Zeitschrift: Revue de Théologie et de Philosophie

Herausgeber: Revue de Théologie et de Philosophie

Band: 60 (2010)

Heft: 1

Artikel: La construction narrative de la figure de moïse comme prophète dans le deutéronome

Autor: Sonnet, Jean-Pierre

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-381804

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 05.12.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

LB 3107: 142-143 (2010-2011)

REVUE DE THÉOLOGIE ET DE PHILOSOPHIE, 142 (2010), P. 1-20

LA CONSTRUCTION NARRATIVE DE LA FIGURE DE MOÏSE COMME PROPHÈTE DANS LE DEUTÉRONOME [1]

JEAN-PIERRE SONNET

Résumé

Le Deutéronome se termine sur une déclaration qui confère à Moïse un statut prophétique sans égal dans l'histoire biblique (Dt 34,10). L'étude que voici caractérise la manière dont le récit du Deutéronome instruit le «dossier» de l'autorité prophétique de Moïse en tant que dispensateur de la Torah, enseignement «de seconde main», et non oracle «de première main». Le livre, montre-t-on, propose une «théorie narrative» de cette particularité. Et s'il loue en finale la grandeur de Moïse le prophète, ce n'est pas sans faire intervenir la figure du «prophète comme Moïse» annoncé en Dt 18.

Le Deutéronome se termine sur une déclaration qui confère à Moïse un statut prophétique sans égal dans l'histoire biblique – «Plus jamais en Israël ne s'est levé un prophète comme Moïse, lui que Yhwh connaissait face à face» (Dt 34,10). Dans la recherche exégétique récente, l'unité que forme Dt 34,10-12 a été essentiellement abordée sous son aspect génétique, c'est-à-dire en tant qu'ajout de la part d'une rédaction tardive et/ou finale du Pentateuque, et dans sa fonction «canonique»: la déclaration en question intervient comme un point d'orgue, démarquant le Pentateuque (ou la Torah de Moïse) d'autres ensembles littéraires, effectifs ou potentiels, au sein du canon de la Bible hébraïque [2]. Sans exclure de telles hypothèses, l'enquête que voici adoptera une perspective différente, proprement narrative. La question devient alors: comment l'affirmation du narrateur en Dt 34,10 s'inscrit-elle dans l'intrigue

[1] Ces pages représentent une version abrégée d'une intervention faite le 25 mars 2009 à Lausanne dans le cadre du colloque «Inspiration et Écriture(s) dans l'Antiquité» organisé par l'Institut Romand des Sciences Bibliques. Je remercie C. Nihan, D. Markl et, de manière très particulière, N. Lohfink, précieux interlocuteurs dans l'élaboration de cet essai.

[2] Sur le rôle de Dt 34 dans la rédaction d'ensemble du Pentateuque, voir en particulier K. SCHMID, «The Late Persian Formation of the Torah: Observations on Deuteronomy 34», *in*: *Judah and the Judeans in the Fourth Century B.C.E.*, O. LIPSCHITS, G. N. KNOPPERS, R. ALBERTZ (éds), Winona Lake, Eisenbrauns, 2007, p. 237-251 (et les renvois à la littérature antérieure).

du Deutéronome ? Ou encore : comment le Deutéronome instruit-il, entre son ouverture et sa conclusion, le «dossier» de l'autorité prophétique de Moïse ? Dans le cinquième livre du Pentateuque, on le sait, la médiation mosaïque reçoit des contours particuliers, puisque Moïse y est l'homme de la Torah, de l'enseignement «de seconde main», et non de l'oracle «de première main». Le livre fait-il la théorie de cette particularité ? Ce faisant, le Deutéronome oppose-t-il son Moïse «enseignant» au «prophète» que le lecteur a suivi depuis les premiers chapitres de l'Exode, ou coordonne-t-il ces deux modes de médiation ? Et, dans de telles perspectives, qu'en est-il du «prophète comme Moïse», annoncé en Dt 18 ?

De manière délibérée, l'enquête que voici épousera la séquence du récit, entre le premier et le dernier chapitre du livre. Les perspectives panoramiques (qui surplombent de manière synchronique toutes les données du récit) contrarient en effet la *manière* dont le Deutéronome instruit le dossier en question. Cette manière est narrative, et donc séquentielle et cumulative ; elle met en jeu les trois universaux narratifs que sont le suspense, la curiosité et la surprise, jouant tous les trois sur l'avant et l'après de la narration[3] ; elle appelle donc une exposition critique qui tienne compte de la logique, temporelle et ordonnée, du récit.

1. L'enseignement du Moïse deutéronomique : une scène fondatrice ?

a. *Mise en place du paradigme*

On pourrait dire que l'autorité de Moïse dans le Deutéronome se joue dès le troisième verset du premier chapitre : «Or l'an quarante, le onzième mois, le premier du mois, Moïse parla aux fils d'Israël selon tout ce que Yhwh lui avait ordonné pour eux (ככל אשר צוה יהוה אתו אלהם).» Ainsi que l'a indiqué Norbert Lohfink[4], ce verset occupe une position centrale dans l'ouverture du livre – le discours du narrateur qui prélude aux «paroles» mosaïques :

[3] Pour une présentation de l'incidence des universaux en question dans le récit biblique, voir M. Sternberg, *The Poetics of Biblical Narrative. Ideological Literature and the Drama of Reading*, Bloomington, Indiana University Press, 1985, p. 264-320 ; J.-P. Sonnet, «L'analyse narrative des récits bibliques», *in* : *Manuel d'exégèse de l'Ancien Testament*, M. Bauks, C. Nihan (éds), MoBi 61, Genève, Labor et Fides, 2008, p. 70-72. Le Deutéronome, on le verra, met en jeu chacune de ces dynamiques, qu'il s'agisse du suspense (au sein de l'histoire racontée, l'apostasie du peuple aura-t-elle le dernier mot ?), de la curiosité (lorsqu'il annonce un «prophète comme Moïse», Yhwh a-t-il en tête une prophétie «en roue libre» ou une prophétie couplée à la Torah mosaïque ?) ou de la surprise (des éléments de l'histoire antérieure, passés sous silence à l'insu du lecteur, font l'objet d'une révélation *in extremis* de la part du Moïse deutéronomique, obligeant le lecteur à reconsidérer l'ensemble de la révélation de l'Horeb).

[4] Voir N. Lohfink, «Der Bundesschluß im Land Moab. Redaktionsgeschichtliches zu Dt 28,69–32,47» (1962), *in* : Id., *Studien zum Deuteronomium und zur deuteronomistischen Literatur I*, SBAB 8, Stuttgart, Verlag Katholisches Bibelwerk, 1990, p. 53, n. 2.

Les paroles que parla Moïse (v. 1)
Lieu : au-delà du Jourdain… (v. 1)
Temps : il y a onze jours de marche… (v. 2)
Moïse parla… selon tout ce que Yhwh avait ordonné (v. 3)
Temps : après avoir défait Sihon… (v. 4)
Lieu : au-delà du Jourdain… (v. 5)
Moïse entreprit d'exposer cette Torah en disant (v. 5)

Employée par le narrateur, la formule «selon tout ce que Yhwh/Dieu (lui) avait ordonné» apparaît ailleurs dans le Pentateuque, renvoyant chaque fois à des paroles divines mentionnées précédemment dans le récit[5]. Ainsi que l'écrit Françoise Mirguet, «Dt 1,3b représente un cas très particulier […]. Le discours divin évoqué ici n'a pas été relaté antérieurement dans la narration, sauf à considérer qu'il s'agit des paroles divines rapportées dans les livres précédant le Deutéronome»[6] – hypothèse à laquelle la suite du récit nous fera revenir. Quoi qu'il en soit de cette fonction rétrospective, l'ensemble du verset 3 a par ailleurs une indéniable valeur prospective, puisqu'il annonce les développements discursifs – les discours mosaïques – qui vont suivre. D'emblée, le narrateur fait ici preuve de son omniscience. Avant que Moïse n'ait dit un seul mot, le narrateur annonce en effet que la communication mosaïque fut une communication réussie (du moins de la part de son locuteur). Et elle le fut selon un critère proprement divin (c'est ici la pointe de l'omniscience) : «selon tout ce que Yhwh lui avait ordonné à leur propos». D'emblée, nous savons que les discours qui suivront ne seront pas une tentative généreuse et/ou approximative de la part de Moïse mais une transmission effective, conforme en tout point à un mandat divin[7]. Dans ce commentaire autorisé, il importe par ailleurs de relever l'incidence d'une préposition, marquée par une simple consonne : «comme/suivant/selon (כ) tout…». Cette modalisation a quelque chose de surprenant. Le lecteur aurait pu s'attendre à une phrase du type «Moïse dit *tout ce que* Yhwh lui avait *dit*», ou même «Moïse dit *toutes les paroles* que Yhwh lui avait *dites*» (*cf.* Ex 4,30 : «Aaron dit toutes les paroles que Yhwh avait dites à Moïse», cf. également Jr 30,2). Le narrateur ne nous annonce pas une transmission d'oracles transmis *verbatim*, «parole pour parole»[8], mais une communication conforme à des instructions divines. Il y a là une formalité singulière que la suite du récit permettra d'élucider.

[5] La formule apparaît onze fois dans le Pentateuque (Gn 6,22 ; 7,5 ; Ex 39,32b.42 ; 40,16 ; Nb 1,54 ; 2,34 ; 8,20 ; 9,5 ; 30,1 ; Dt 1,3) ; «la narration n'y recourt […] que pour diriger l'attention du lecteur vers une parole divine déjà énoncée» (F. Mirguet, *La représentation du divin dans les récits du Pentateuque. Médiations syntaxiques et narratives*, VTSup 123, Leiden, Brill, 2009, p. 153).

[6] Mirguet, *Représentation*, p. 154.

[7] Voir à ce propos L. Perlitt, *Deuteronomium*, BK, AT V, Lfg. 1-2, Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Verlag, 1990, p. 17 ; J.-P. Sonnet, *The Book within the Book: Writing in Deuteronomy*, BibInt 14, Leiden, Brill, 1997, p. 10, 25, 198, 243 ; K. Finsterbusch, *Weisung für Israel. Studien zu religiösem Lehren und Lernen im Deuteronomium und seinem Umfeld*, FAT 44, Tübingen, Mohr Siebeck, 2005, p. 119.

[8] Voir Finsterbusch, *Weisung*, 119.

En Dt 1,3, le narrateur engage ainsi d'emblée son autorité, se portant garant de la conformité de la communication mosaïque avec le mandat divin dont elle procède : «selon tout ce que Yhwh lui avait ordonné»[9]. Une question surgit dès lors : avons-nous affaire ici à un pur argument d'autorité de la part du narrateur ? Aurons-nous droit à une explicitation de cette affirmation, et à une exposition du mandat en question ? Pour répondre à ces questions, il suffira de suivre la réapparition d'expressions réunissant les éléments «Yhwh», «ordonna (צוה au *piel*), «à Moïse» (dans le discours du narrateur), ou «Yhwh m'ordonna» (dans le discours de Moïse)[10].

Une première occurrence de la combinaison des éléments en question se lit en Dt 4,5 : «Vois, je vous enseigne les lois et les coutumes, comme (כאשר) *Yhwh* mon Dieu *me* l'*a ordonné* (צוני), pour que vous les mettiez en pratique (לעשות) quand vous serez dans le pays où vous allez entrer pour en prendre possession». C'est à présent Moïse qui parle (et non plus le narrateur) et fait écho lui aussi à un mandat divin («m'a ordonné»), sans l'expliciter pour autant. Cette intervention contribue par ailleurs à construire ce qui sera bientôt un paradigme : Moïse associe à l'«ordre» divin le verbe למד au *piel*, «enseigner»[11], et précise la finalité de cet enseignement : la mise en pratique (le «faire», עשה) des «lois et coutumes» enseignées. L'occurrence suivante du paradigme en Dt 4,12-14 ajoute au noyau déjà rencontré un élément important ; il nous mettra sur la piste d'une scène fondatrice.

b. *Une scène fondatrice «en ce temps-là»*

[12] Et Yhwh vous a parlé du milieu du feu : une voix parlait, et vous l'entendiez, mais vous n'aperceviez aucune forme, il n'y avait rien d'autre que la voix. [13] Il

[9] Venant au seuil du livre, l'affirmation du narrateur est dès lors créatrice de puissantes et endurantes «premières impressions». En psychologie de la perception, la loi des premières impressions (*primacy effect*) établit que ce qui vient en tête dans la communication d'un message, et singulièrement d'un récit, s'imprime en profondeur dans l'esprit de celui qui aborde l'œuvre, et oriente la réception de ce qui suit. Voir M. STERNBERG, *Expositional Modes and Temporal Ordering in Fiction*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1978, p. 93-102 ; M. PERRY, «Literary Dynamics : How the Order of a Text Creates its Meaning», *Poetics Today*, 1, 1979, p. 35-61. Par ailleurs il convient de remarquer que le Deutéronome inverse la situation communicationnelle illustrée jusqu'à présent dans le Pentateuque (je dois cette observation à N. Lohfink) ; le lecteur y découvrait les paroles divines *lorsqu'*elles étaient communiquées par Dieu à Moïse, *avant* que ce dernier ne les transmette au peuple ; le lecteur se trouve à présent aligné sur les destinataires de Moïse, découvrant *avec eux* l'enseignement conforme au mandat divin. Cautionnée par le narrateur en Dt 1,3, l'autorité de Moïse se trouve également accentuée par cette situation communicationnelle inédite.

[10] Outre Dt 1,3, la combinaison se présente en 4,5.14 et 6,1 (où le pronom désignant Moïse se trouve élidé) ; dans un contexte différent, *cf.* 10,5 et 28,69.

[11] Le verbe למד au *piel*, «enseigner», a fait son entrée en Dt 4,1, sur les lèvres de Moïse : «Et maintenant, Israël, écoute les lois et les coutumes que je vous *enseigne* moi-même à mettre en pratique» (*cf.* les emplois en 4,5.14 ; 5,31 et 6,1).

vous a communiqué son alliance, les dix paroles qu'il vous a ordonné de mettre en pratique, et il les a écrites sur deux tables de pierre. [14] Et à moi, *Yhwh m'a ordonné* en ce temps-là (ואתי צוה יהוה בעת ההוא) de vous *enseigner* les lois et les coutumes pour que vous les *mettiez en pratique* dans le pays où vous allez passer pour en prendre possession» (Dt 4,12-14).

Le paradigme est à nouveau illustré (à partir du mandat divin, cette fois), et l'élément nouveau est le syntagme בעת ההוא, «en ce temps-là». Le mandat a eu une scène fondatrice «en ce temps-là», c'est-à-dire lors de la théophanie de l'Horeb[12]. La formule «en ce temps-là» apparaît à plusieurs reprises dans le Deutéronome au sein d'une stratégie de «révélation surérogatoire» de la part du Moïse deutéronomique, en forme de surprise narrative. La formule a la valeur d'un «en fait, à l'époque», permettant à Moïse, seul témoin des événements fondateurs, de révéler à son auditoire des éléments ou des aspects déterminants de l'histoire en question jusqu'à présent passés sous silence[13]. Moïse, à ce point, raconte les choses sur le mode du *telling* – en résumant lui-même les faits, sans les mettre en scène devant nos yeux. C'est dans le chapitre 5, et donc à l'intérieur du discours de la Torah (Dt 4,44-28,68), que Moïse revient sur l'affaire en mode *showing* ou scénique, nous faisant «assister» à la scène en donnant la parole aux protagonistes de l'action. Effrayé par l'aspect terrifiant de la théophanie, le peuple, raconte Moïse, lui adressa alors une requête :

[25] Et maintenant, pourquoi mourir dévorés par ce grand feu? Si nous continuons à entendre la voix de Yhwh notre Dieu, nous mourrons. [26] Est-il jamais arrivé à un homme d'entendre comme nous la voix du Dieu vivant parler du milieu du feu, et de rester en vie ? [27] Approche, toi, et écoute tout ce que Yhwh notre Dieu te dira : toi, tu nous ***diras*** (תדבר) tout ce que Yhwh notre Dieu t'aura ***dit*** (ידבר) et nous l'écouterons, nous le mettrons en pratique.» [28] Yhwh a entendu la voix de vos paroles quand vous me parliez ; Yhwh m'a dit : «J'ai entendu la voix des paroles que ce peuple te disait ; ils ont bien fait en disant tout cela. [29] Si seulement leur cœur était décidé à me craindre et à observer tous les jours tous mes commandements, pour leur bonheur et celui de leurs fils, à jamais ! [30] Va leur dire : "Retournez à vos tentes !" [31] Et toi, tiens-toi ici avec moi ; je ***dirai*** (ואדברה) tout le commandement, les lois et les coutumes que tu leur ***enseigneras*** (תלמדם) pour qu'ils les *mettent en pratique* dans le pays que je leur donne afin qu'ils en prennent possession.»

Deux éléments du paradigme («tu enseigneras» pour qu' «ils mettent en pratique») se retrouvent dans le v. 31 ; le verbe du mandat («ordonner») est absent, pour la simple raison que le mandat est, cette fois, l'événement raconté (les v. 30-31 mettent sur la bouche de Dieu, à l'adresse de Moïse, deux impératifs – «va leur dire», «tiens-toi ici» – et surtout un inaccompli à valeur d'impératif – «tu leur enseigneras»).

[12] Voir FINSTERBUSCH, *Weisung*, p. 119 et 155-157.

[13] Voir SONNET, *Book*, p. 66-67, n. 77 (voir ainsi les emplois en 1,9.16.18 ; 4,14 ; 5,5 ; 9,20 ; 10,1). Le lecteur se trouve ici dans une situation analogue à celle des destinataires de Moïse, puisque le narrateur de l'Exode, du Lévitique et des Nombres ne l'a pas informé des données à présent révélées par Moïse.

La scène fait revivre un moment de la théophanie rapporté au chap. 20 de l'Exode: après la révélation des dix paroles, le peuple supplia Moïse de faire office d'intermédiaire dans la suite de l'événement de révélation. Dans le récit de l'Exode, en 20,19, le peuple utilise à deux reprises le verbe «parler» (דבר): «Ils dirent à Moïse: "*Parle-nous* (דבר) toi-même et nous entendrons; mais que Dieu *ne nous parle pas* (ידבר), ce serait notre mort !"» Dans le récit que Moïse fait de l'incident dans le Deutéronome, le prophète fait écho à ce double verbe, en étoffant le compte rendu des échanges. Le peuple lui a dit: «Approche, toi, et écoute tout ce que Yhwh notre Dieu te dira: toi, tu nous diras (תדבר) tout ce que Yhwh notre Dieu t'aura dit (ידבר) et nous l'écouterons, nous le mettrons en pratique» (5,27). Dans les deux versions de la scène, celle de l'Exode et celle du Deutéronome, la demande du peuple était donc que Moïse dise ce que Dieu aura dit: paroles pour paroles. Continuant son récit, le Moïse deutéronomique révèle ce que le narrateur de l'Exode a passé sous silence. Dans l'intervention divine «restituée» par Moïse, le point important se lit au v. 31, qui fait assister à une subtile reformulation de la demande du peuple de la part de Dieu[14]. Le peuple avait demandé à Moïse de lui redire ce que Dieu lui aurait dit. Lorsque Dieu fait sienne la demande du peuple, il en déplace l'un des termes: «Et toi, tiens-toi ici avec moi; je dirai (ואדברה) tout le commandement, les lois et les coutumes que tu leur *enseigneras* (תלמדם) pour qu'ils les mettent en pratique dans le pays que je leur donne afin qu'ils en prennent possession.» C'est ici que Dieu introduit avec astuce le mandat qui fonde le Deutéronome, en faisant jouer le principe «l'homme propose, Dieu dispose»: le peuple avait proposé: tu nous diras ce qu'il t'aura dit; Dieu répond: tu leur enseigneras ce que je t'aurai dit[15]. Le verbe למד, au *piel*, révèle la nature illocutoire de la communication mosaïque qui suivra dans le Deutéronome: il s'agit d'un enseignement, normatif et prescriptif, sur base d'une révélation antérieure[16].

[14] Voir à ce propos SONNET, *Book*, p. 37-38 et 47-48; *cf.* également B. M. LEVINSON, *L'herméneutique de l'innovation. Canon et exégèse dans l'Israël biblique*, Le livre et le rouleau 24, Bruxelles, Lessius, 2005, p. 49, n. 43. L'argument est repris par FINSTERBUSCH, *Weisung*, p. 166-169.

[15] La manière qu'a Dieu de reformuler le propos humain a sans doute son illustration biblique la plus fameuse en 2 Sam 7, où l'on voit Dieu reprendre, compléter et subvertir le propos de David (de construire une «maison» pour Yhwh), mais il est présent de manière insistante dans l'ensemble du corpus narratif de la Bible; voir mon étude à paraître «The Rhetorics of God's Amendments in Biblical Narrative».

[16] Pour un relevé de l'emploi des verbes liés à l'enseignement dans le Deutéronome, voir FINSTERBUSCH, *Weisung*, p. 116-117. À propos de la centralité de l'enseignement dans la culture biblique et dans le Deutéronome, voir N. LOHFINK, «Der Glaube und die nächste Generation. Das Gottesvolk der Bibel als Lerngemeinschaft», *in*: *Das Jüdische am Christentum. Die verlorene Dimension*, Herder, Freiburg, 1987, p. 144-166 et 260-263; D. L. CARR, *Writing on the Tablet of the Heart*: *Origins of Scripture and Literature*, New York, Oxford University Press, 2005, p. 111-174. La mise en relief de l'enseignement de Moïse dans le Deutéronome ne doit cependant pas occulter la dimension prescriptive de la Torah qu'il formule. Voir à ce propos les remarques de N. LOHFINK sur le couplage des verbes למד, *piel*, «enseigner», et צוה, *piel*, «ordonner», dans le discours de Moïse: «Prolegomena zu einer Rechtshermeneutik des Pentateuch»,

Il en est question dans l'occurrence ultérieure du paradigme, qui suit presque immédiatement la scène du mandat : «Voici le commandement, les lois et les coutumes que Yhwh votre Dieu [m'] a *ordonné* (צוה) de vous *apprendre* (ללמד) *à mettre en pratique* (לעשות) dans le pays où vous allez passer pour en prendre possession» (6,1). Il s'agit, pour Moïse, non de redire les paroles reçues, mais de les enseigner, en les (re)formulant dans une communication didactique ordonnée à leur mise en pratique de l'autre côté du Jourdain, c'est-à-dire dans la «modernité» de l'existence sur la terre de la promesse. En 5,25-31, les destinataires de Moïse, et le lecteur avec eux, ont ainsi pris connaissance de la scène fondatrice évoquée dès l'ouverture du livre, en 1,3. Cette scène est la scène étiologique de la Torah en tant que Torah, c'est-à-dire en tant que loi prescrite par voie d'enseignement.

c. *Un enseignement canonisé*

La «reformulation didactique» ordonnée par Dieu à Moïse, peut-on se demander, est-elle un exercice d'actualisation transitoire, destinée à s'effacer devant d'autres mises à jour ? Se prêtera-t-elle elle-même à des reformulations ultérieures, bientôt confiées à d'autres agents ? À ce point du texte, remarquons que le contraire est plutôt affirmé. Moïse, en effet, fait jouer au bénéfice de son propre enseignement la «formule du canon» qu'il a fait intervenir à propos des paroles du Décalogue : «Ces paroles, Yhwh les a dites à toute votre assemblée [...] avec une voix puissante, et il n'a rien ajouté (ולא יסף)» (5,22). Cette même formule du canon – en version longue, cette fois – est associée par Moïse à ses propres paroles : «Toute la parole que je vous commande, vous la garderez pour la pratiquer – tu n'y ajouteras rien et tu n'y enlèveras rien (לא-תסף עליו ולא תגרע ממנו)» (13,1)[17]. Le paradoxe est de taille, car le Moïse deutéronomique ne s'est pas privé d'ajouter aux dispositions reçues «en ce temps-là» (et notamment dans le passage immédiatement précédent, qui porte sur l'autel des sacrifices[18]) ; toutefois, stipule le Moïse-enseignant, il n'y a plus à «ajouter» à sa propre Torah : l'expansion mosaïque est elle-même canonique.

dans *Studien zum Deuteronomium und zur deuteronomistischen Literatur V*, SBAB 38, Stuttgart, Katholisches Bibelwerk, 2005, p. 181-231 ; voir p. 198-199, n. 59.

[17] Pour une présentation du phénomène littéraire et théologique de la «formule du canon», voir LEVINSON, *Herméneutique*, p. 15-17 (avec bibliographie). À propos des antécédents cunéiformes et de l'histoire rédactionnelle de cette formule en Dt 4,2 et 13,1, voir B. M. LEVINSON, «The Neo-Assyrian Origins of the Canon Formula in Deuteronomy 13:1», *in* : *Scriptural Exegesis: The Shapes of Culture and the Religious Imagination. Essays in Honor of Michael Fishbane*, D. A. GREEN, L. S. LIEBER (éds), Oxford, Oxford University Press, 2009, p. 25-45.

[18] Voir B. M. LEVINSON, *Deuteronomy and the Hermeneutics of Legal Innovation*, Oxford, Oxford University Press, 1997, p. 23-52.

2. Moïse enseignant la Torah : un mandat prophétique ?

La canonicité d'une parole (ou d'un texte) biblique est étroitement liée à son inspiration prophétique. De manière très significative, le verset où Moïse met en jeu la «formule du canon» (Dt 13,1), est suivi d'un premier enseignement de sa part à propos du prophète et de ce qui le qualifie (13,2-6). D'où la question qui nous occupera à ce point de l'enquête : lorsqu'il enseigne, et lorsqu'il enseigne à propos de l'être-prophète, Moïse est-il lui-même prophète ? Le «premier Moïse», celui que le lecteur a suivi depuis le livre de l'Exode jusqu'au livre des Nombres, est manifestement intervenu en tant que prophète ; le récit de sa vocation en témoigne, au départ de tant de «paroles» transmises comme celles de Yhwh. Ce Moïse est donc prophète, même si, comme l'a fait remarquer Lothar Perlitt dans un article classique, le titre de נביא, «prophète», ne lui est jamais appliqué de manière directe[19]. Qu'en est-il dans les discours du Deutéronome, et notamment dans le discours de la Torah (4,44–28,69), où la médiation de Moïse prend une forme nouvelle, celle de l'enseignement ? Après tout, le signe distinctif de la prophétie est celui de la transmission de l'oracle, et nous voyons Moïse développer à présent un discours «second», reformulant de sa propre autorité des oracles reçus lors de la théophanie fondatrice de l'Horeb/Sinaï (Ex 20 ; 21–23). Pour le dire avec les mots de Sven Tengström : «si nous comparons le langage et les formes de discours dans [le Deutéronome] avec les formes de discours prophétique telles qu'elles sont présentées par exemple dans l'ouvrage classique de C. Westermann, *The Basic Forms of Prophetical Speech*, nous sommes forcés d'admettre qu'il n'y a rien du genre dans le Deutéronome.»[20] La question, on vient de le voir, se radicalise lorsque Moïse se met à enseigner à propos du prophète, comme il le fait en Dt 13,2-6 et comme il le fera en 18,9-22 : faut-il être prophète pour statuer ce qu'il en est du prophète ? À cette question théorique, il convient sans doute de proposer une réponse sur le plan pratique : dans son enseignement deutéronomique, Moïse répond-il aux critères qu'il fournit lui-même en matière de prophétie ? Correspond-il au double «portrait» qu'il donne du prophète authentique ?

[19] Voir L. Perlitt, «Mose als Prophet», *EvT* 31 (1971) 588-608 ; republié dans Id., *Deuteronomium-Studien*, FAT 8, Tübingen, Mohr Siebeck, 1994, p. 1-19 ; voir récemment C. Nihan, «"Un prophète comme Moïse" (Dt 18,15). Genèse et relectures d'une construction deutéronomiste», dans *La construction de la figure de Moïse. The Construction of the Figure of Moses,* T. Römer (éd.), *Transeuphratène*, Supplément 13, Paris, Gabalda, 2007, p. 44-45.

[20] S. Tengström, «Moses and the Prophets in the Deuteronomistic History», *SJOT* 8/2 (1994), p. 260 (je traduis).

a. *Dt 13,2-6 : le critère de la non-apostasie*

Le portrait du prophète en Dt 13,2-6 constitue en fait un portrait par la négative, puisque Moïse met le peuple en garde contre tout (faux) prophète incitant à l'apostasie, et qui dirait en substance aux fils d'Israël : «suivons d'autres dieux que vous n'avez pas connus et servons-les» (13,3 ; *cf.* 13,7.14). La mise en demeure est catégorique : «tu n'écouteras (לא תשמע) pas les paroles de ce prophète ou les visions de ce visionnaire» (13,4) ; c'est la voix de Yhwh, et celle-là seule, qu'il importe d'écouter : «c'est sa voix que vous écouterez (ובקלו תשמעו)» (13,5). Le Moïse deutéronomique, on le sait, multiplie, presque *ad nauseam*, les mises en garde contre une telle forme d'apostasie ; il le fait notamment à travers une formule qui prend à contrepied l'incitation du faux prophète : «Vous ne suivrez pas d'autres dieux parmi ceux des peuples qui vous entourent» (6,14 ; *cf.* 8,19 ; 11,28 ; 13,3 ; 28,14)[21].

Dans son souci de prévenir toute déviation idolâtrique, le Moïse deutéronomique joint par ailleurs la démonstration à l'injonction. La théophanie de l'Horeb, fait-il comprendre, était exempte de tout «germe» idolâtrique parce qu'elle se passait de la médiation de la «forme» (תמונה)[22] : «Une voix parlait, et vous l'entendiez, mais vous n'aperceviez aucune *forme*, il n'y avait rien d'autre que la voix» (4,12) ; «Prenez bien garde à vous-mêmes : vous n'avez vu aucune *forme* le jour où Yhwh vous a parlé à l'Horeb, du milieu du feu. N'allez pas vous corrompre en vous fabriquant une idole, une *forme* quelconque de divinité, l'image d'un homme ou d'une femme [...]» (4,15-16). En d'autres termes : il n'y avait dans la communication de l'Horeb aucune forme qui puisse cautionner, par analogie, une culture ou un culte de la forme visible et dès lors une dérive idolâtrique. Il n'y avait qu'une voix, celle de Dieu, que la voix mosaïque a parfaitement relayée à l'époque, sans déperdition aucune, et qu'elle relaie à nouveau à présent sur le mode de l'enseignement.

b. *Dt 18,22 : le critère de l'accomplissement de la parole prophétique*

Le second petit traité sur le prophète se lit en Dt 18,9-22 ; il fait écho au premier, inscrivant avec lui dans la séquence des lois «l'alternative entre

[21] Voir M. WEINFELD, *Deuteronomy and the Deuteronomic School*, Oxford, Oxford University Press, 1972, p. 320-321.

[22] Voir R. D. NELSON, *Deuteronomy. A Commentary*, OTL, Louisville, Westminster, 2002, p. 66. En Ex 20, le rapport entre communication divine et rejet de l'idolâtrie se situait au niveau de la succession thématique : la communication «du haut des cieux» (v. 22) s'opposait à la fabrication d'idoles muettes (v. 23). Dans le Deutéronome, les rapports sont internes et croisés : la communication divine s'avère exempte de toute «forme» se prêtant à la perversion idolâtrique.

"vraie" et "fausse" prophétie, selon une problématique chère aux cercles Dtr et prophétiques après l'exil (*cf.* Jr 23,9-32; Ez 13; Mi 3,5-8, etc.)»[23]. Des références croisées se laissent observer entre les deux instructions sur la prophétie, et la seconde est par ailleurs le point d'orgue de l'enseignement de Moïse concernant les «offices» dans l'Israël à venir (16,18–18,22). Le titre de prophète s'y rapproche singulièrement de Moïse puisqu'il y est question du «prophète comme» Moïse, que Yhwh suscitera au milieu de son peuple – le «prophète comme moi» (dit Moïse au v. 15), «comme toi» (dit Dieu à Moïse au v. 18).

Deux aspects de cette disposition méritent d'être soulignés. D'une part, l'institution du «prophète comme Moïse» est ancrée dans la scène qui a légitimé la médiation prophétique de Moïse[24]: elle dérive elle aussi de la demande du peuple à l'Horeb de ne plus avoir à écouter, sans médiation, la voix de Yhwh (cf. 5,23-31 et Ex 20,18-21[25]). D'autre part, la promesse de Dieu, telle qu'elle est rapportée par Moïse, fait naître une question: les paroles que Dieu mettra dans la bouche du prophète en question (vv. 18-19: «mes paroles») sont-elles couplées aux paroles de la Torah (deutéronomique) de Moïse, ou seront-elles l'expression d'une révélation ultérieure, en roue libre, sans lien avec le nouveau canon mosaïque[26] ? À ce point du discours (et du récit), il n'y a pas d'élément qui permette de répondre à la question; l'élément clé, on le verra, sera fourni *in extremis* par le narrateur.

Par ailleurs, en finale de ce petit traité, Moïse introduit un second critère qualifiant la parole prophétique[27]. Moïse s'est fait le porte-parole d'une mise en garde de Dieu à l'égard du prophète qui aurait «la présomption de dire en [son] nom une parole [qu'il ne lui a] pas ordonné de dire ou qui parlerait au nom d'autres dieux» (v. 20). Cette mise en garde fait surgir une question, que Moïse met sur les lèvres du peuple: «Comment saurons-nous que ce n'est pas une parole dite par Yhwh ?» (v. 21). Moïse formule alors le critère de l'accomplissement: «Si ce que le prophète a dit au nom de Yhwh ne se produit pas, si cela n'arrive pas, alors ce n'est pas une parole dite par Yhwh, c'est par présomption

[23] NIHAN, «Un prophète comme Moïse», p. 53.

[24] Voir NELSON, *Deuteronomy*, p. 235, qui parle d'«étiologie de la prophétie» à propos de la scène racontée en 18,16-22; voir également NIHAN, «Un prophète comme Moïse», p. 54.

[25] Dans la version deutéronomique de sa demande (telle qu'elle est racontée donc par le Moïse deutéronomique), le peuple souligne par deux fois le danger qu'il encourt s'il «continue» (Dt 5,25 et 18,16) à écouter la voix de Yhwh; non sans ironie, Dieu répond à cette demande en mettant en place, outre la médiation de Moïse, la médiation «continuée» du «prophète comme Moïse».

[26] NIHAN, «Un prophète comme Moïse», p. 55-67, répond à cette question en reconstituant une histoire de la rédaction du Deutéronome (avec référence à des études antérieures); l'enquête que voici reçoit au contraire ses paramètres du récit canonique du Deutéronome, dans sa cohérence narrative.

[27] Ce faisant Moïse reprend un point introduit dans le premier portrait du prophète: «et que le signe ou le prodige qu'il t'avait promis se réalise» (13,3).

que le prophète l'a dite» (v. 22). Le critère en question rejaillit évidemment sur la communication mosaïque : la parole de Moïse se qualifie-t-elle (comme prophétique) selon ce critère d'accomplissement ? L'enquête pourrait suivre bien des pistes, car Moïse a annoncé bien des choses dans ses quatre discours (en matière d'exil et de retour d'exil, par exemple). La réponse à cette question viendra elle aussi *in extremis* : le livre du Deutéronome ne se clora pas sans répondre à la question de l'accomplissement de la parole mosaïque[28]. Cette réponse exigera au préalable des développements proprement dramatiques : tout ce qui est déterminant dans le Deutéronome est bel et bien soumis à la loi du récit.

3. Les leçons d'une finale narrative : Dt 31–34

Avec le chap. 31, le lecteur assiste à un renversement représentationnel : le narrateur prend le dessus sur Moïse (comme source d'énonciation), et raconte ce que Moïse n'aurait pu raconter. L'histoire en cours, celle du dernier jour de la vie de Moïse, y prend en effet le dessus sur l'histoire fondatrice que racontait Moïse. Un tournant dans l'intrigue se produit en 31,14. Pour la première fois dans le Deutéronome, la voix divine retentit en direct sur la scène du récit, sans être prise en charge par le discours citant de Moïse. Jusqu'ici, tout ce que Moïse a transmis au peuple était (quant à l'origine) ancien pour lui. Le lecteur atteint le point où Moïse lui-même apprend du nouveau, et tombe sur la péripétie de l'histoire racontée[29]. Moïse avait pris toutes les dispositions nécessaires pour assurer au discours de la Torah, mis par écrit et lu de sept ans en sept ans, une réception heureuse, de génération en génération : «pour qu'ils entendent et pour qu'ils apprennent (ילמדו), pour qu'ils craignent Yhwh votre Dieu et veillent à observer toutes les paroles de cette Torah. Et leurs fils, qui ne savent pas, entendront ; et ils apprendront (ילמדו)[30] à craindre Yhwh votre Dieu tous les jours où vous serez en vie sur la terre dont vous allez prendre possession en passant le Jourdain» (31,12-13).

Survient alors l'imprévu dans le scénario mosaïque. Convoqué dans la tente de la rencontre, Moïse apprend de Dieu que sa mort sera le signal de l'infidélité du peuple : «Voici que tu vas te coucher avec tes pères, et ce peuple va se lever pour se prostituer en suivant d'autres dieux» (31,16). En d'autres

[28] Un signal est toutefois déjà donné, qui manifeste la marge entre Moïse et le faux prophète en question. Si Moïse est celui qui parle «selon tout ce que Yhwh lui a ordonné (ככל אשר צוה יהוה אתו)» (Dt 1,3), le faux prophète est celui qui «dit [parle] ce que [Dieu] ne lui [a] pas ordonné (אשר לא-צויתיו)» (18,20). Je remercie N. Lohfink qui m'a fait part de cette observation.

[29] Ainsi que G. Braulik l'a relevé (*Deuteronomium II*, Echter Verlag, Würzburg, 1992, p. 221).

[30] La réception de la Torah enseignée (למד, *piel*) s'accomplit comme «apprentissage» (למד, *qal*) ; voir l'analyse développée de Finsterbusch, *Weisung*, p. 287-294.

termes, Moïse découvre que la logique d'apostasie qu'il dénonçait à propos du faux prophète en Dt 13 le rattrape. Ce qui viendra après Moïse, c'est l'apostasie du peuple : ce peuple «se tournera vers d'autres dieux et les servira» (31,20). Exactement comme au Sinaï, où l'absence de Moïse sur la montagne avait plongé le peuple dans le désarroi et l'infidélité du veau d'or, l'alliance qui vient d'être renouvelée au bord du Jourdain, dans les plaines de Moab (voir 28,69)[31], semble destinée à une rupture sans délai, c'est-à-dire dès le retrait de Moïse. L'oracle se termine néanmoins par la mise en place d'un ultime dispositif divin : la révélation du chant, «ce chant», que Dieu ordonne à Moïse d'écrire (Moïse devra donc faire un ajout au texte déjà clôturé) et d'apprendre (למד, *piel*) au peuple (31,19)[32]. Il s'agit du poème האזינו, «Écoutez cieux» (qu'on lit en Dt 32), qui parlera à la place de Dieu au moment du retrait divin, aux jours où Dieu «cachera sa face» (31,18). Ce réquisitoire prophétique en forme poétique fera office de «témoin contre» le peuple, dans son infidélité (31,19), et ce statut de témoin à charge est élargi au livre de la Torah lui-même (31,26)[33]. La Torah qui devait catalyser la fidélité du peuple dénonce à présent son infidélité. Cette note d'infidélité l'emportera-t-elle ? Non, car une autre note prend le dessus dans la finale du récit, en rassemblant les thématiques majeures du Deutéronome en matière d'autorité prophétique.

a. *Dt 34 en tant que conclusion de l'intrigue «Moïse prophète» en Exode – Deutéronome*

En Dt 32,49-50, Moïse, qui vient de transmettre le chant, a reçu un ordre pour le moins abrupt : «Monte sur cette montagne [...]. Puis meurs sur la montagne où tu seras monté». À l'ordre divin répond le récit d'exécution en 34,5 : «Et Moïse, le serviteur de Yhwh, mourut là, au pays de Moab, selon l'ordre de Yhwh (על-פי יהוה)». Pour mesurer la puissance conclusive de ce verset, il convient de traduire plus littéralement l'expression sur laquelle il se termine : על-פי יהוה signifie littéralement «sur la bouche de Yhwh». Dans la mémoire du lecteur, le motif de la bouche a en propre de ressusciter une intrigue très ancienne, remontant aux premiers chapitres de l'Exode, et liée à la question de l'inspiration prophétique[34]. La réapparition de ce motif révèle que

[31] Voir le relevé des échos entre le récit que fait Moïse de l'affaire du veau d'or (Dt 9,7–10,10) et son annonce de l'idolâtrie à venir du peuple (Dt 31,27-29) dans J.-P. Sonnet, «Le Deutéronome et la modernité du livre», *NRT* 118 (1996), p. 488-490.

[32] À propos de l'apprentissage du chant, voir l'analyse de Finsterbusch, *Weisung*, p. 294-298.

[33] Voir Sonnet, *Book*, p. 165-167.

[34] À propos du rôle structurant de l'expression על-פי יהוה, «sur la bouche de Yhwh», *cf.* l'étude (en clé d'histoire de la rédaction) de F. García López, «La place du Lévitique et des Nombres dans la formation du Pentateuque», *in* : T. Römer (éd.), *The Books of Leviticus and Numbers*, BETL 215, Louvain, Peeters, 2008, p. 82-97.

la finale du Deutéronome fournit également au Pentateuque sa finale narrative[35]. La mémoire du lecteur devra ici, plus encore qu'ailleurs dans le Deutéronome, opérer au niveau d'une double cohérence : celle du Deutéronome et celle du Pentateuque.

Le cycle de Moïse, entre Exode et Deutéronome, est en effet scandé et unifié par le motif de la bouche – en d'autres termes par l'un des phénomènes constitutifs de l'inspiration prophétique, celui de la mise de l'oracle sur la «bouche» (פה) du prophète[36]. Ce motif est apparu au seuil du cycle mosaïque : écartant l'objection de Moïse en Ex 4,10 («J'ai la bouche pesante et la langue pesante»), Dieu lui a répondu qu'il est celui qui donne à l'homme «une bouche» (v. 11), et il lui promet d'être «avec [sa] bouche [עם פיך])» (v. 12 ; *cf.* 15.16). Ce motif a connu sa révélation la plus forte en Nb 12,8, au sein d'une polémique familiale autour de la question «qui est prophète ?». Dieu a alors manifesté le caractère suréminent de la médiation de Moïse : «Je lui parle bouche à bouche (פה אל-פה)». Le motif est ensuite réapparu dans ce qui fait la péripétie «centrale» de ce cycle : le péché de Moïse, qui lui vaut de ne pas passer sur la terre (Nb 20), une scène que Dieu a résumée en Nb 27,14 : «parce que vous vous êtes rebellés contre ma bouche (פי) dans le désert de Tsin». Mais le motif de la bouche est également associé à une ultime péripétie au terme de la vie du prophète. «Moïse mourut là [...] sur la bouche [על פי] de Yhwh» (Dt 34,5) : on ne pourrait imaginer un accomplissement plus fort de l'existence prophétique. Dans son

[35] Si Dt 34 fait office de finale au macro-récit de la vie de Moïse entre Exode et Deutéronome, le raccord se produit aussi avec la Genèse. Non seulement, ainsi que l'écrit T. Römer, «le dernier discours de Yhwh à Moïse en Dt 34,4 est une citation littérale de la première promesse divine faite à Abraham en Gn 12,7» («Le Pentateuque», *in* : Id. *et alii*, *Introduction à l'Ancien Testament*, Genève, MoBi 49, Labor et Fides, 2004, p. 64), mais la mort de Moïse à cent-vingt ans (Dt 34,7), ainsi que l'a fait observer K. Schmid, recoupe de son côté la limite de cent vingt ans impartie aux hommes par Dieu en Gn 6,3 («Late Persian Formation», p. 247-250). Par ailleurs, un phénomène d'écho se produit également entre Gn 49 (Jacob bénit ses douze fils) et Dt 33 (Moïse bénit les douze tribus), dans la répétition d'une scène de bénédiction, «donnée par les deux principales figures qui définissent l'identité d'Israël» (Römer, «Pentateuque», p. 64). Il importe toutefois de relever une variante : en Gn 49 le narrateur rapporte la bénédiction d'un père (exaltant d'ailleurs sa paternité) ; en Dt 33, il rapporte la bénédiction d'un prophète (33,1 précise en effet «Moïse, l'homme de Dieu» [*cf.* Jos 14,6], recourant à une appellation à connotation prophétique, *cf.* 1 Sam 2,27 ; 9,6 ; 1 R 12,22 ; 13,1, 2 R 4-8 *passim*, etc. ; voir Sonnet, *Book*, p. 210-215). La Genèse racontait des engendrements ; le Deutéronome raconte ce qui s'engendre uniquement par la parole prophétique. De part et d'autre, il s'agit d'un acte de parole de bénédiction, mais la particularité de Dt 33 repose sur l'affinité de deux voix contiguës : celle du narrateur «prophétique», hors drame, et celle du prophète, dans le drame. Le Pentateuque ne se termine pas sans cette métamorphose de la scène de bénédiction, qui traduit le déplacement de la médiation fondatrice, et produit un effet de «mise en abyme».

[36] Le motif de la bouche est en effet associé à la «physique» de l'inspiration ainsi qu'à la «phénoménologie de la prophétie» (voir notamment Nb 22,38 ; Dt 18,18 ; Jr 1,9) ; ce motif fonctionne en contrepoint avec celui de la descente ou de l'emprise de l'Esprit sur la personne du prophète, *cf.* notamment Nb 11,17.25.29 ; 1 S 10,10 ; Jl 3,1-2 ; voir en particulier Is 63,11, à propos de Moïse.

obéissance extrême, Moïse retourne la pointe de l'accusation divine suite à son péché aux eaux de Mériba (en Nb 20), et meurt en retrouvant l'immédiateté du prophète avec son Dieu. De par son lien avec le symbole de la «bouche», la carrière de Moïse met ainsi en intrigue et en abyme un élément paradigmatique de l'inspiration biblique[37]. Il y a bien intrigue, car les péripéties n'ont pas manqué dans la trajectoire de Moïse en tant que prophète (les dernières prenant place entre Dt 31,14 et 34,5), et c'est ainsi à l'ultime éducation d'un prophète que fait assister le Deutéronome[38].

On peut toutefois objecter que ce qui s'accomplit ainsi est la macro-intrigue prophétique de Moïse, celle qui se noue dans le livre de l'Exode (voir la référence en Dt 34,11-12 aux signes et prodiges accomplis par Moïse en Égypte). Comment être sûr que cette conclusion n'enjambe pas la Torah deutéronomique, qui a fait jouer un autre registre que celui de l'oracle mis sur la bouche ? Le Moïse qui meurt en prophète est-il aussi celui qui a *reformulé* l'oracle, soumettant la loi donnée au Sinaï à une traduction didactique conséquente ? Cette question trouve sa réponse en 34,8-9, où l'intrigue liée au Moïse enseignant resurgit et trouve son accomplissement.

b. *Dt 34 en tant que conclusion de l'intrigue «le prophète comme Moïse»*

En Dt 34,9, le narrateur résume proleptiquement l'immédiat après-Moïse, le temps de Josué[39]. La médiation de Josué, «rempli de l'esprit de sagesse»[40], est on ne peut plus efficace, puisque le narrateur précise au v. 9 : «les fils d'Israël écoutèrent [Josué] et firent selon ce que Yhwh avait ordonné à Moïse (וישמעו אליו בני-ישראל ויעשו כאשר צוה יהוה את-משה)». Ainsi que l'a indiqué Meir Sternberg, la mise en scène des actes de réception est un élément constitutif de la poétique narrative de la Bible : le point de vue du destinataire (son écoute ou sa non-écoute, sa compréhension du message et sa manière de s'y conformer) joue régulièrement un rôle déterminant dans les intrigues bibliques[41], comme le monte d'ailleurs en épingle Dt 4,12 : «Et Yhwh vous a parlé du milieu du

[37] Voir J.-P. Sonnet, «De Moïse et du narrateur : pour une pensée narrative de l'inspiration», *in* : *La réception des Écritures inspirées. Exégèse, histoire et théologie*, P. Gibert et C. Theobald (éds), Paris, Bayard-RSR, 2007, p. 106-109.

[38] Voir J.-P. Sonnet, «Le rendez-vous du Dieu vivant. La mort de Moïse dans l'intrigue du Deutéronome (Dt 1-4 et Dt 31-34)», *NRT* 123 (2001), p. 365-369.

[39] Le narrateur reprend ici le fil narratif «Josué» qui court depuis Dt 1,38 ; 3,28 et 31,7-8.23, prolongeant Nb 27,18-23 (voir notamment le v. 20 : «Tu lui donneras une part de ta puissance afin que toute la communauté des fils d'Israël l'écoute»).

[40] Voir Nb 27,18 : «Prends Josué, fils de Noun, homme en qui il y a de l'esprit ; tu poseras la main sur lui» ; l'imposition des mains par Moïse et l'inspiration de Josué sont reliées en Dt 34,9 sur le mode de la cause à l'effet : «Josué, fils de Noun, était rempli d'un esprit de sagesse parce que Moïse lui avait imposé les mains».

[41] Voir à ce propos M. Sternberg, «The World from the Addressee's Viewpoint : Reception as Representation, Dialogue as Monologue», *Style*, 20 (1986), p. 295-318.

feu : une voix *parlait*, et vous l'*entendiez*, mais vous n'aperceviez aucune forme, il n'y avait rien d'autre que la voix» (voir aussi 5,28). Le thème de l'écoute est certes omniprésent dans les discours de Moïse (comme injonction, comme possibilité dans le futur, ou encore dans des rapports d'écoute et surtout de non-écoute dans le passé), mais nulle part n'avons-nous eu droit, avant Dt 34,9, à une scène d'écoute effective *de* l'enseignement de Moïse dans le récit englobant. Il y a dès lors à donner tout son poids à l'information que donne ici le narrateur[42], ainsi qu'à la forme qu'il lui donne : ces éléments ont une incidence décisive dans l'intrigue d'ensemble du Deutéronome.

1. L'affirmation du narrateur en Dt 34,9 fait apparaître ce qui est le grand arc narratif du Deutéronome :

Dt 1,3	Dt 18,20	Dt 34,9
«Moïse parla aux fils d'Israël selon tout ce que Yhwh avait ordonné pour eux (ככל אשר צוה יהוה אתו אלהם)»	«si le prophète, lui, a la présomption de dire en mon nom une parole que je ne lui aurai pas ordonné (אשר לא-צויתיו) de dire»	«les fils d'Israël écoutèrent [Josué] et firent selon ce que Yhwh avait ordonné à Moïse (ויעשו כאשר צוה יהוה את-משה)»

L'inclusion entre Dt 1,3 et 34,9 maintient le développement des trente-quatre chapitres du Deutéronome au sein d'un unique acte de communication, entre énonciation et réception, et manifeste qu'il s'agit là d'une communication réussie. Le lecteur savait depuis 1,3 que l'entreprise mosaïque était un succès quant à sa source (Moïse a effectivement transmis les choses selon l'ordre divin) ; il découvre en 34,9 qu'elle l'est également du côté des destinataires : les «fils d'Israël» (*cf.* 1,3) non seulement «écoutèrent», mais «firent» aussi, «selon ce que Yhwh avait ordonné à Moïse» (34,9). Ainsi que l'énonce le paradigme mis en place depuis 4,5, cette mise en pratique (ce «faire») est en effet la finalité ultime de la transmission mosaïque. L'inclusion majeure du Deutéronome met toutefois en évidence le décalage venu se loger au cœur de cet acte de communication : ce n'est pas Moïse qui est entendu, mais Josué, son successeur ; c'est à travers la médiation de Josué que la Torah mosaïque parvient à sa destination. Il y a là un rebondissement qui «fait» l'intrigue du Deutéronome, et sur lequel je reviendrai.

Nonobstant tous les nuages qui ont pu s'amonceler à l'horizon des discours mosaïques (dans une dynamique de suspense), le Deutéronome se termine sur le récit d'une réception effective de la Torah. Ce n'est pas l'infidélité du peuple, présente comme une menace dans les discours de Moïse depuis 4,25 et apparemment imminente depuis la théophanie du chap. 31, qui a le dernier

[42] Il s'agit de la note finale de l'histoire racontée ; les développements qui suivent en Dt 34,10-12 ont la forme d'une remontée dans le temps.

mot dans l'enceinte du Deutéronome, mais l'écoute et la mise en pratique de l'enseignement mosaïque par les fils d'Israël. Le lecteur est donc amené à réviser sa compréhension de l'annonce divine en 31,16. L'apostasie du peuple suivra bien la mort de Moïse, mais non immédiatement, comme l'avait redouté Moïse (et comme l'a imaginé avec lui le lecteur) en 31,27-29 : «Car je le sais : après ma mort vous allez vous corrompre totalement et vous écarter du chemin que je vous ai prescrit» (v. 29). Ainsi que l'explique E. Segal, une telle révision illustre une loi fondamentale de la lecture du récit : «Aussi longtemps que nous n'avons pas atteint la fin, [nos jugements à propos du degré et de la nature de la clôture du récit] devront toujours demeurer ouverts à des réajustements (incluant des renversements du tout au tout), parce que ce qu'il reste à lire du texte peut contenir des développements supplémentaires – ce qui apparaît "ouvert" peut être "fermé", et ce qui apparaît "fermé" peut être "ouvert à nouveau"»[43]. L'apostasie annoncée n'est donc pas survenue immédiatement après la mort de Moïse ; ainsi que le découvrira le lecteur, elle se produira dans l'histoire post-mosaïque *après* le temps de rémission qu'est la génération de Josué (voir Jg 2,10-12). Les annonces d'infidélité et d'apostasie formulées dans le Deutéronome, et puissamment reformulées dans le cantique «Écoutez cieux» en Dt 32, ne sont donc pas annulées (elles s'accompliront en effet) ; préalablement à ces péripéties futures, l'histoire post-mosaïque s'ouvre toutefois sur le tableau d'une obéissance possible : en dépit de ce qui laissait présager le contraire, le peuple a initialement «choisi la vie» (cf. 30,19-20 et 32,47)[44].

Le grand arc communicationnel qui va de Dt 1,3 à 34,9, de la parole à l'écoute et à l'agir conséquent, est à son tour resitué en 34,10-12 à l'intérieur d'un arc plus englobant encore. On y découvre que le «faire» du peuple du v. 9 (ויעשו), rendu possible par la médiation enseignante du «dernier» Moïse et par celle de Josué, fait écho au «faire» fondateur du «premier» Moïse, celui que Yhwh envoya accomplir (לעשות) des signes et des prodiges en Égypte (v. 11), le Moïse qui agit (עשה) à main forte sous les yeux de tout Israël (v. 12). La mise en œuvre des fils d'Israël n'est pas à la mesure du seul haut fait rhétorique et

[43] E. Segal, «Closure in Detective Fiction», *Poetics Today*, 31 (2010) 156, synthétisant Id., *The Problem of Narrative Closure: How Stories Are (Not) Finished*, PhD diss., Tel Aviv University, 2007 [en hébreu]. L'intérêt de l'étude de E. Segal réside dans sa manière de (re)penser le phénomène de la clôture du récit à partir des trois universaux (suspense, curiosité, surprise) qui en ont entretenu la «tension» et donc l'intérêt.

[44] Même note en Jg 2,7 : «Le peuple servit Yhwh toute la vie de Josué et toute la vie des anciens qui vécurent encore après Josué et qui avaient vu toute la grande œuvre que Yhwh avait faite pour Israël.» Un clair signal de la fin du répit se lit en Jg 2,17, dans une déclaration du narrateur qui non seulement inverse les termes du sommaire de Dt 34,9, mais fait également écho à l'annonce de l'infidélité du peuple en Dt 31 : «Mais, même leurs juges, *ils ne les écoutèrent pas*, car ils se prostituèrent à d'autres dieux [*cf.* Dt 31,16.18.20] et se prosternèrent devant eux; ils s'écartèrent vite du chemin [*cf.* Dt 9,12 ; 31,19] où avaient marché leurs pères qui avaient écouté les commandements de Yhwh ; *ils ne firent pas ainsi*» (voir W. Gross, *Richter*, *HTKAT*, Freiburg im Breisgau, Herder, 2009, p. 208).

didactique de Moïse le dernier jour de sa vie, dans les plaines de Moab ; elle est le point d'aboutissement des hauts faits initiés en Égypte, aux jours de la servitude ; elle est la réception pratique de ce que Dieu a mis en œuvre à travers Moïse dès les origines pour la libération du peuple.

2. Le verbe utilisé par le narrateur au v. 9, «les fils d'Israël *écoutèrent* [Josué]», fait émerger rétrospectivement la présence d'un *leitwort* – le verbe «écouter» – dans les deux instructions sur le prophète, aux chap. 13 et 18. La dynamique contrastée qu'y met en place l'emploi de ce verbe amorce une manière d'intrigue autour de la figure prophétique. À propos du prophète apostat, il est dit en 13,4 : «tu n'écouteras pas les paroles de ce prophète» (13,4) ; du «prophète comme Moïse», il est dit par contre : «lui, vous l'écouterez» (18,15). En 34,9, le contraste dans les scénarios futurs débouche sur un récit d'accomplissement à propos de Josué : «les fils d'Israël l'écoutèrent, lui», ainsi que le manifeste le tableau suivant :

Dt 13,4-5 (Le prophète apostat)	**Dt 18,15 (Le «prophète comme Moïse»)**	**Dt 34,9 (Récit d'accomplissement)**
«Tu n'écouteras (תשמע לא) pas les paroles de ce prophète ou les visions de ce visionnaire» «C'est sa voix [de Yhwh] que vous écouterez (ובקלו תשמעו)»	«Lui, vous l'écouterez (אליו תשמעון)»	«Les fils d'Israël l'écoutèrent, lui (וישמעו אליו)»

Le Deutéronome est ainsi l'enceinte d'un accomplissement littéral et effectif d'une parole annoncée par Moïse au nom de Yhwh : «Lui, vous l'écouterez» → «et ils l'écoutèrent, lui». Le critère formulé négativement par Moïse en 18,22 («Si ce que le prophète a dit au nom de Yhwh ne se produit pas, si cela n'arrive pas, alors ce n'est pas une parole dite par Yhwh») se vérifie positivement dans le cas de Moïse. La parole qu'il a annoncée dans l'enseignement cautionné par Yhwh se réalise, et cet accomplissement vient confirmer la qualification de Moïse comme prophète. Le même verset se révèle le lieu d'une *double duty* puisqu'il permet également de reconnaître en Josué le prophète annoncé par Moïse : Josué est celui dont Moïse avait dit «lui, vous l'écouterez» (18,15)[45].

[45] Ibn Ezra (env. 1092-1167) a relevé le phénomène d'écho entre 18,15 et 34,9, qui lui permet d'identifier Josué au prophète annoncé (voir son commentaire sur Dt 18,15, repris par Abraham Hazquni [né en 1627]). Malgré l'avis contraire de H.M. Barstad («The Understanding of the Prophets in Deuteronomy», *SJOT* 8/2 [1994] 247-248), qui identifie le prophète annoncé avec le seul Josué, lire la suite de l'histoire dite deutéronomiste, c'est découvrir que Josué est en fait le premier d'une série de prophètes envoyés par Yhwh – «mes serviteurs, les prophètes» (2 R 17,13.23 ; 21,10 ; 24,2) – afin d'avertir le peuple et d'éviter la catastrophe de l'exil ; le dernier représentant en est apparemment Jérémie (*cf.* Jr 7,25 ; 25,4 ; 26,5 ; 29,19 TM ; 35,15 ; 44,4). Voir notamment J. Blenkinsopp, *Prophecy and Canon: A Contribution to the Study of Jewish*

Du coup, le lecteur reçoit la réponse à la question que soulevait le portrait du «prophète comme Moïse» en Dt 18 (dans une dynamique de curiosité): les paroles du prophète à venir seront-elles couplées ou non aux paroles du Moïse deutéronomique ? Dans un beau raccourci, le narrateur fait comprendre en 34,9 qu'en écoutant la figure *post-mosaïque* (Josué), les fils d'Israël se sont conformés à la révélation *mosaïque*, c'est-à-dire à ce que Yhwh avait ordonné à Moïse: «Les fils d'Israël l'écoutèrent, et ils firent selon ce que Yhwh avait ordonné à Moïse (כאשר צוה יהוה את-משה).» Ce qu'a dit Josué mène à terme, dans un bel effet perlocutoire («ils l'écoutèrent et ils firent»), ce que Yhwh avait ordonné à Moïse. Plus exactement encore, fait comprendre le narrateur, la médiation de Josué permet au peuple d'agir «selon ce que Yhwh avait ordonné à Moïse»; le «selon» unitaire (כאשר) de Dt 34,9 répond au «selon» distributif (ככל אשר) de Dt 1,3. La relation Josué – fils d'Israël se situe dans l'exact prolongement de la relation Yhwh – Moïse quant à la transmission du dessein divin.

3. Le peuple, de son côté, vit également une forme d'exaucement. La médiation de Josué permet en effet la réalisation du vœu formulé par le peuple lors de la scène fondatrice (Dt 5,23-33)[46]:

Dt 5,27	**Dt 34,9**
«tu nous rediras tout ce que Yhwh notre Dieu t'aura dit, et nous *écouterons* et nous *ferons* (ושמענו ועשינו)»	«Ils l'*écoutèrent* et ils *firent* (וישמעו ... ויעשו)»

Pour le lecteur du Pentateuque, c'est là un rapport d'exécution chargé de sens, puisque le syntagme utilisé («nous écouterons, nous ferons», «ils l'écoutèrent et ils firent») fait écho à l'engagement du peuple lors de la théophanie du Sinaï: «Tout ce qu'a dit Yhwh, nous ferons et nous écouterons (נעשה ונשמע)» (Ex 24,7)[47]. L'engagement fut certes solennel, mais il n'a pas eu de répondant, sous la forme d'un rapport «ils firent, ils écoutèrent» de la part du narrateur dans l'enceinte du livre de l'Exode. L'écoute effective du peuple en Dt 34,9 constitue ainsi non seulement le point d'aboutissement de l'acte de communication commencé en Dt 1 mais aussi le point d'arrivée de l'entreprise communicationnelle plus englobante initiée dès les premiers chapitres du livre de l'Exode et culminant au Sinaï.

Origins, Notre Dame, University of Notre Dame Press, 1977, p. 39-53; SONNET, *Book*, p. 196-197; NIHAN, «Prophète comme Moïse», p. 56-59. La reprise synthétique en 2 R 17 manifeste toutefois que si Josué fut écouté et se qualifia dès lors de manière exemplaire en tant que prophète comme Moïse («ils l'écoutèrent» [Dt 34,9]), les autres prophètes ne furent pas exaucés de la sorte: «ils n'ont pas écouté» (2 R 17,14). Le contraste met en relief le refus délibéré du peuple dans sa non-écoute.

[46] Ce vœu du peuple, par ailleurs, croise providentiellement les dispositions prises par Dieu lors de l'installation de Josué comme successeur de Moïse en Nb 27,20; Dieu donne en effet l'instruction suivante à Moïse: «Tu lui donneras une part de ta puissance afin que toute la communauté des fils d'Israël l'écoute (ישמעו).»

[47] À propos du rôle structurant de cette formule en Ex 19–24, voir J.-P. SONNET, «Le Sinaï dans l'événement de sa lecture. La dimension pragmatique de Exode 19–24», *NRT* 111 (1989), p. 322-344, et particulièrement p. 335-336 et 341-343.

Lors du coup de théâtre en Dt 31,14-29, Moïse s'était fortement ému du caractère imminent de la dérive idolâtrique du peuple (voir v. 26-29). Ce scénario n'a pas eu le dernier mot grâce à la parole prophétique de Josué, et grâce à ce que Dieu a mis en place autour de la transition de Moïse à Josué, qu'il s'agisse de l'institution du «prophète comme Moïse», ou encore, en Dt 31–32, de l'écriture de la Torah, ordonnée à sa transmission au-delà du Jourdain, de la transformation de la Torah en «témoin contre» le peuple, et de la révélation du chant (Dt 32), effectivement chanté par Moïse *et* Hoshéa-Josué (32,44)[48]. Ces dispositifs n'ont pas été vains, puisqu'ils débouchent sur une écoute effective du peuple. L'intrigue du Deutéronome tient dès lors dans le déplacement qu'elle raconte : la Torah de Moïse n'est effectivement entendue qu'à travers la parole de son successeur, Josué, et moyennant une série de dispositifs mis en place par Moïse lui-même. Le Deutéronome est ainsi l'histoire d'un prophète qui se fait entendre quand il n'est plus (là), mais non sans avoir écrit «jusqu'au bout» (31,24), chanté «jusqu'au bout» (31,30) et «achevé» de parler (32,45).

Conclusion

Au lecteur qui a fait sienne la proposition narrative du Deutéronome, la déclaration du narrateur en Dt 34,10 «Plus jamais en Israël ne s'est levé un prophète comme Moïse» apparaît comme la conclusion d'une démonstration. Cet éloge surgit immédiatement après le rapport d'accomplissement en 34,9, «les fils d'Israël écoutèrent [Josué] et firent comme Yhwh avait ordonné à Moïse» ; il sanctionne dès lors la réussite de la communication mosaïque, relayée par Josué[49]. Ce rapport d'accomplissement, ainsi qu'on l'a vu, noue plusieurs «fils rouges» qui ont sous-tendu le récit, à commencer par celui de la fiabilité de Moïse, sur lequel s'ouvrait le livre : «Moïse parla aux fils d'Israël selon tout ce que Yhwh lui avait ordonné pour eux» (1,3). L'enchaînement des v. 9 et 10 manifeste dès lors que l'incomparabilité prophétique de Moïse n'enjambe pas le moment deutéronomique ; l'explicitation de cette incomparabilité (v. 10) est au contraire appelée par le succès de la communication *sui generis* qu'est l'enseignement deutéronomique de Moïse, porté à terme par Josué (v. 9). Cet accomplissement permet au narrateur de récapituler la geste totale du prophète depuis ses débuts égyptiens (v. 11-12).

Par ailleurs, la déclaration du narrateur au v. 10 a été assortie d'une détermination clé : «Plus jamais en Israël ne s'est levé un prophète comme Moïse,

[48] La profération du chant par Moïse et Josué, dans un contexte qui fait écho à l'affaire du veau d'or (voir *supra* n. 31), occupe structurellement une position analogue à celle de l'intercession de Moïse lors de cette crise (voir Dt 9,18-29 ; 10,10-11). La scène associe donc Moïse et Josué dans une commune intercession prophétique.

[49] *Cf.* Ag 1,12-14, pour une réception similaire de la parole prophétique. Voir, en contexte également prophétique, la mise en abyme de la fécondité de la parole en Is 55,10-11 et de son irréversibilité en Is 45,23.

lui que Yhwh connaissait face à face (פנים אל-פנים)» (Dt 34,10). Le statut prophétique sans égal de Moïse dérive de la manière dont Dieu a connu son prophète, comme en vis-à-vis. Ce motif du face-à-face, toutefois, n'est pas inconnu du lecteur du Deutéronome, puisqu'il est intervenu – au profit cette fois du peuple – dans le récit qu'a fait Moïse de la scène fondatrice de l'Horeb. «Yhwh a parlé avec vous face à face (פנים בפנים) sur la montagne, du milieu du feu», a expliqué Moïse à ses interlocuteurs (5,4); l'immédiateté de l'interlocution des fils d'Israël avec Yhwh, a par ailleurs précisé Moïse, a été rendue possible par une médiation prophétique, la sienne propre: «et moi, je me tenais alors entre Yhwh et vous, pour vous communiquer la parole de Yhwh» (5,5). L'interlocution divine a ainsi pris la forme d'une «immédiateté médiatisée»[50], et on peut croire que toute l'entreprise communicationnelle du Deutéronome est ordonnée à la ré-effectuation de cet événement singulier: le Dieu de l'Horeb continue de s'adresser à des générations nouvelles grâce aux médiations prophétiques qu'il a mises en place. En 34,10, le narrateur manifeste au lecteur que le médiateur, Moïse, a, le premier, bénéficié de l'immédiateté divine, en étant connu face-à-face (voir Ex 33,11; Nb 12,8). En se surimprimant dans l'acte de lecture, ces rapports d'immédiateté et de médiation permettent de ressaisir l'intrigue du Deutéronome: c'est l'histoire d'une communication divine qui se rend immédiate de génération en génération («il vous parlait face à face») grâce à la médiation d'un prophète-enseignant lui-même connu «face à face» par son Dieu. Ou encore: c'est l'histoire de la transitivité du don (ou de la parole) de Dieu rendue possible par la médiation du prophète connu de Dieu. Loin d'être close sur les temps fondateurs, cette transitivité fondatrice rejoint les générations de l'histoire en s'enrichissant de la médiation historique du «prophète comme Moïse». Elle donne toute sa mesure lorsque la Torah de Moïse est transmise par le «prophète comme Moïse», et est effectivement entendue par les fils d'Israël («ils écoutèrent» [Dt 34,9]). Si Moïse n'a pas mené le peuple jusqu'à la terre de la promesse, il a, par sa médiation et par celle du «prophète comme Moïse», fait aboutir «tout ce que Yhwh lui avait ordonné» jusque dans l'écoute et la pratique du peuple sur la terre en question. C'est en cela qu'il est prophète sans égal, et référence pour tous les temps.

[50] Voir le concept (symétrique) de «médiation immédiate» introduit par J.-L. MARION dans *L'idole et la distance*, Paris, Grasset, 1977, p. 201-219.