwissenschaftlichen und theologischen Interpretation von Deuteronomium 32,48-52 und 34», dans *ZTK* 84 (1987) 401.

53. On remarquera que le motif de la bouche (*peb*) est lié aux extrêmes — commencement et fin — de la carrière de Moïse (Ex 4,10.12.15.16; Dt 34,5) ainsi qu'à son retournement «central» (via Nb 27,14).

d'une obéissance extrême à la parole divine, en répondant à l'impératif divin «et meurs» (Dt 32,50) — un sommet dans l'expérience biblique⁵⁴.

Le narrateur dissipe alors tout malentendu quant à la qualité de la détermination de Moïse à obéir. La disponibilité de Moïse n'est en rien mêlée aux motivations pragmatiques de celui dont la mort naturelle approche et qui serait, de toute façon, au bout de ses jours. Moïse meurt dans la force de l'âge: «Moïse était âgé de cent vingt ans à sa mort; son œil ne s'était pas éteint et sa vitalité ne l'avait pas quitté» (34,7). C'est en pleine possession de ses moyens que Moïse monte sur la montagne, à la rencontre de l'ordre divin. Nous avons assisté à l'ultime éducation du prophète, dont la fidélité prophétique est menée à sa perfection dans une obéissance silencieuse et sans partage.

IV. – Les vertus narratives de la fin

Suivre une histoire, c'est avancer au milieu de contingences et de pérépéties sous la conduite d'une attente qui trouve son accomplissement dans la *conclusion*. Cette conclusion n'est pas logiquement impliquée par quelques prémisses antérieures. Elle donne à l'histoire un «point final», lequel, à son tour, fournit le point de vue d'où l'histoire peut être aperçue comme formant un tout. Comprendre l'histoire, c'est comprendre comment et pourquoi les épisodes successifs ont conduit à cette conclusion, laquelle, loin d'être prévisible, doit être finalement acceptable, comme congruente avec les épisodes rassemblés⁵⁵.

Comme Moïse, le lecteur parvient lui aussi, au terme du Deutéronome, à un sommet, à ce «point de vue d'où l'histoire peut être aperçue comme formant un tout». Loin de constituer des «appendices», les chapitres finaux du Deutéronome se sont avérés déterminants dans la mise en perspective de l'ensemble du récit. Les deux versets qui ont fourni le point de départ de notre enquête se sont révélés partie prenante d'une intrigue d'ensemble — celle de la relation de Moïse à sa mort —, qui s'est éclairée rétrospectivement à partir de l'explication finale du prophète et de son Dieu. Au terme de ce parcours, il y a à revenir un instant

54. Dans la Bible hébraïque, une seconde occurrence de cet impératif se lit en Jb 2,9 sur les lèvres d'un personnage humain, la femme de Job, et dans un «jeu de langage» différent.

55. RICCEUR P., *Temps et récit I* (cité *supra*, n. 50), p. 104.

sur les vertus narratives de la fin, notamment dans le contexte de la narration biblique.

L'auteur d'un essai fameux intitulé *The Sense of an Ending*, F. Kermode écrit: «C'est l'un des grands charmes des livres qu'ils doivent finir»⁵⁶. Les limitations matérielles du médium — qu'il s'agisse du rouleau ou du codex — sont le versant externe de la nécessité interne qu'a le récit de mener les choses à leur terme, pour notre grand plaisir de lecteurs. «La tragédie est l'imitation d'une action achevée et complète», écrivait ainsi Aristote dans sa *Poétique*⁵⁷. Cette fin de l'action est bien plus que l'élément final d'une séquence, elle est ce qui commande l'intelligence de l'ensemble de la séquence, ainsi que l'écrit A. Jefferson: «Le récit est plus qu'une simple collection de motifs, de procédés ou de fonctions, il est plus qu'une simple séquence d'actions; il est une collection ou une séquence dominée par la fin, et cette domination de la fin affecte la lecture de tout ce qui la précède»⁵⁸. Lorsque la fin de l'intrigue se confond avec celle du personnage — avec sa mort —, le récit exauce par ailleurs l'une des attentes humaines les plus secrètes. Le récit «biographique» exerce une fascination parce qu'il condense, articule et fait voir ce qui, dans la vie, toujours échappe: le commencement, le milieu et la fin. Chacun de ces moments se soustrait en effet à la saisie du vivant — l'apparition dans l'existence se dérobe à la saisie de la conscience; nul ne sait où situer la péripétie centrale de sa vie, puisque celle-ci est toujours en cours; le point final ne s'écrit pas de l'intérieur d'une destinée humaine. Et que dire de l'articulation mutuelle de ces «heures», aux extrêmes et au centre d'une vie? Le récit, quant à lui, a le pouvoir de mettre ces moments en intrigue, en les ordonnant à la fin. Dans un essai intitulé *Der Erzähler*, «Le conteur», W. Benjamin donne à ce phénomène une signification extrême. Ce que nous recherchons dans la fiction narrative, explique-t-il, est cette connaissance de la mort, qui nous est refusée dans la vie: lorsque, écrivant le mot «fin» au bas d'une vie, la mort donne au mourant de ressaisir d'un coup l'ensemble de son existence⁵⁹.

56. KERMODE F., *The Sense of an Ending. Studies in the Theory of Fiction*, Oxford, Oxford University Press, 1966, p. 23 (je traduis).

57. ARISTOTE, *La Poétique* (cité *supra*, n. 20), p. 28-29 (§ 1450 b 24).

58. JEFFERSON A., «*Mise en abyme and the Prophetic in Narrative*», dans *Style* 17 (1983) 196 (je traduis).

59. Voir sur ce thème BROOKS P., *Reading for the Plot...* (cité *supra*, n. 50), p. 22.

«La mort, écrit W. Benjamin, est la sanction de tout ce que relate le conteur. C'est de la mort qu'il tient son autorité»⁶⁰. En représentant la fin d'une vie, en donnant au lecteur de contempler rétrospectivement une existence sous la forme d'une intrigue achevée, le récit offre à l'intelligence humaine une expérience de transcendance dont, les littératures l'attestent, elle ne peut se passer.

Les récits de morts jalonnent la Bible autant que les récits de naissances. La mort de Moïse au terme du Pentateuque et celle de Jésus au terme de chacun des évangiles sont autre chose que des bornes narratives: l'intrigue du Deutéronome est pour une part celle du rapport de Moïse à sa propre mort, de même que l'intrigue de l'évangile devient vite celle d'un homme qui marche vers sa mort. La puissance de ces récits tient au fait qu'ils combinent en eux le pouvoir — du fait de l'omniscience du narrateur — de dire le point de la mort et de l'inscrire dans une intrigue achevée, pouvoir qui nous fascine parce qu'il nous échappe dans la vie, et la faculté de représenter le chemin de liberté d'un «mortel» — Moïse, Jésus — vers et jusqu'à ce point. Il nous faut une histoire de Moïse en quatre livres et quatre récits évangéliques pour mesurer que ce point est le rendez-vous que donne le Dieu vivant.

B-1000 Bruxelles

Jean-Pierre SONNET, S.J.

Rue du Grand Hospice, 30

Sommaire. — Si le Deutéronome nous fait assister à la transmission de la Torah par Moïse à la génération qui s'apprête à traverser le Jourdain, il nous raconte aussi l'ultime éducation du porte-parole de Dieu. Moïse, montre-t-on dans une lecture narrative des premiers chapitres du Deutéronome, fait l'impasse sur sa mort imminente et reporte sur le peuple la faute qui lui a valu d'être exclu de l'entrée dans la terre promise. Le même Moïse, révèlent les derniers chapitres du Deutéronome, ne meurt pas sans recevoir de Dieu de convertir son lien à la mort.

60. «De même qu'au terme de son existence, il voit défiler intérieurement une série d'images — visions de sa propre personne dans lesquelles, sans s'en rendre compte, il s'est lui-même rencontré —, ainsi, dans ses expressions et ses regards, surgit soudain l'inoubliable, qui confère à tout ce qui a touché cet homme, l'autorité que revêt aux yeux des vivants qui l'entourent, à l'heure de la mort, même le dernier des misérables. C'est cette autorité qui est à l'origine du récit. La mort est la sanction de tout ce que relate le narrateur. C'est de la mort qu'il tient son autorité» (BENJAMIN W., «Le conteur», dans *Œuvres III*, trad. de l'allemand par M. DE GANDILLAC, revue par P. RUSCH, Paris, Gallimard, 2000, p. 130).

Summary. — If the Book of Deuteronomy focuses on the transmission of the Torah by Moses to the generation which is about to cross the Jordan River, it tells also about the final education of God's prophet. A narrative approach to Deuteronomy's first chapters reveals that Moses avoids the theme of his imminent death and transfers upon the people the responsibility of the misdeed that prevents him from entering the land. In the book's last chapters, the same Moses receives from God to revisit and to convert his relationship to death.

«La tradition religieuse nous a encouragés, il est vrai, à prendre la Bible au sérieux, et non tellement à prendre plaisir à la lire. Mais il se pourrait, paradoxalement, que ce soit en retrouvant le plaisir des histoires bibliques en tant qu'histoires, que nous arriverons à mieux discerner ce qu'elles nous apprennent de Dieu, de l'homme et de ce lieu de tous les dangers, et de tous les enjeux, qu'est l'histoire.»

ÉDITIONS
Lessius

R. ALTER,
L'Art du récit biblique.

A. WÉNIN, *Isaac ou l'épreuve d'Abraham*

Ph. BOSSUYT, *L'Esprit en Actes*
Bible et littérature (collectif)

J. RADERMAKERS, *Dieu, Job et la Sagesse*
R. ALTER, *L'Art du récit biblique*

Bible et histoire (collectif)
J. FOKKELMAN, *Comment lire le récit biblique* (à paraître)

dans la collection **Le livre et le rouleau**

Le catalogue général des éditions Lessius est disponible gratuitement auprès de votre libraire (distribution Sodis)