
Moïse avait-il besoin d'un second récit de vocation ?

Analyse exégétique comparée d'Ex 3,1–4,17 et Ex 6,2–7,7

Mémoire réalisé par
Marie Henrion

Promoteur
Prof. Matthieu Richelle

Lecteurs
Prof. Hans Ausloos
Dr. Beatrice Bonanno

Année académique 2025-2026
Master en théologie à finalité approfondie

Table des matières

Table des matières.....	1
Introduction.....	9
Chapitre 1 : Fondements théoriques.....	11
1. Composition des récits de vocation de Moïse : enjeux diachroniques et synchroniques	11
1.1 Analyse diachronique : genèse et strates rédactionnelles.....	11
1.1.1 De Wellhausen aux modèles post-documentaires.....	11
1.1.2 Le modèle P/ non P et ses implication pour nos péripécopes	12
1.2 Analyse synchronique	13
1.2.1 Analyse narrative	13
1.2.2 Analyse conversationnelle	15
2. Écrits prophétiques et récits de vocation	16
2.1 Écrits prophétiques du Proche-Orient ancien	16
2.2 Récits bibliques de vocation.....	17
2.2.1 Convention littéraire : scène-type et récit appel/ vocation	17
2.2.2 Trois modèles d'analyse	17
2.2.3 Doublets bibliques	25
3. Délimitations des péripécopes, chapitre 5 et exclusion de la généalogie.....	27
3.1 Délimitations des péripécopes.....	27
3.1.1 Délimitation de Ex 3,1-4-17	27
3.1.2 Délimitation de Ex 6,2-7,7	29
3.2 Le chapitre 5	30
3.3 Exclusion de la généalogie (Ex 6,14-25)	30
Chapitre 2 : Analyse narrative d' Ex 3,1-4,17.....	32
1. Caractérisation de Moïse	32
1.1 Moïse, un homme humble et ordinaire	33
1.1.1 Une situation sociale modeste et un symbolisme pastoral	33
1.1.2 Dépendance économique et statut social subalterne	33
1.1.3 Marginalité géographique, ethnique et religieuse	34
1.1.4 Le mouvement vers la montagne : prolepse narrative	34
1.1.5 L'absence de qualités exceptionnelles : caractérisation par omission	34
1.2. La curiosité de Moïse : observation, discernement et disponibilité	35
1.2.1 De la focalisation narrative à l'observation active.....	35
1.2.2 Le détour : initiative personnelle et ouverture au mystère	35
1.2.3 La réciprocité des regards.....	36
1.2.4 Fonction narrative : moteur, contraste et préfiguration.....	37
1.3 Le respect révérenciel du sacré	37
1.4 La divergence entre auto-présentation et présentation narrative.....	39
1.5 L'obéissance finale dans l'action malgré la résistance verbale.....	41

2. Caractérisation de YHWH.....	42
2.1 Dieu proche et distant : paradoxe au cœur de la théophanie	43
2.1.1 Le triple regard divin (3,7).....	43
2.1.2 La descente comme engagement radical (3,8)	45
2.1.3 Dieu prend l'initiative : appel, dialogue et médiation (3,1-6 ; 3,10-4,17).....	45
2.2 La révélation progressive et pédagogie du Nom divin.....	46
2.2.1 Le Nom présent avant d'être explicité	47
2.2.2 Le « Dieu de ton père » (v. 6) : identification relationnelle et continuité d'alliance	47
2.2.3 Le premier 'Ehyeh (v. 12) : le Nom comme programme de présence.....	48
2.2.4 אֶהְיֶה אֲשֶׁר אֶהְיֶה (v.14) : révélation paradoxale et ouverture narrative	48
2.2.5 YHWH (v.15) : le Nom définitif et mémoriel	50
2.3 La patience extraordinaire de YHWH face aux cinq objections de Moïse.....	51
2.3.1 Première objection : « Qui suis-je ? » (Ex 3,11).....	52
2.3.2 Deuxième objection : « Quel est son nom ? » (Ex 3,13).....	52
2.3.3 Troisième objection : « Ils ne me croiront pas » (4,1)	53
2.3.4 Quatrième objection : « Je ne suis pas un homme de parole » (Ex 4,10)	53
2.3.5 Cinquième objection : « Envoie donc par la main de celui que tu enverras" (4,13).....	54
2.4 L'inflexibilité du but : une mission qui ne se négocie pas	55
2.4.1 L'inflexibilité du but : une mission qui ne se négocie pas.....	55
2.4.2 La flexibilité des moyens : Aaron, ressource déjà prévue.....	56
2.4.3 Paradoxe : concession apparente et souveraineté maintenue	57
Chapitre 3 : Analyse narrative d'Ex 6,2-7,7.....	58
1. Caractérisation de Moïse : un personnage réduit au silence	58
1.1 Le déséquilibre de la parole : un Moïse peu loquace, dépossédé du discours	59
1.2 Le doublet 6,12 et 6,30 : une seule objection, répétée deux fois	61
1.2.1 La nature de l'hésitation : une légitimité narrative différente	62
1.2.2 La métaphore de l'« incirconcision des lèvres »	62
1.3 Le silence entre les objections : une caractérisation en creux	63
1.4 La redéfinition de Moïse en 7,1-2 : une élévation paradoxale.....	64
1.5 La clause narrative en Ex 7,6 : l'obéissance silencieuse	65
2. Caractérisation de YHWH.....	67
2.1 La fidélité mémorielle : un Dieu qui se souvient (Ex 6,4- 5).....	67
2.2 YHWH souverain face à la crise : la réponse par le Nom (6,2-8).....	69
2.2.1 De la plainte à la proclamation : אֶהְיֶה אֲשֶׁר אֶהְיֶה comme rupture narrative	69
2.2.2 L'architecture concentrique de la péricope	69
2.3 Les sept verbes : le Nom déployé en actes	70
2.4 La persistance divine face au double échec : du dialogue à l'injonction souveraine 71	
2.5 La caractérisation de YHWH en miroir : souveraineté et médiation.....	73
Chapitre 4 : Le doublet comme structure : lecture synchronique comparée d Ex 3,1-4,17 et Ex 6,2-7,7.....	75
1. Ex 6,2-7,7 est -il un récit de vocation ?.....	75
1.1 Les critères de Habel et Vogels appliqués aux deux péricopes	76
1.2 La grille de Di Pedé : structure comparée des deux péricopes.....	77
1.3 L'analyse lexicale : continuité et écarts entre les deux traditions	79

1.4 Le débat sur la classification générique	81
2. La logique du doublet dans la forme finale du texte	83
2.1 L'inachèvement structurel du premier appel	83
2.2 La fonction d'Ex 5 comme charnière	84
2.3 Ex 6-7 : accomplissement narratif du premier récit	85
3. La paire de récit comme dispositif narratif	85
3.1 Pattern, écart, sens	86
3.2 Les variations lexicales comme marqueurs théologiques	86
3.3 La focalisation différentielle entre les deux péripécies	87
4. La trajectoire de Moïse sur les deux péripécies	88
4.1 De la question identitaire à la désignation divine	88
4.2 La transformation qualitative de la fragilité	90
4.3 Une identité transformée : condition d'une vocation pleinement accomplie	90
5. La trajectoire de YHWH sur les deux péripécies	91
5.1 De la pédagogie patiente à la proclamation souveraine	91
5.2 Une continuité dans le déplacement	92
5.3 La caractérisation de YHWH comme condition de lisibilité du doublet	93
Conclusion	94
Bibliographie	96
Annexes	101
Traduction annotée Ex 3,1- 4,17	101
Traduction annotée Ex 6,2-7,7	104

Derrière ce mémoire, il y a une équipe. Une équipe qui ne le sait pas toujours, mais qui a beaucoup compté, et que je voudrais remercier.

Le professeur Matthieu Richelle, dont l'exigence bienveillante et les remarques précieuses ont aiguisé mon esprit critique et nourri ma réflexion, non seulement au fil de la rédaction de ce mémoire, mais tout au long de ses cours et séminaires, dont je garde un souvenir enthousiasmant.

La docteure Beatrice Bonanno, qui m'a transmis avec une passion contagieuse le goût du grec et, au-delà, celui des langues sémitiques et de l'exégèse.

Ce travail est aussi le fruit d'une belle histoire d'entraide familiale, tous âges confondus. Merci à mes parents pour leur relecture avisée et pointilleuse, de ce mémoire comme des travaux qui l'ont précédé.

Merci à Loïc, mon mari, pour sa patience et son soutien indéfectible à une « épouse étudiante » parfois bien peu disponible.

Merci à mes enfants pour leur enthousiasme communicatif, et tout particulièrement à Amandine, dont l'aide a été si précieuse.

Merci à Léa Buchkremer et Tarkan Sönmez pour leur soutien et leurs judicieux conseils. Enfin, à tous mes amis et collègues, qui ont été une source d'inspiration constante. Plusieurs ont déjà imaginé pour ce travail des applications pastorales très concrètes, ce qui constitue, à mes yeux, le plus beau des encouragements !

Dans le cadre de la rédaction de ce mémoire, j'ai eu recours à l'intelligence artificielle générative Claude (Anthropic) pour les tâches suivantes :

- l'insertion et la mise en forme de tableaux issus d'articles scientifiques (dont les références bibliographiques sont dûment citées dans le corps du texte),
- la mise en page de tableaux que j'ai entièrement conçus et élaborés moi-même,
- l'insertion de termes en hébreu et de versets bibliques,
- la vérification orthographique et grammaticale des textes rédigés.

L'ensemble du contenu intellectuel, des analyses, des réflexions et des données présentées dans ce mémoire demeure le fruit d'un travail personnel. Le recours à l'intelligence artificielle générative s'est limité à une assistance technique et rédactionnelle, sans intervention dans le travail d'analyse ni dans l'interprétation des textes.

Introduction

Le début du livre de l'Exode met en évidence une particularité qui mérite attention : Moïse y fait l'objet de deux récits d'appel. En Ex 3,1–4,17, Dieu se manifeste au buisson ardent, révèle son Nom, répond aux objections de Moïse et l'envoie vers Pharaon. Pourtant, après l'échec de cette première mission (Ex 5), le récit ne se prolonge pas de manière continue. En Ex 6,2–7,7 (hors généalogie) Dieu intervient à nouveau, réaffirme son identité, redéfinit la mission de Moïse et renouvelle l'envoi. Le lecteur peut observer une série de correspondances : deux scènes d'appel, deux auto-présentations divines, deux séries d'objections et deux mises en avant d'Aaron. Le texte maintient cette duplication sans chercher à la résoudre.

Cette donnée appelle une interrogation. Pour quelle raison deux récits si étroitement liés ont-ils été conservés dans la forme finale du texte, au lieu d'être intégrés en une version unifiée ? Plus encore, que produit la coexistence de ces deux passages dans la forme finale du texte ? Si les correspondances sont manifestes, les écarts le sont tout autant. C'est notamment dans la mise en relation de ces similitudes et différences que se situe l'enjeu de cette étude. La péricope d'Ex 6,2–7,7 sera lue tout au long de ce travail en excluant la généalogie d'Ex 6, 14–25. Son statut particulier et les raisons de ce choix seront précisés au moment de la délimitation de la péricope. La recherche exégétique a longtemps abordé cette question de la similitude de ces récits dans une perspective diachronique. Dans le cadre de l'hypothèse documentaire, Ex 3–4 est généralement rattaché aux traditions non-P (yahviste et élohiste), tandis qu'Ex 6–7 est attribué à la source P (sacerdotale). La coexistence de ces deux récits s'expliquerait ainsi par la conservation de traditions distinctes au sein du texte. De Wellhausen à Noth, puis dans les travaux de Schmid, Ex 6,2–7,7 a été interprété comme le récit de vocation propre à la tradition sacerdotale (P), en parallèle à celui du buisson ardent (non-P).

Ce travail adopte une approche principalement synchronique, sans pour autant écarter les acquis de la diachronie. Il propose d'examiner le texte dans sa forme finale, en tant qu'unité littéraire cohérente. Le doublet n'y est envisagé comme un simple vestige rédactionnel, mais comme un dispositif porteur de sens, dont la fonction doit être interrogée à partir de son inscription dans l'ensemble narratif.

L'étude mobilise deux cadres narratifs complémentaires. D'une part la narratologie biblique, telle qu'elle est pratiquée notamment par Ska, Berlin, Sternberg et Bar-Efrat. Elle va nous permettre d'analyser la construction et l'évolution des personnages, les effets de répétition et

de variation, ainsi que la stratégie narrative. D'autre part, l'analyse conversationnelle, appliquée aux textes bibliques par Grier et Arnold, donnera les outils pour examiner la structuration des dialogues, en particulier les enchaînements d'interventions et les modalités de réponses. L'articulation de ces deux approches permet de rendre compte à la fois de l'organisation d'ensemble du récit et de la dynamique interne des échanges.

Moïse avait-il besoin d'un second récit de vocation? C'est cette question, qui donne son titre au présent mémoire, qui va orienter la question directrice de la recherche : quelle est la fonction du second récit d'appel et envoi en mission de Moïse en Ex 6,2–7,7, dans la configuration finale du livre de l'Exode ? Pour y répondre, il convient d'abord de s'interroger sur la nature même de ce second texte. Relève-t-il réellement du genre du récit de vocation ? Son positionnement après l'échec de Moïse auprès de Pharaon (Ex 5) lui confère-t-il un statut narratif distinct ? La place qu'occupe cette péricope dans le récit n'est pas sans conséquence. Elle pourrait bien constituer une clé de lecture permettant d'éclairer le sens de sa présence dans ce second récit dans l'Exode, mais aussi ce qu'il produit sur la mission elle-même, sur la caractérisation de chacun des protagonistes et sur les relations entre Moïse et YHWH au fil des deux péripécies.

Le travail s'organise en trois chapitres. Le premier établit le cadre théorique et littéraire de l'analyse : il retrace brièvement les débats sur la formation du Pentateuque, définit les balises du récit de vocation biblique selon les modèles proposés par Habel, Vogels et Di Pede et interroge la notion de doublet. Les deuxième et troisième chapitres proposent une analyse de la caractérisation de Moïse et de YHWH, de leur évolution, de la dynamique des dialogues et des écarts lexicaux entre les deux textes. Enfin, le dernier chapitre conduit une lecture conjointe des deux péripécies. Il examine d'abord si Ex 6,2–7,7 relève du genre du récit de vocation, analyse la logique du doublet dans la forme finale du texte ainsi que la fonction charnière du chapitre 5. Il retrace ensuite la trajectoire respective de Moïse et de YHWH sur l'ensemble des deux péripécies : la transformation qualitative de leur relation, le déplacement des registres d'un récit à l'autre, avant de montrer que les deux textes forment une séquence vocationnelle unifiée, scandée par une logique d'appel, d'épreuve et de confirmation.

Chapitre 1 : Fondements théoriques

1. Composition des récits de vocation de Moïse : enjeux diachroniques et synchroniques

La question de la composition du Pentateuque reste, plus d'un siècle après Wellhausen, l'un des terrains les plus disputés de l'exégèse de l'Ancien Testament. Les deux récits d'appel de Moïse (Ex 3,1–4,17 et Ex 6,2–7,7) en sont un observatoire privilégié. Ils mettent en lumière les tensions entre les hypothèses classiques et leurs évolutions, tout en illustrant l'apport fécond du dialogue entre approche historique et lecture littéraire. Dans le livre de l'Exode, ces deux péripécies forment un diptyque : la première raconte la rencontre au buisson ardent, la seconde relance la mission après l'échec devant Pharaon. Sans prétendre épuiser un débat aussi vaste, la présente étude se bornera à en dégager les enjeux utiles pour notre propos et à préciser le *status quaestionis* sur lequel ce travail s'appuie. En effet, ce qui nous intéresse ici n'est pas tant leur histoire rédactionnelle, mais ce que leur état final continue de nous dire. Ce détour diachronique constitue néanmoins le préalable utile à une lecture synchronique des deux péripécies.

1.1 Analyse diachronique : genèse et strates rédactionnelles

1.1.1 De Wellhausen aux modèles post-documentaires

A la fin du XIX^e siècle, Wellhausen élabore une théorie qui, s'appuyant des travaux de ses prédécesseurs, va durablement dominer l'étude du Pentateuque. Selon son modèle documentaire, le texte résulterait de la fusion de quatre traditions : yahviste (J), élohiste (E), deutéronomiste (D) et sacerdotale (P). Chacune de ces traditions est identifiable notamment par l'alternance des noms divins, des registres stylistiques et des préoccupations théologiques distinctes. Dans cette perspective, Ex 3–4 est généralement attribué aux sources J et E, tandis qu'Ex 6–7 relève de P, interprété comme une relecture théologique de la révélation du Nom dans un cadre d'alliance et de structuration culturelle.

Bien que très influente durant la majeure partie du XX^e siècle, l'hypothèse documentaire a été progressivement remise en question à partir du milieu des années 1970. Comme le souligne Römer, les travaux de Van Seters, Schmid et Rendtorff ont chacun, à leur manière, mis en évidence les limites du modèle documentaire classique, ainsi que de certains

présupposés historiques sur lesquels il reposait¹. Si leurs positions divergent sensiblement, ils s'accordent à contester l'existence de documents continus et cohérents traversant l'ensemble du Pentateuque. Ce que l'on désignait comme « documents » apparaît dès lors difficile à délimiter avec précision, leurs frontières demeurant largement hypothétiques. C'est dans ce contexte de remise en question que Rendtorff propose le modèle des « grandes unités narratives » (cycle des patriarches, récit de l'Exode) : blocs relativement autonomes réunis progressivement au terme d'un long processus rédactionnel d'orientation deutéronomique².

1.1.2 Le modèle P/ non P et ses implication pour nos péricopes

Dans les années 1980, la recherche européenne dominante délaisse le schéma J/E au profit d'une bipartition P/non P. Ce déplacement reflète une reconfiguration des priorités méthodologiques : l'accent porte désormais sur les processus rédactionnels plutôt que sur l'identification des sources originelles. Blum affine ce modèle en distinguant deux grandes couches de composition : une *D-Komposition* et une *P-Komposition*, ce qui revient à privilégier l'analyse des compositions rédactionnelles plutôt que celle de sources indépendantes³.

L'opposition J/E, dont la consistance était déjà fragilisée par les travaux des années 1970, tend à s'effacer au bénéfice d'une bipartition plus large entre P et non P. Ces évolutions ont des conséquences directes pour la lecture des deux péricopes. Ex 6,2–7,7 est largement attribué à la tradition sacerdotale et Ex 6,2–8 constitue, selon le consensus de la recherche que rappelle Römer, « un texte clé » de P⁴. Deux traits caractéristiques de P y sont présents.

Le premier est structural et concerne P dans son ensemble. Römer relève que l'histoire dans l'écrit sacerdotal est scandée en trois étapes : « Elohim (origines), El Shadday (Patriarches) et YHWH (Moïse)⁵. Cette structure confère à la révélation du Nom en Ex 6 une profondeur historique que le simple récit de vocation ne suffit pas à porter seul. En renvoyant aux promesses faites à Abraham, Isaac et Jacob, P inscrit la révélation de YHWH dans une histoire du salut, qui déborde largement l'épisode du buisson ardent. C'est dans cette perspective que le rapport entre Ex 3,14 et Ex 6,3 doit être interprété. Loin de se contredire, les deux textes articulent deux

¹ T. RÖMER, « Le Pentateuque toujours en question : bilan et perspectives après un quart de siècle de débat », dans A. LEMAIRE (éd.), *Congress Volume Basel 2001* (Supplements to Vetus Testamentum, 92), Leyde, Brill, 2002, p. 344.

² R. RENDTORFF, *Das überlieferungsgeschichtliche Problem des Pentateuch* (Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft, 147), Berlin – New York, De Gruyter, 1976, cité par T. RÖMER, « Le Pentateuque toujours en question », p. 344.

³ E. BLUM, *Studien zur Komposition des Pentateuch* (Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft, 189), Berlin – New York, De Gruyter, 1990, p. 221-228, cité par T. RÖMER, « Le Pentateuque toujours en question », p. 344.

⁴ T. RÖMER, « Le Pentateuque toujours en question », p. 353.

⁵ *Ibid.*, p. 349.

moments d'une même révélation progressive, chacun portant une charge théologique qui lui est propre.

Le second trait concerne le statut même de P au sein du Pentateuque. Blum et Ska ont tous deux parlé de « la relative indépendance de l'écrit sacerdotal »⁶. Cette observation a nourri un débat toujours ouvert : P a-t-il existé comme un document indépendant à part entière, ou ne constitue-t-il qu'une couche rédactionnelle intégrée d'emblée dans un ensemble plus large ? Römer précise que le profil exact de ces rédactions secondaires « reste à définir »⁷, ce qui signifie que tout le matériel étiqueté « sacerdotal » ne relève pas nécessairement du même niveau rédactionnel.

Les deux textes d' Ex 3,1–4,17 et Ex 6,2–7,7 ne se contredisent pas, ils se répondent à distance, depuis des perspectives rédactionnelles distinctes. Cette tension, loin d'être un défaut de composition, témoigne d'un Pentateuque qui n'a jamais cherché à atténuer les divergences entre ses traditions constitutives. Il s'agit plutôt de les maintenir ensemble, sans effacer leurs spécificités théologiques. C'est en ce sens que Römer peut affirmer que « la cohérence du Pentateuque, c'est sa diversité »⁸.

1.2 Analyse synchronique

1.2.1 Analyse narrative

Si l'approche diachronique éclaire les étapes de formation du texte, elle laisse entière la question de son fonctionnement dans sa forme littéraire finale. L'analyse synchronique privilégie l'étude du texte dans sa forme finale, considérée comme une unité littéraire cohérente. Elle cherche à en dégager la structure, les motifs récurrents et la logique interne du récit, tels qu'ils se présentent au lecteur.

Dans cette perspective se sont développées diverses méthodes, notamment la lecture canonique proposée par Childs et Sanders, le structuralisme, la sémiotique et de manière privilégiée ici, la narratologie biblique. Dans son commentaire sur l'Exode, Childs choisit de ne pas opposer les traditions sous-jacentes (J, E ou P) mais de lire le texte achevé comme une unité normative⁹. L'enjeu n'est donc pas de vouloir résoudre la tension entre les deux traditions, mais de reconnaître le texte final dans son unité canonique.

⁶ T. RÖMER, « Le Pentateuque toujours en question », p. 347, avec renvoi E. BLUM, *Studien zur Komposition des Pentateuch*, p. 221–228, et J.-L. SKA, « De la relative indépendance de l'écrit sacerdotal », dans *Biblica*, t. 76, 1996, p. 396–415.

⁷ *Ibid.*, p. 347.

⁸ *Ibid.*, p. 374.

⁹ B. S. CHILDS, *Exodus*, p. 112–115.

Développée à la fin des années 1970, par Alter¹⁰ et Fokkelman¹¹, la narratologie biblique traite le texte biblique dans sa forme finale comme une unité littéraire cohérente, dont les éléments s'articulent dans un contexte porteur de sens. Pour Alter, les auteurs de la Bible hébraïque ont utilisé des styles littéraires innovants et des dispositifs tels que le parallélisme, le dialogue contrastif, et le tempo narratif pour construire des récits théologiquement denses¹². Cette approche marque un changement de perspective : là où l'exégèse historico-critique interroge notamment les conditions de production du texte (quel auteur, dans quel milieu, pour quels destinataires ?), la narratologie interroge le « comment » : comment la narration fait-elle sens, par quels procédés et pour quels effets sur le lecteur¹³?

Au cœur de cette méthode se trouve le narrateur. Cette instance anonyme, fiable et omnisciente raconte à un lecteur implicite une histoire passée. Il est la voix qui le guide à travers des choix narratifs stratégiques (sélection de détails significatifs, points de vue privilégiés et commentaires implicites) qui orientent l'interprétation du récit vers une compréhension théologique particulière, tout en préservant l'apparence d'une narration objective. L'omniscience du narrateur biblique lui permet de connaître les pensées intimes des personnages, leurs motivations profondes et les événements qui se déroulent simultanément en différents lieux. Il déploie une « stratégie narrative » pour proposer des valeurs ou des contre-valeurs, pousser le lecteur à réagir de telle ou telle manière ou mettre en question sa vision du monde, de l'existence. C'est cette stratégie narrative qui permet, selon Alter, de rendre manifeste la tension entre le dessein de Dieu et la liberté humaine dans l'histoire¹⁴. L'intrigue constitue la structure unifiante du récit : elle relie les péripéties et les organise en une histoire continue, entre deux bornes narratives (situation initiale et situation finale). Entre ces moments s'établit un rapport de transformation. On distingue le nœud déclenchant (énoncé d'une difficulté, conflit), l'action transformatrice dont le sommet est le climax, et le dénouement qui énonce la résolution. Le mode de narration peut se faire à travers deux modes : le *telling* (le narrateur présente et interprète directement) et le *showing* (il laisse parler les dialogues et les actions sans intervention explicite). Ces choix ne sont jamais neutres. Ils construisent l'empathie du lecteur, mettant en avant certains personnages, et orientent le jugement moral.

¹⁰ R. ALTER, *L'art du récit biblique* (Le Livre et le Rouleau, 4), Bruxelles, Lessius, 1999.

¹¹ J. P. FOKKELMAN, *Comment lire le récit biblique : une introduction pratique* (Le livre et le rouleau, 13), Bruxelles, Lessius, 2002.

¹² R. ALTER, *Ibid.*, p. 67-68.

¹³ D. MARGUERAT et Y. BOURQUIN, *Pour lire les récits bibliques: initiation à l'analyse narrative*, Paris, Cerf, 2009, p. 14.

¹⁴ R. ALTER, *L'art du récit biblique*, p. 50.

C'est sur ce fond que la portée théologique de l'analyse narrative se déploie pleinement. Pour Alter, en recourant aux ressources du récit, les auteurs de la Bible hébraïque ont entrepris de rendre manifeste la réalisation du dessein de Dieu dans l'histoire. Il s'agit, écrit-il, de la tension qui naît de la rencontre de la volonté de Dieu, en sa conduite providentielle, et de la liberté de l'homme, en sa nature récalcitrante¹⁵. Wénin précise que cette méthode protège simultanément le mystère divin et la liberté humaine dans leur quête commune de vérité et de justice¹⁶. C'est cette tension que nous cherchons à suivre dans les deux péripécies.

1.2.2 Analyse conversationnelle

En complément de la narratologie, l'analyse conversationnelle offre un outil précieux pour l'étude des dialogues. Elle identifie des structures d'échange élémentaires nommées « paires adjacentes » : un premier tour de parole appelle un second tour, qui peut être une réponse « préférée » conforme à l'attente ou « dispréférée » (résistance, objection, esquive). Grier observe que « dans Ex 3–4, Moïse donne systématiquement des réponses dispréférées (objections) plutôt que des réponses préférées (obéissance)¹⁷. Arnold prolonge cette lecture : « une analyse conversationnelle révèle que les réponses de Moïse en Ex 3–4 sont structurellement dispréférées : elles retardent, objectent et résistent aux ordres divins. Ceci crée une tension dramatique qui est finalement résolue en Ex 7,6 par l'obéissance explicite »¹⁸. Cet outil permettra de rendre compte avec précision de la dynamique des cinq objections de Moïse et de la manière dont YHWH adapte à chaque fois sa rhétorique (promesse, signe, octroi d'Aaron) en tenant compte de la fragilité et de la liberté de son interlocuteur.

¹⁵ *Ibid.*, p. 50.

¹⁶ A. WÉNIN, « De l'analyse narrative à la théologie des récits bibliques », dans *Revue théologique de Louvain*, t. 39, n° 3, 2008, p. 392.

¹⁷ E. GRIER, « Exploring Moses' Characterisation in Exodus 3:1–4:17 Using Conversational Analysis », dans *Evangelical Quarterly*, t. 96, n° 2, 2025, p. 99.

¹⁸ M. P. ARNOLD, *Revealing the Name: An Investigation of the Divine Character through a Conversation Analysis of the Dialogues between God and Moses in the Book of Exodus* (thèse inédite), Cheltenham, University of Gloucestershire, 2015, disponible en ligne : <https://eprints.glos.ac.uk/3787/> (consulté le 5 août 2025), p. 115-116.

2. Écrits prophétiques et récits de vocation

Afin de déterminer si Ex 3,1–4,17 et Ex 6,2–7,7 sont des récits de vocation, il convient d'examiner les attestations de ce genre dans le Proche-Orient ancien et dans la tradition prophétique biblique. Nous analyserons ensuite les critères du récit de vocation tels qu'ils ont été proposés par plusieurs exégètes. Enfin, cette section permettra d'aborder la présence d'un même récit présenté sous deux formes différentes : un phénomène appelé doublet.

2.1 Écrits prophétiques du Proche-Orient ancien

Les archives de Mari (XVIII^e s. av. J.-C.) constituent une source majeure : parmi les quelques 15000 tablettes découvertes, une cinquantaine de lettres contiennent des références explicites à des rêves, visions ou oracles divins. Ces textes révèlent l'existence d'un phénomène prophétique structuré, organisé autour d'une tripartition des modes de révélation (rêve incubatoire, vision extatique, et oracle spontané)¹⁹. Les prophètes mariotes fonctionnent selon des schémas communicationnels qui anticipent les structures narratives bibliques²⁰. Cette typologie offre certaines correspondances avec l'expérience mosaïque : YHWH se révèle à Moïse par la vision du buisson ardent (Ex 3), les théophanies du Sinaï (Ex 19–24 ; 33–34) et les communications directes dans la Tente de la Rencontre (Ex 33,7–11 ; 40, 34–38).

Pour Malamat, le prophète mariote ou biblique assume fondamentalement la même fonction : servir d'intermédiaire entre la sphère divine et la communauté humaine²¹.

A l'époque néo-assyrienne (IX^e-VII^e siècles av. J.-C.), les archives de Ninive documentent un système oraculaire institutionnalisé, mis au service de la légitimation du pouvoir royal²². Bien que la continuité entre ces deux corpus reste difficile à établir avec certitude, ils témoignent de schémas récurrents qui éclairent le contexte dans lequel s'inscrit le prophétisme biblique. Avec ce dernier, la rupture est avant tout théologique : au lieu de perpétuer la divination royale, il propose un message d'alliance et de libération.

¹⁹ D. CHARPIN, *Lire et écrire à Babylone*, Paris, Presses universitaires de France, 2008, p. 145.

²⁰ M. NISSINEN, *Prophets and Prophecy in the Ancient Near East* (Writings from the Ancient World, 12), Atlanta, Society of Biblical Literature, 2003, p. 78.

²¹ A. MALAMAT, *Mari and the Bible* (Studies in the History and Culture of the Ancient Near East, 12), Leyde, Brill, 1998, p. 89.

²² S. PARPOLA, « Assyrian Prophecies » (State Archives of Assyria, 9), Helsinki, Helsinki University Press, 1997, p. 45.

2.2 Récits bibliques de vocation

Trois grilles de lecture complémentaires, proposées par Habel, Vogels et Di Pede, permettent d'identifier et catégoriser des éléments caractéristiques du récit de vocation. Avant de les appliquer aux deux péricopes analysées, il est nécessaire de comprendre le concept de scène-type, convention littéraire qui sous-tend ce genre narratif.

2.2.1 *Convention littéraire : scène-type et récit appel/ vocation*

Toute œuvre, qu'elle soit artistique, littéraire ou même audiovisuelle, présuppose chez le lecteur une connaissance suffisante des conventions qui la régissent. Un western, par exemple, n'est pleinement lisible que pour celui qui en connaît les codes.

Selon Alter, la notion de scène-type désigne un épisode récurrent qui structure certains récits bibliques autour d'une séquence de motifs fixes et reconnaissables, souvent liée à un moment charnière dans la vie d'un personnage (fiançailles, épreuves initiatiques, testament du héros à l'approche de la mort ...)²³. Loin d'être une simple répétition, elle constitue une convention littéraire (codifiée ou tacite) qui joue sur les attentes du lecteur, approfondit la psychologie des personnages ou souligne les enjeux théologiques.

Pour être identifiable, cette structure narrative requiert des repères précis (mots clefs, ordre séquentiel codifié) qui instaurent un cadre communicatif entre narrateur et lecteur. Vient ensuite la description d'une situation typique (ex. : épiphanie dans un champ), à un moment important dans la vie du personnage. Enfin, Alter indique le tracé de la destinée dans l'histoire sainte. Chaque scène-type est donc à la fois reconnaissable tout en étant unique, car toujours spécifique à un moment et une situation donnés²⁴.

Le récit d'appel, ou de vocation, constitue un genre littéraire majeur dans les textes de l'Ancien Testament. Dans ces passages, Dieu prend l'initiative d'appeler une personne à accomplir une mission particulière, souvent au service de sa parole ou de son peuple. Ces récits décrivent le processus par lequel Dieu choisit, appelle et mandate un individu pour devenir son représentant ou messenger et la façon dont ce dernier réagit.

2.2.2 *Trois modèles d'analyse*

Les trois grilles proposées par Habel, Vogel et Di Pede sont complémentaires plutôt que concurrentes. Habel identifie une structure narrative à partir d'une approche formelle et synchronique. Vogels enrichit ce modèle par une typologie relationnelle qui précise la nature du lien entre Dieu et le prophète, déterminant ainsi la forme de l'appel. Di Pede affine l'analyse

²³ R. ALTER, *L'art du récit biblique*, p. 74-75.

²⁴ *Ibid.*, p. 69-89.

en étudiant le dialogue interne au récit et propose un relevé lexical qui permet de vérifier l'appartenance d'un texte à la convention de la scène-type, au-delà des seuls critères structurels.

Le modèle de Habel : En 1965, Habel propose un modèle permettant d'identifier les récits d'appel dans la Bible hébraïque²⁵. En prenant les six éléments communs présents selon lui dans la plupart des récits d'appel, et en les mettant en lien avec le récit d'Ex 3,1-4,17, voici sa proposition :

1. La confrontation divine (Ex 3,1-4a)

L'appel de Dieu survient comme une expérience bouleversante, sans préparation préalable ou presque, dans la vie d'une personne. Néanmoins, ce moment clef a lieu pendant une période de crise pour l'histoire d'Israël.

2. La parole introductive (3, 4b-9)

Elle attire l'attention de celui qui est appelé, fournit le contexte qui prépare à la mission.

3. L'envoi (ou commission).

Celle-ci est clairement formulée (Ex 3,10).

4. L'objection (Ex 3,11)

L'envoi est toujours suivi d'une objection de la part du prophète car celui-ci ne croit pas en sa capacité à accomplir la tâche.

5. La réassurance (Ex 3,12a)

Elle est la réponse immédiate du Seigneur qui lui indique sa présence mais aussi reprend tous les éléments de la mission et le message que le prophète doit transmettre.

6. Le signe (Ex 3,12b)

Dieu donne un signe, lié à la parole, et affirme ainsi publiquement l'élection du prophète.

Très innovant pour l'époque, ce modèle ne peut s'appliquer qu'au récit formel de l'appel, lorsque Dieu confronte directement un individu et lui confie une mission spécifique. Cependant, le Seigneur appelle de nombreuses façons, et pas seulement sous la forme d'une confrontation et d'une mission. Par exemple, Abraham entend l'appel de Dieu non pas comme une confrontation, mais comme une promesse et une invitation à un voyage (Gn 12, 1-3). De plus,

²⁵ N. HABEL, « The Form and Significance of the Call Narratives », dans *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft*, t. 77, 1965, p. 297-323.

il existe d'autres récits dans la Bible qui semblent s'écarter du modèle de N. Habel et constituer une version différente du récit de l'appel²⁶.

Le modèle de Vogels : Pour W. Vogels, les récits de vocation peuvent être classés en quatre types, chacun reflétant une manière différente dont le prophète perçoit sa vocation et sa mission de messenger²⁷.

Type 1 : Officier-militaire : « Va... » (Jon 1, 1-3 et 3, 1-3). Le schéma est minimal : ordre de mission par Dieu puis exécution de l'ordre par le prophète. Le prophète, tel un soldat, reçoit un ordre clair qu'il doit exécuter sans objection ni discussion.

Type 2 : Maître-serviteur confident plénipotentiaire : « Oui ... mais ! » (Jr 1, 4-10 ; Ex 3-4). Structure en quatre temps : nomination divine, objection de la part du prophète, confirmation (avec promesse d'assistance) et enfin ordination prophétique. Ici, l'appel devient dialogue, ou même discussion.

Pour le cas de Moïse, Vogels distingue les différentes couches rédactionnelles du texte. Il relève les éléments du récit de vocation propres à la tradition E (Ex 3) :

1. *Invitation à écouter* : premier appel « Moïse, Moïse » (v. 4b)

2. *Premier accueil* : « Me voici » (v. 4b)

3. *Ordre de mission* : « Va, je t'envoie pour faire sortir » (v. 10).

Chez les prophètes, la mission est de parler. Pour Moïse, il s'agit de libérer le peuple d'Égypte.

4. *L'objection* : « Qui suis-je ? » (v. 11)

5. *La confirmation* : « je serai avec toi » (v. 12)

6. *Le signe* : « et voilà le signe » (v. 12)

Les différents éléments sont présents, le genre dialogue a réapparu, mais là où l'on attendrait une ordination, c'est un signe qui lui est substitué. Les mêmes objections sont présentes dans le récit de vocation selon la tradition J :

« S'ils refusent de me croire... » (Ex 4, 1),

« Excuse-moi, mon Seigneur ! Je n'ai jamais, jusqu'ici, été éloquent... » (Ex 4, 10).

Et également dans la tradition P (Ex 6, 12. 30)²⁸.

²⁶ F. GUYETTE, « The Genre of the Call Narrative: Beyond Habel's Model », dans *Jewish Bible Quarterly*, t. 43, n° 1, 2015, p. 55.

²⁷ W. VOGELS, « Les récits de vocation des prophètes », dans *Nouvelle revue théologique*, t. 95, n° 1, 1973, p. 3-24.

²⁸ *Ibid.*, p. 11.

Type 3 : Roi-conseiller : « Envoie moi ... » (Is 6, Ez 1). Le prophète assiste à une vision du conseil divin, est purifié, se porte volontaire en réponse à un appel lancé librement. Ce type met en évidence l'initiative divine et la liberté humaine.

Type 4 : Maître-disciple : « Répétez... j'écoute » (1 S 3). L'exemple de Samuel, sans doute moins caractéristique que les trois types précédents, mérite néanmoins d'être mentionné. La vocation se fait étape par étapes: une série d'appels incompris puis un appel décisif. Sans objection formelle, ce type illustre une découverte progressive, où la compréhension de cet appel mystérieux vient après réflexion et méditation.

Ces quatre types indiquent la diversité des expériences de vocation prophétique. Dieu se montre au prophète toujours de manière spécifique, induisant une relation particulière et un appel spécifique que ce dernier comprend et auquel il va répondre.

Si quatre critères (de l'envoi au signe) sont communs aux deux classifications, Habel et Vogels divergent dans leur traitement du début du récit. Habel distingue deux moments distincts : la confrontation divine (Ex 3,1-4b), expérience bouleversante et non préparée, et la parole introductive (Ex 3,4b-9), qui attire l'attention de celui qui est appelé et fournit le contexte qui prépare à la mission. Vogels, quant à lui, adopte d'emblée une lecture plus dialogique : il intègre l'appel nominal double « Moïse, Moïse » (Ex 3, 4b) comme une invitation à écouter et identifie la réponse immédiate « Me voici » comme le premier accueil du prophète. Le dialogue est ainsi amorcé dès les premiers mots de la rencontre. Ces deux lectures sont complémentaires : là où Habel décrit une progression linéaire allant de la théophanie à la parole puis à l'envoi, Vogels met en évidence la dimension relationnelle de la vocation dès son ouverture.

En retenant les critères convergents dégagés par les deux exégètes, le tableau suivant propose, en troisième colonne, leur application à Ex 6,2–7,7 en tant que récit de vocation :

Tableau 1 : Critères convergents Habel / Vogels

Habel	Vogels	Critères convergents
Confrontation divine (3,1–4a)	Invitation à écouter (3,4b)	Interpellation divine
Parole introductive (3,4b–9)	Premier accueil (3,4b)	Prise de contact
Envoi (3,10)	Ordre de mission (3,10)	Mission
Objection du prophète (3,11)	Objection (3,11)	Objections

Réassurance divine (3,12a)	Confirmation (3,12)	Encouragement
Signe (3,12b)	Signe (3,12)	Signe

Le modèle de Di Pede : E. Di Pede identifie les récits de vocation prophétique comme constituant une scène-type biblique, c'est-à-dire un schéma narratif récurrent avec des éléments structurels communs²⁹. La plupart des éléments proposés par Habel et Vogel y sont présents. Elle enrichit toutefois le modèle en approfondissant certaines séquences, en particulier le dialogue entre Dieu et le prophète : dimension qui s'avère particulièrement éclairante pour l'analyse de nos deux récits.

1. Situation temporelle
2. Récit en « je » du prophète
3. Mise en présence de Dieu
4. Vision(s)
5. Dialogue élaboré entre Dieu et le prophète avec :
 - a) Ordre de mission
 - b) Objection du prophète
 - c) Réfutation de l'objection par Dieu
 - d) Rappel de la mission
 - e) Durée de la mission
 - f) Invitation à ne pas avoir peur avec mise en garde

²⁹ E. DI PEDE, « Le prophète mis en scène. Les récits de vocation prophétique comme scène type », dans *L'Intrigue dans le récit biblique. Actes du quatrième colloque international du RRENAB, Université Laval, Québec, 29 mai – 1^{er} juin 2008*, p. 132.

Le tableau suivant présente la structure comparée des récits de vocation pour plusieurs prophètes :

Tableau 2 : Récits de vocation prophétique³⁰

Éléments	Isaïe (Is 6,1–13)	Jérémie (Jr 1,1–19)	Ézéchiel (Ez 1–3)	Amos (Am 7,1–17)	Moïse (Ex 2,23–4,17)
1) Situation temporelle	1 (v. 1a)	1 (v. 1–3)	1 (1,1–3)	2 (7,10)	1 (2,23)
2) Récit en « je »	2 (v. 1b et svt)	2 (v. 4 et svt)	2 (1,1 et svt)	3 (v. 1–9. 14–17)	—
3) Mise en présence	4 (v. 1b et svt)	3 (v. 4 et svt)	4 (1,1 et svt)	—	3 (3,2 et svt)
4) Vision(s)	3 (v.1b–4.6)	9 (v. 11–16)	3 (1,1–28 et 3,12–13)	[1] (v. 1–9)	2 (3,2–3)
5a) Ordre de mission	7 (v. 9–10)	4 (v. 5b)	5 (2,1–7)	5 (v. 15)	4 (3,7–10)
5b) Objection	5 (v. 5)	5 (v. 6)	—	[4] (v. 14–17)	5 ; 7 ; 9 ; 11 (3,11 ; 3,13 ; 4,1 ; 4,10 ; 4,13)
5c) Réfutation	—	6 (v. 7–8)	—	—	10 (4,11)
5d) Rappel de la mission	—	8 (v. 10.17a)	8 (3,4–11 et 3,16–21)	—	8 (3,14–22)
5e) Durée de la mission	8 (v. 11–13)	—	—	—	?
5f) « Rassurance » et mise en garde	—	10 (v. 17b)	—	6 (2,6–7 ; [3,9]?)	—
5g) Protection	—	11 ([v. 8] v. 18–19)	9 (3,22–27?)	—	6 (3,12)
6) Action sur la bouche	6 (v. 7)	7 (v. 9)	7 (2,8–3,3)	—	12 (4,14–17)

Afin de vérifier l'appartenance de ces récits à la scène-type et d'en confirmer le caractère conventionnel, E. Di Pedé propose l'analyse d'un vocabulaire récurrent dans les récits de

³⁰ *Ibid.*, p. 133.

vocation d'Isaïe (Is 6,1-13), Jérémie (Jr 1,1-19), Ézéchiel (Ez 1-3), Amos (Am 7,1-17) et Moïse (Ex 2,23-4,17).

Tableau 3 : Vocabulaire récurrent dans les récits de vocation³¹

Éléments	Isaïe (Is 6,1-13)	Jérémie (Jr 1,1-19)	Ézéchiel (Ez 1-3)	Amos (Am 7,1-17)	Moïse (Ex 3,1-4,17)
1) Situation temporelle	roi (מֶלֶךְ) v.1 ; + nom du roi ; temple (הֵיכָל) v.1	roi (מֶלֶךְ) v.2 ; + noms des rois ; prêtre (כֹּהֵן) v.1	roi (מֶלֶךְ) 1,2 ; + nom du roi ; prêtre (כֹּהֵן) 1,3	roi (מֶלֶךְ) v.10 ; + nom du roi ; prêtre (כֹּהֵן) v.10	roi (מֶלֶךְ) 2,23 ; prêtre (כֹּהֵן) 3,1
2) Récit en « je »	sujet en 1re pers. ; marques de 1re pers.	sujet en 1re pers. ; marques de 1re pers.	sujet en 1re pers. ; marques de 1re pers.	sujet en 1re pers. ; marques de 1re pers.	— (marques de 1re pers. dès Ex 3,4)
3) Mise en présence	fait partie de la vision	fait partie du dialogue	fait partie de la vision	—	fait partie de la vision
4) Vision(s)	voir (רָאָה) v.1 ; יהוה v.5 ; dire (אָמַר) v.3 ; feu : fumée (עָשָׁן) v.4 ; braises (רִצְפָּה) v.6 ; terre (אֲרֶץ) v.3	voir (רָאָה) v.11 ; יהוה v.11 ; dire (אָמַר) v.11 ; feu : marmite bouillonnante (סִיר נִפּוֹחַ) v.13 ; terre (אֲרֶץ) v.14	voir (רָאָה) 1,1 ; יהוה 1,28 ; dire (אָמַר) 2,1 ; feu : flambeaux (לִפְדִּי), éclair (בָּרַק) 1,13 ; terre (אֲרֶץ) 1,15	voir (רָאָה) v.1 ; יהוה v.1 ; dire (אָמַר) v.3 ; feu : feu (אֵשׁ) v.4 ; terre (אֲרֶץ) 7,2	voir (רָאָה) 3,2 ; יהוה 3,4 ; dire (אָמַר) 3,4 ; feu : flamme de feu (לִבְת-אֵשׁ) 3,2 ; terre (אֲרֶץ) 3,8
5) Dialogue	dire (אָמַר) v.5 et svt ³ ; יהוה v.5 et svt ³ ; envoyer (שָׁלַח) v.8 ; aller (הֵלֵךְ) v.9	dire (אָמַר) v.6 et svt ³ ; יהוה v.4 et svt ³ ; envoyer (שָׁלַח) v.6 ; aller (הֵלֵךְ) v.6	dire (אָמַר) 2,1 et svt ³ ; יהוה et svt ³ ; envoyer (שָׁלַח) 2,3 ; aller (הֵלֵךְ) 3,1	dire (אָמַר) v.12 et svt ³ ; יהוה v.15 ; [envoyer (שָׁלַח) v.10] ; [aller (הֵלֵךְ) v.12]	dire (אָמַר) 3,3 et svt ³ ; יהוה 3,13 et svt ³ ; envoyer (שָׁלַח) 3,10 ; aller (הֵלֵךְ) 3,10
6) Action sur la bouche	dire (אָמַר) ; bouche (פֶּה) ; + faute écartée (v.7)	dire (אָמַר) ; bouche (פֶּה) ; + mes paroles dans ta bouche (v.9)	bouche (פֶּה) ; dire (אָמַר) ; + manger le livre (2,3.8)	—	dire (אָמַר) ; bouche (פֶּה) ; + les paroles dans sa bouche (4,14-15)

³¹ E. DI PEDE, « Le prophète mis en scène. Les récits de vocation prophétique comme scène type », p. 137.

L'analyse comparative des critères de récits de vocation proposée par Di Pede (tableau 2) révèle une structure à la fois cohérente et souple. Six items y sont identifiables : la situation temporelle, le récit en « je », la mise en présence divine, la vision, le dialogue (comprenant l'ordre de mission, l'objection, la réfutation, le rappel de la mission, la durée, la « rassurance »³² et la protection) et l'action sur la bouche. Le tableau lexical (tableau 3) vient compléter cette observation : un vocabulaire commun est présent dans l'ensemble des récits : *voir, YHWH/Adonai, dire, envoyer, aller*³³. A cela s'ajoute le mot *peuple* qui désigne invariablement le destinataire de la mission. L'introduction de chaque récit convoque également les termes *roi* et *prêtre*. L'action sur la bouche, articulée autour des mots *bouche* et *dire*, se présente quant à elle comme un marqueur quasi constitutif du récit de vocation, directement lié à la mission du prophète : porter la Parole³⁴. Ces items ne se combinent pourtant jamais de façon uniforme : l'ordre varie, certains manquent, d'autres sont à peine esquissés, d'autres encore nettement plus développés. La scène-type n'est pas un moule rigide mais bien un horizon partagé, différemment modulé selon les besoins du récit. L'absence d'un élément peut elle-même relever d'un choix car, comme le rappelle Alter, « l'omission peut constituer un stratagème délibéré »³⁵.

Le récit de vocation de Moïse (Ex 3,1–4,17) se singularise à plusieurs égards. Contrairement aux autres récits, il ne se présente pas sous la forme d'un récit en « je » : c'est le narrateur qui conduit le récit. Néanmoins, la première personne du singulier n'en est pas absente pour autant. Elle apparaît dès Ex 3,4, au moment où Moïse répond à Dieu. Autre singularité notable : la partie dialoguée est d'une ampleur sans équivalent, avec quatre objections successives de Moïse auxquelles Dieu répond à chaque fois différemment, jusqu'à ce que la colère divine vienne clore l'échange (Ex 4,14)³⁶. La durée de la mission reste ouverte comme dans la plupart des autres récits. L'ensemble de ces caractéristiques donne au récit mosaïque une densité particulière qui en ferait, selon Di Pede, la matrice littéraire des vocations prophétiques ultérieures³⁷.

³² Le terme « rassurance » traduit le terme technique de *reassurance* proposé par N. HABEL, « The Form and Significance of the Call Narratives », dans *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft*, t. 77, 1965, p. 317 : réponse divine directe réaffirmant l'ordre donné et assurant l'individu que YHWH est dynamiquement présent dans la parole même qu'il a prononcée.

³³ L'abréviation « et svt » (« et suivants ») utilisée par DI PEDE dans le tableau signale que le terme est récurrent dans la suite du passage indiqué, sans que l'auteur n'en ait listé toutes les nombreuses occurrences

³⁴ E. DI PEDE, « Le prophète mis en scène. Les récits de vocation prophétique comme scène type », p. 138-139.

³⁵ R. ALTER, *L'art du récit biblique*, p. 87.

³⁶ E. DI PEDE, « Le prophète mis en scène. Les récits de vocation prophétique comme scène type », p. 138. Remarque: Di Pede parle ici de quatre objections. Nous en distinguerons cinq, cf. 3.3.3.

³⁷ *Ibid.*, p. 136.

Ces trois modèles se révèlent complémentaires plutôt que concurrents. Habel fournit les éléments structurels constitutifs du genre et permet d'en vérifier la présence dans chacune des péripécies. Vogels enrichit cette approche par une lecture relationnelle, en précisant la nature du lien entre Dieu et le prophète. Di Pede approfondit la dimension dialogale et propose un relevé lexical qui permet de vérifier l'appartenance d'un récit à la convention, au-delà des seuls critères structurels.

Pour l'analyse comparée des deux péripécies, c'est ce dernier modèle qui servira de grille principale. Conçu pour traiter plusieurs récits du même genre en parallèle, il permet de mesurer à la fois les ressemblances et les écarts entre les deux péripécies. Toutefois, les apports de Habel et de Vogels interviendront en appui, pour qualifier ce qui est propre à chacune d'elles.

2.2.3 Doublets bibliques

Le phénomène de doublet traverse l'ensemble de l'Ancien Testament. Dans le seul Pentateuque, sont présentés deux récits de la création (Gn 1,1–2,4a et Gn 2,4b–25), deux versions du Décalogue (Ex 20, 1-17 et Dt 5, 6-21) ou encore trois versions du motif de l'épouse présentée comme sœur : Abraham avec Sarah (Gn 12, 10-20 et Gn 20,1-18), Isaac avec Rebecca (Gn 26, 6-11). Avec l'essor de la critique historique, ces répétitions ont longtemps été interprétées comme indices de sources multiples, témoignant de la stratification rédactionnelle du texte. Sans nier la pertinence de cette lecture, la présente analyse adopte une perspective principalement synchronique en privilégiant la forme finale du texte et la stratégie narrative qui s'y déploie.

C'est Alter qui apporte un renversement de perspective : loin d'être une compilation hasardeuse, la plupart des occurrences de répétitions se révèle bel et bien intentionnelles³⁸. En effet, la répétition ne résulte pas d'une maladresse mais constitue un outil poétique et narratif, fonctionnant selon les registres du rythme, de la mémoire et de l'emphase. Ce changement de perspective méthodologique transforme notre lecture : là où l'on cherchait des sources disparates, nous découvrons une vraie stratégie narrative qui fait de la répétition un vecteur de signification.

Pour les narratologues, la répétition biblique fonctionne rarement comme une simple redite. Le premier récit établit un schéma narratif (*pattern*) que le second répète, modifie ou subvertit³⁹. Cette technique narrative instaure des attentes chez le lecteur que le texte peut confirmer ou déjouer, générant un suspense et de la profondeur sémantique. Les variations,

³⁸ R. ALTER, *L'art du récit biblique*, p. 124.

³⁹ *Ibid.*, p. 76.

même minimales, sont porteuses de sens et invitent le lecteur à une comparaison active⁴⁰. Chaque reprise d'une scène- type possède des caractéristiques propres qui révèlent l'art du narrateur : de subtiles variations (ajouts, abréviations, changements dans l'ordre des mots, substitutions, transformations grammaticales, changements de niveau de langage) affectent les redites et catalysent parfois tout le drame. Au lecteur de repérer les disparités ténues, mais significatives, à l'intérieur des analogies apparentes, les « nœuds » de significations nouvelles qui émergent dans la trame des répétitions⁴¹.

Sternberg souligne que considérer ces redondances comme de simples maladresses résulte souvent de l'échec du lecteur plutôt que de celui du narrateur⁴². En effet, derrière ces reprises s'affirme une intelligence littéraire authentique, même si cette lecture ne rend pas toujours compte des tensions que ces répétitions peuvent simultanément engendrer. Cette maîtrise se manifeste notamment dans la caractérisation des personnages. Plutôt que de tout dire de façon explicite, le narrateur biblique laisse entrevoir progressivement la psychologie des protagonistes à travers leurs réactions dans des situations analogues⁴³. C'est par l'écart entre deux scènes parallèles qu'une transformation intérieure se donne à lire, souvent plus clairement qu'un long portrait explicite ne saurait le faire.

La focalisation narrative joue un rôle tout aussi important : un même événement peut être présenté selon des points de vue différents : celui de Dieu ou de l'homme, de l'extérieur ou avec accès aux pensées intérieures, avec une attention portée tantôt sur un personnage, tantôt sur un autre. Cette variation dans la répétition permet au texte biblique d'opérer simultanément plusieurs niveaux de signification, sans jamais se répéter à l'identique⁴⁴.

Dans certains cas, les doublets reflètent par ailleurs l'ancrage de ces textes dans la culture orale, où la répétition fonctionne comme rythme et mémoire, facilitant la mémorisation et la transmission orale des traditions⁴⁵. C'est ce que Niditch désigne par la notion d'*oral register* : un style propre aux œuvres bibliques, indépendamment de leur mode de composition oral ou écrit et caractérisé précisément par la répétition, les formules et les configurations narratives récurrentes⁴⁶. Dans ce contexte, la répétition avec variation permet à l'auditoire de

⁴⁰ S. BAR-EFRAT, *Narrative Art in the Bible*, Sheffield, Sheffield Academic Press, 1989, p. 211-212.

⁴¹ J.-L. SKA, J.-P. SONNET, A. WÉNIN, *L'analyse narrative des récits de l'Ancien Testament* (Cahiers Évangile, 107), Paris, Cerf, 1999, p. 36.

⁴² M. STERNBERG, *The Poetics of Biblical Narrative, Ideological Literature and the Drama of Reading*, Bloomington, Indiana University Press, 1987, p. 365.

⁴³ R. ALTER, *L'art du récit biblique*, p. 135.

⁴⁴ S. BAR-EFRAT, *Narrative Art in the Bible*, p. 215.

⁴⁵ R. ALTER, *L'art du récit biblique*, p. 123-126.

⁴⁶ S. NIDITCH, « Oral Register in the Biblical Libretto: Towards a Biblical Poetic », dans *Oral Tradition*, t. 10, 1995, p. 389-390.

reconnaître des *patterns* familiers tout en percevant des nuances significatives. Ce double mouvement, à la fois mémorisation et invitation à la comparaison, en fait un véritable outil pédagogique.

Cette approche permet également d'articuler, sans les opposer, les perspectives synchroniques et diachroniques. Comprendre la genèse du texte n'empêche pas d'en apprécier sa forme finale et sa cohérence littéraire. En effet, dans une perspective narratologique, c'est la figure du narrateur (distinct du ou des rédacteurs historiques) qui structure le récit dans son état final. Même si le doublet résulte d'une stratification rédactionnelle, le texte final mérite d'être lu comme une œuvre unifiée, dont le narrateur intègre les tensions dans une cohérence narrative. Les spécificités du doublet formé par Ex 3,1–4,17 et Ex 6,2–7,7, ce qu'il révèle sur Moïse, sur YHWH et la relation qui se noue entre eux, feront l'objet d'une analyse détaillée dans les chapitres suivants.

3. Délimitations des péricopes, chapitre 5 et exclusion de la généalogie.

3.1 Délimitations des péricopes

3.1.1 Délimitation de Ex 3,1-4-17

Début de la péricope : Après le récit de l'enfance de Moïse et de son exil en pays de Madian, un bref passage fait office de charnière entre l'oppression humaine décrite en Ex 1–2 et l'entrée de Dieu en scène dans les chapitres suivants. Le cri des fils d'Israël parvient à Dieu (Ex 2, 23-25). : Par quatre verbes de perception accumulés (entendre, se souvenir, voir, connaître), le narrateur signale que quelque chose bascule : Dieu entre dans l'histoire, en réponse au cri d'un peuple oublié. La scène narrative change de registre.

S'ouvre alors une unité littéraire cohérente, même si l'histoire de sa rédaction a suscité de nombreuses controverses. La construction *waw* + sujet + participe qui ouvre Ex 3,1 (וַיִּזְכֹּר וַיִּרְאֵהוּ וַיִּשְׁמָע וַיִּתְּנֵהוּ) introduit le début d'une nouvelle séquence narrative. Elle signale un changement de lieu, de cadre et de rythme : le lecteur passe d'un temps raconté relativement ample, proche de la chronique, à un temps raconté très court et focalisé sur l'évolution d'un seul homme, dans un espace géographique déterminé⁴⁷, celui du désert et de la montagne de Dieu. Ce déplacement prépare l'entrée dans un type de récit distinct : celui de la vocation prophétique.

⁴⁷ G. LEPESQUEUX, *L'exposition du nom divin dans le livre de l'Exode. Étude exégétique d'Ex 3,1–4,18; 6,2–7,7; 33–34* (Forschungen zum Alten Testament, 2. Reihe, 102), Tübingen, Mohr Siebeck, 2019, p. 71.

Fin de la péricope : La clôture est plus complexe à déterminer. Deux positions coexistent dans la littérature exégétique : une clôture en Ex 4,17 ou en Ex 4,18.

Les arguments en faveur de Ex 4,17 sont solides. Ce verset constitue la dernière parole divine de la séquence. YHWH remet le bâton à Moïse avec un impératif sans appel : « Prends dans ta main ce bâton. Tu feras avec lui des signes ». Le verset marque la fin des préparatifs et la clôture du dialogue. La mission est officiellement transmise et acceptée, même à contrecœur : l'envoi est scellé dans la tension entre le refus répété de Moïse et l'insistance divine. Le bâton⁴⁸ porte ici une charge narrative particulière. Il n'est plus l'objet d'un signe particulier mais, comme le souligne Cassuto, l'instrument synthétique de l'ensemble des signes : le prolongement concret du pouvoir divin dans la main de l'envoyé. Moïse ne répond pas, et s'en va (v. 18). Le narrateur ne rapporte aucune parole de Moïse en réponse à cet ordre, ni aucune confirmation de sa part : ce silence narratif produit un effet de clôture plus fort que toute injonction supplémentaire⁴⁹. Cette lecture est partagée par les principaux commentateurs. Childs conclut explicitement en faveur d'une section se terminant en Ex 4,17⁵⁰. Vogels structure l'ensemble de la péricope en trois étapes dont la troisième intitulée « troisième étape de la mission de Moïse (Ex 4,12-17), se referme précisément sur l'ordre « prends » (v.14b-17)⁵¹. Ce dénouement s'inscrit dans le modèle classique du récit de vocation, où l'envoi se clôt par la remise de l'instrument du pouvoir au prophète.

La position qui situe la fin de l'unité en Ex 4,18 n'est pas sans pertinence. Ce verset introduit un changement de scène : « Moïse s'en alla et retourna vers Jéthro », clôturant ainsi le cadre ouvert en 3,1, où Moïse gardait le troupeau de son beau-père. Le récit commençait avec Moïse qui surveillait le troupeau, dans le désert. Cette inclusion narrative crée un cadre cohérent qui enserme l'ensemble de l'épisode. Römer voit en ce verset la conclusion du récit de vocation, Moïse s'appêtant à retourner vers son peuple en Égypte⁵². Lepasqueux va dans le même sens : ce départ constitue l'acte d'obéissance qui authentifie et actualise concrètement la vocation reçue. Sans cette dimension gestuelle, la mission resterait suspendue dans le discours, en quelque sorte inachevée⁵³.

⁴⁸ Le bâton est mentionné pour la première fois en Ex 4, 2-4, lorsque YHWH demande à Moïse de le jeter à terre et qu'il se transforme en serpent.

⁴⁹ U. CASSUTO, *A Commentary on the Book of Exodus*, Jérusalem, Hebrew University Magnes Press, 2003, p. 51-52.

⁵⁰ B. S. CHILDS, *Exodus*, p. 52.

⁵¹ W. VOGELS, *Moïse aux multiples visages. De l'Exode au Deutéronome* (Lire la Bible, 114), Paris, Cerf / Montréal, Médiaspaul, 1997, p. 107.

⁵² T. RÖMER, *Moïse en version originale. Enquête sur le récit de la sortie d'Égypte*, Montrouge, Bayard, 2015, p. 131.

⁵³ G. LEPESQUEUX, *L'exposition du nom divin dans le livre de l'Exode*, p. 72.

Ces deux lectures ne s'excluent pas nécessairement. Le verset 4,18 peut être lu comme une articulation entre le récit de vocation proprement dit (Ex 3,1–4,17) et le récit de retour de Moïse en Égypte (Ex 4,19-23), dont il constitue l'amorce narrative.

3.1.2 Délimitation de Ex 6,2-7,7

Bien que la délimitation soit généralement fixée à partir de 6,2, le verset précédent joue un rôle de transition qu'il serait inexact de négliger. La déclaration divine : « maintenant tu verras ce que je vais faire à Pharaon », prépare le discours théologique de Ex 6,2-8, introduisant l'idée d'une intervention imminente. Sans ce verset, la transition entre l'échec de Moïse en Ex 5 et la révélation divine en Ex 6 pourrait sembler abrupte : Ex 6,1 assure la continuité narrative entre la plainte de Moïse (Ex 5,22–23) et la réponse divine (Ex 6,2–7,7)⁵⁴.

Début de la péricope : La formule « Dieu parla à Moïse » (Ex 6,2) marque l'ouverture d'une nouvelle unité littéraire et théologique. Le changement de sujet actif (Moïse en 5,22-23, Dieu en 6,2) opère une rupture franche, le récit basculant de la plainte humaine à la réponse divine. Sur le plan théologique, cette ouverture prépare la déclaration centrale de 6,3, dévoilant la révélation solennelle du Nom : étape décisive dans l'histoire de la révélation, centrée sur la fidélité de Dieu à son alliance avec les patriarches.

Vogels note que Dieu réalise à ce moment que Moïse a besoin de plus d'assurance, lui qui a échoué dans sa double mission auprès d'Israël et auprès de l'Égypte. La péricope reprend structurellement et thématiquement de nombreuses données du récit de vocation de Ex 3,1–4,17 et se déploie en deux volets distincts : le premier (6,2-9) concerne la mission auprès d'Israël tandis que le second (6,10–7,7) concerne la mission auprès de l'Égypte et se développe en deux étapes⁵⁵.

Fin de la péricope : la fin de la péricope est fixée en Ex 7,7. La deuxième étape (7,1-7) reprend la même structure bipartite : Dieu promet et ordonne (7,1-5), Moïse exécute (7,6-7). En 7,6, l'obéissance pleine et entière de Moïse et Aaron, « ils firent exactement ce que YHWH leur avait ordonné », est soulignée comme remarquable par le narrateur, d'autant que Dieu leur avait prédit l'échec de leur démarche⁵⁶. La section se clôture en Ex 7,7, avec la mention des âges de Moïse et Aaron « lorsqu'ils parlèrent à Pharaon ». Ce verset conclut une section entière consacrée à la parole, avant que le récit ne bascule vers les signes où désormais l'action va prendre le relais.

⁵⁴ *Ibid.*, p. 213.

⁵⁵ W. VOGELS, *Moïse aux multiples visages*, p. 125-127.

⁵⁶ *Ibid.*, p. 133.

3.2 Le chapitre 5

Entre les deux péripécies, le chapitre 5 occupe une position que l'on sous-estime souvent. C'est pourtant depuis la crise qu'il décrit que YHWH choisit de reprendre la parole en 6,2. La première confrontation avec Pharaon tourne au désastre. Moïse et Aaron se présentent à lui en messagers : « Ainsi parle YHWH, le Dieu d'Israël : laisse partir mon peuple » (5,1). Mais leur démarche aggrave immédiatement la condition des Israélites : la paille n'est plus fournie, les quantités exigées conservées, les ouvriers molestés si les quotas ne sont pas atteints. Le système oppressif fonctionne à plein régime : Pharaon épuise, divise et culpabilise, retournant contre les opprimés la responsabilité de leur propre sort. Le désespoir du peuple est prégnant. La question de Pharaon « Qui est YHWH pour que j'écoute sa voix et laisse partir Israël » (5,2) est plus qu'un simple refus. Arnold relève que la notion de connaissance de YHWH est centrale dans le récit de l'Exode⁵⁷. C'est ce déni initial qui appelle la longue démonstration qui s'étendra jusqu'à ce que Pharaon lui-même expulse Israël (cf. 6,1).

La plainte de Moïse en Ex 5,22-23 porte la crise à son point le plus aigu. Avec cette double question : « Pourquoi as-tu maltraité ce peuple ? pourquoi donc m'as-tu envoyé ? », le découragement de Moïse est à son comble. Ce qui frappe, c'est que Moïse emploie pour YHWH le même verbe *רָעַע* « maltraiter » (v. 22), qu'il utilise également pour Pharaon (v. 23). C'est YHWH lui-même qui est mis en cause dans les mêmes termes que l'opresseur. Cette interpellation frontale n'est pourtant pas une rébellion : c'est la parole d'un médiateur qui reste à l'intérieur de la relation instaurée par la promesse reçue. C'est précisément à cette plainte que YHWH répond en Ex 6,2, non par une justification, mais par une nouvelle révélation de son Nom et de son engagement envers son peuple.

3.3 Exclusion de la généalogie (Ex 6,14–25)

La généalogie d'Ex 6,14-25 présente plusieurs caractéristiques qui invitent à la traiter séparément du noyau narratif de la péripécie. Sur le plan formel, elle interrompt le dialogue entre YHWH et Moïse engagé en 6,2. Le récit reprend en 6,26-27 par une répétition presque littérale du fil narratif, procédé par lequel le narrateur renoue le fil après une parenthèse. Sur le plan du genre, une liste généalogique⁵⁸ s'intercale dans un récit de vocation, introduisant un registre d'écriture qui lui est foncièrement étranger. Quant au contenu, cette digression poursuit un but narratif précis. Dans un contexte où l'autorité de Moïse et d'Aaron vient d'être contestée,

⁵⁷ M. P. ARNOLD, *Revealing the Name*, p. 173.

⁵⁸ Il s'agit de la généalogie des fils de Ruben, Siméon et Lévi, centrée sur la lignée d'Aaron et de Moïse.

le narrateur choisit ce moment pour ancrer les deux frères dans la lignée de Lévi et les inscrire dans une continuité familiale et culturelle, avant la confrontation avec Pharaon⁵⁹.

Ce premier chapitre a établi le cadre théorique de notre analyse. Le parcours des débats sur la formation du Pentateuque a justifié le choix d'une approche synchronique, sans toutefois négliger certains apports de la diachronie. La narratologie biblique et l'analyse conversationnelle fournissent les outils pour lire la construction des personnages, leur évolution et la dynamique des dialogues. Les modèles proposés par Habel, Vogels et Di Pede ont précisé les critères du récit de vocation qui serviront de grille d'évaluation pour chacune des deux péripécies, dont les délimitations textuelles ont été fixées et l'exclusion de la généalogie argumentée. La notion de doublet traverse l'ensemble de ce dispositif : loin de désigner une simple répétition, elle invite à y lire un procédé narratif dont les variations sont précisément les lieux où le sens se construit.

Les deux péripécies mettent en scène plusieurs personnages, dont Moïse, YHWH et Aaron. Néanmoins, le choix de centrer l'analyse sur Moïse et YHWH est méthodologiquement fondé. Ce sont eux qui assurent l'essentiel de la dynamique dialogale des deux récits : parole, silence, résistance et proclamation se structurent d'abord dans leur relation. Aaron occupe une autre fonction en tant que personnage médiateur, tiers convoqué par l'échange entre les deux protagonistes principaux. Il n'entre en scène que lorsque leur dialogue l'appelle. C'est également sur Moïse et YHWH que se jouent les principales variations d'une péripécie à l'autre. Ces déplacements, que les chapitres suivants analyseront en détail, ne prennent sens que dans la relation entre ces deux figures. Étudier leur caractérisation respective et les transformations qu'introduit le doublet permet une lecture plus fine de leur rôle dans le récit de vocation.

C'est muni de ces outils que l'on aborde désormais l'analyse des personnages de Moïse et de YHWH dans chacun des deux récits.

⁵⁹ T. E. FRETHERM, *Exodus. Interpretation: A Bible Commentary for Teaching and Preaching*, Louisville, Westminster John Knox Press, 1991, p. 91.

Chapitre 2 : Analyse narrative d' Ex 3,1–4,17

1. Caractérisation de Moïse

Moïse est sans conteste le personnage humain le plus important du Pentateuque et l'une des figures majeures de l'ensemble de la Bible hébraïque. Son nom y apparaît plus fréquemment que celui d'Abraham, de Jacob ou même de David, ce qui signale son rôle structurant et irremplaçable dans la mémoire d'Israël. Une telle centralité pourrait conduire le lecteur à attendre le portrait d'un héros conquérant, assuré de sa vocation par rapport à sa mission libératrice. Or le récit d'Ex 3,1–4,17 déjoue cette attente. Moïse y apparaît non pas comme une figure héroïque accomplie, mais comme un homme ordinaire, hésitant et parfois réticent face à l'appel divin. Cette tension entre importance canonique et fragilité narrative confère au personnage une épaisseur tout à fait particulière, qui mérite une analyse approfondie.

Cette présentation paradoxale s'inscrit dans une stratégie narrative déjà amorcée en Ex 2, où le texte déconstruit progressivement les attentes héroïques du lecteur. Le récit de la naissance mobilise les codes du genre héroïque ancien (notamment le motif de l'enfant sauvé des eaux, que l'on retrouve dans la légende de Sargon d'Akkad⁶⁰) mais s'achève sur un contre-climax qui neutralise toute glorification immédiate. De même, l'épisode du meurtre de l'Égyptien montre un Moïse animé d'un souci de justice, mais incapable de traduire cette intention en action légitime. Son initiative se solde donc par l'échec, le rejet et la fuite. Ces scènes instaurent une dynamique d'ambiguïté : Moïse est présenté comme un personnage partiellement héroïque mais constamment corrigé, obligeant le lecteur à réajuster son jugement.

C'est sur cet arrière-plan que le récit du buisson ardent opère ce que B. Childs qualifie de « rupture radicale avec le passé », non pas en transformant Moïse en héros triomphant, mais en reconfigurant son identité dans le cadre d'une vocation dialogale et conflictuelle⁶¹. L'appel divin n'efface ni la fragilité ni la résistance du personnage. Il les intègre comme éléments constitutifs de sa mission. En ce sens, Ex 3,1–4,17 ne propose pas un modèle de vocation fondé sur la compétence ou la disponibilité immédiate, mais une construction narrative dans laquelle l'élection divine se déploie au cœur même de l'hésitation humaine.

La présente étude se propose d'analyser cette caractérisation singulière de Moïse à partir de cinq traits majeurs qui émergent de la péricope d'Ex 3,1–4,17 : son inscription dans l'humilité et l'ordinaire, sa curiosité et son attention à l'inattendu, son respect révérenciel du

⁶⁰ T.ROMER, *Moïse en version originale*, Paris, Bayard, 2015, p. 64-65.

⁶¹ B. S. CHILDS, *Exodus*, p. 73.

sacré, la divergence entre son auto-présentation et sa présentation narrative, enfin une obéissance paradoxale, marquée par la tension entre paroles et actions. Loin de constituer des faiblesses narratives, ces traits participent à la légitimation théologique de Moïse comme médiateur d'Israël et l'inscrivent dans le large pattern littéraire des récits de vocation bibliques, tout en préparant les évolutions ultérieures du personnage dans Exode 6–7.

1.1 Moïse, un homme humble et ordinaire

Le premier trait qui caractérise Moïse dans le récit est son humilité et son caractère ordinaire. Cette caractérisation initiale est stratégique : elle établit le point de départ narratif à partir duquel la transformation (ou l'absence de transformation) du personnage sera évaluée.

1.1.1 Une situation sociale modeste et un symbolisme pastoral

L'ouverture du récit situe Moïse dans une position résolument humble : « Moïse faisait paître le petit bétail de Jéthro, son beau-père, prêtre de Madian ; il conduisit le troupeau au-delà du désert et arriva à la montagne de Dieu, à l'Horeb » (3,1). Le verbe רעה (*paître*) possède dans la Bible une double valence. D'une part, il renvoie à une réalité sociale modeste : le berger est un travailleur manuel, vivant dans le désert, exerçant un métier peu valorisé socialement. Le participe רֹעֶה, associé à la construction périphrastique הָיָה + participe exprime vraisemblablement une activité durative⁶², même si la syntaxe à elle seule n'impose pas cette lecture. On pourrait aussi comprendre « Moïse était en train de paître ». Dans le contexte narratif, il est néanmoins plausible d'y lire une activité régulière. D'autre part, le vocabulaire pastoral porte une forte charge symbolique positive⁶³. Dieu lui-même est désigné comme berger (Ps 23), et le roi est présenté comme le berger du peuple (2 S 5,2). Cette ambivalence narrative est significative : en surface, Moïse occupe une position modeste. En profondeur, le texte pourrait préparer le lecteur averti à reconnaître en lui le futur guide d'Israël.

1.1.2 Dépendance économique et statut social subalterne

Le récit précise ensuite que Moïse ne garde pas son propre troupeau, mais celui de Jéthro, son beau-père. Cette indication souligne une relation de dépendance économique et sociale. Moïse est subordonné à Jéthro, non seulement en tant que berger salarié, mais aussi en tant que gendre. Il apparaît ainsi comme un homme sans autonomie économique, occupant une position secondaire dans la structure familiale et sociale.

⁶² P. JOÜON – T. MURAOKA, *Grammaire de l'hébreu biblique*, Rome, Pontificium Institutum Biblicum, 2006, §121f. (construction périphrastique pour l'aspect duratif).

⁶³ Cf., Ps 23; 2 S 5,2; 7,8; Ez 34 pour la symbolique du berger.

1.1.3 Marginalité géographique, ethnique et religieuse

L'ouverture de la scène est construite selon ce que Alter appelle une « exposition préliminaire prétemporelle »⁶⁴ : le narrateur fournit de manière concentrée les informations essentielles concernant le cadre, les personnages et leur situation avant le déclenchement de l'action. Nous apprenons ainsi le métier de Moïse, sa dépendance et son lieu de vie.

La marginalité de Moïse se trouve renforcée par le cadre géographique dans lequel s'ouvre le récit : Madian, « au-delà du désert ». Chassé de l'Égypte, rejeté par ses propres frères, perçu comme un étranger par les Madianites qui voient en lui « un Égyptien » (Ex 2,19), Moïse n'a de place fixe nulle part. La distance spatiale qui le sépare de l'Égypte, de son peuple et de la terre promise dit quelque chose de plus profond : un exil intérieur, une identité questionnée. C'est pourtant de cette position de dénuement à la lisière du monde habité que va surgir l'appel à une mission qui le dépasse infiniment.

1.1.4 Le mouvement vers la montagne : prolepse narrative

Le verset 3,1 décrit un déplacement géographique qui est aussi hautement symbolique. Moïse part de Madian, terre d'exil profane où il s'est réfugié après le meurtre de l'Égyptien (Ex 2,15) pour s'enfoncer « au-delà du désert »⁶⁵. Dans la symbolique biblique, le « désert » est un espace double d'épreuve et de mort (soif, danger) mais aussi de rencontres intimes avec Dieu⁶⁶. Sans le savoir, Moïse arrive à « la montagne de Dieu », l'Horeb. Cette désignation crée une prolepse narrative : le narrateur anticipe en nommant « montagne de Dieu » un lieu que Moïse ignore encore être sacré et qui ne le deviendra qu'après la théophanie. Il en résulte une ironie dramatique puissante : le lecteur sait que Moïse approche du lieu divin tandis que lui ne cherche que du pâturage. Ce qui crée entre narrateur et lecteur une complicité qui génère le suspense : nous attendons la révélation que le berger ne soupçonne pas, alors qu'il vaque à ses occupations ordinaires.

1.1.5 L'absence de qualités exceptionnelles : caractérisation par omission

Le narrateur s'abstient de mentionner toute qualité exceptionnelle de Moïse au moment de l'appel. Comparons avec d'autres figures bibliques : Joseph est décrit comme « beau de figure » (Gn 39,2-6), Saül comme « plus grand que tout le peuple » (1 S 9,2), David comme « vaillant » et « intelligent » (1 S 16, 12.18), Daniel comme « sans défaut corporel » (Dn 1,4). Moïse, lui, n'a droit à aucune qualité. Cette absence narrative est significative. Elle relève d'une stratégie

⁶⁴ R. ALTER, *L'art du récit biblique*, p. 113.

⁶⁵ D. CLINES, « אֶתֶר הַמִּדְבָּר », *DCH*, I, 194.

⁶⁶ Voir Os 2,16, où le désert devient lieu de rencontre intime avec YHWH et Ex 4,27; 18,5; 24,13.

de caractérisation par omission : Moïse n'est remarquable en rien, n'étant ni beau, ni fort, ni sage, ni éloquent. Bien au contraire, il se dira « lourd de langue » (Ex 4,10). R. Alter nomme cette tendance la « réticence narrative » propre au récit biblique qui laisse des blancs intentionnels plutôt que de tout expliciter⁶⁷. Ici, ce blanc porte précisément sur les qualités de Moïse, invitant le lecteur à conclure : Moïse est un homme ordinaire.

1.2. La curiosité de Moïse : observation, discernement et disponibilité

La seconde caractéristique majeure de Moïse dans Exode 3–4 est sa disponibilité à l'étonnement et à la parole. Elle se traduit par une attention active et une réceptivité à ce qui lui fait signe. curiosité intellectuelle et spirituelle. Cette qualité fonctionne comme le moteur narratif du récit : sans elle, pas de vocation. Le récit s'ouvre, en Ex 3,2, sur une théophanie paradoxale : Le messenger de YHWH lui apparut dans une flamme de feu, du milieu du buisson. Il regarda, et voici que le buisson brûlait dans le feu, mais le buisson n'était pas consumé (3,2). Cette apparition soudaine crée le paradoxe cognitif déclenchant la curiosité de Moïse.

1.2.1 De la focalisation narrative à l'observation active

Le narrateur opère un changement de focalisation crucial. En Ex 3,2a, la focalisation est « zéro » (point de vue omniscient) : « Le messenger de YHWH lui apparut ». Le lecteur apprend avant Moïse l'identité divine du phénomène. Mais au verset 3,2b, la focalisation devient « interne » (point de vue de Moïse) : le narrateur ne révèle que ce que voit le personnage. La particule וְהִנֵּה, « et voici » marque cette transition narrative, permettant au lecteur de voir avec les yeux de Moïse, tout en saisissant son étonnement⁶⁸. Cette technique crée une double connaissance : nous savons (focalisation zéro) que c'est le messenger de YHWH, mais nous voyons aussi (focalisation interne) ce que Moïse perçoit.

1.2.2 Le détour : initiative personnelle et ouverture au mystère

Le monologue d' Ex 3,3 donne accès direct à la conscience du personnage : « Moïse se dit : je vais faire un détour pour voir ce grand spectacle: pourquoi le buisson ne se consume-t-il pas ? » Ce discours intérieur révèle les perceptions et motivations du protagoniste⁶⁹. Le terme מַרְאֶה, « spectacle, vision », dérivé de la racine רָאָה « voir », renvoie à ce qui sollicite la perception de Moïse.

⁶⁷ R. ALTER, *L'art du récit biblique*, p. 157.

⁶⁸ JM, §164a (particule d'attention et de surprise).

⁶⁹ *Ibid.*, §114e (cohortative de סוּר avec particule d'atténuation אֲזַי, expression de volonté atténuée).

Le verbe סוּר (sûr, « se détourner ») avec le suffixe cohortatif -אֵן exprime une décision volontaire forte. Cette résolution révèle que Moïse n'attend pas un ordre, il décide de lui-même d'enquêter⁷⁰. Cette initiative est narrativement décisive : c'est parce que Moïse « s'est détourné pour voir » (v. 4) que Dieu l'appelle. Le détour acquiert ainsi une double portée : spatiale (Moïse quitte le chemin) et symbolique (il s'ouvre à une expérience qui dépasse son quotidien).

La qualification « grand spectacle » révèle une capacité d'émerveillement et une ouverture à l'inattendu. Moïse perçoit la transgression de la nature et en est ébloui. Il ne réduit pas le phénomène à une explication physique mais pressent le surnaturel. Cette ouverture n'exclut pas la raison. La question « pourquoi le buisson ne se consume-t-il pas ? » révèle un esprit rationnel cherchant la cause du paradoxe. Moïse interroge, analyse, adopte une attitude « scientifique » dans sa recherche des causes, rationalité qui n'exclut pas l'ouverture au mystère.

1.2.3 La réciprocité des regards

Ex 3,4 établit un lien de causalité explicite entre l'initiative de Moïse et l'intervention divine : « YHWH vit qu'il faisait un détour pour voir, et Dieu l'appela ». L'usage du wayyiqtol וַיִּקְרָא « et il appela » suggère une valeur consécutive : c'est parce que Moïse s'est détourné que Dieu l'appelle⁷¹. Cette structure révèle une remarquable réciprocité visuelle. Le verbe רָא « voir » structure l'ensemble en chiasme : Moïse voit le buisson (v. 2) → Moïse veut voir le spectacle (v. 3) → YHWH voit que Moïse s'est détourné pour voir (v. 4). Dieu observe l'observateur ; il regarde celui qui regarde. L'initiative humaine (la quête de vision) rencontre la réponse divine (qui perçoit et valide cette quête). Dieu n'impose pas sa présence ; il attend un signe de réceptivité. C'est le détour de Moïse qui ouvre l'espace de la rencontre : l'attention humaine devient le lieu de la rencontre divine. Fretheim souligne que l'appel divin apparaît ici comme une réponse à l'attention humaine⁷².

Lorsque Dieu appelle Moïse par son nom en le répétant : מֹשֶׁה מֹשֶׁה « Moïse, Moïse », cette répétition marque l'intensité, l'intimité et l'urgence de l'appel⁷³. La réponse de Moïse est immédiate et sans hésitation : « Me voici ! », formule prophétique par excellence⁷⁴. Cette brève réponse (un seul mot en hébreu) révèle la spontanéité de Moïse et exprime simultanément trois

⁷⁰ *Ibid.*, § 114 b–c (cohortative exprimant la résolution du sujet).

⁷¹ P. JOÜON – T. MURAOKA, *Grammaire de l'hébreu biblique*, § 118h : le wayyiqtol peut exprimer une consécution logique וַיִּקְרָא : l'appel divin est la conséquence directe du détour de Moïse.

⁷² T. FRETHERM, *Exodus*, p. 60.

⁷³ La répétition du nom מֹשֶׁה מֹשֶׁה marque une forte insistance rhétorique et une adresse personnelle solennelle. Cf. Abraham (Gn 22,11), Jacob (Gn 46,2), Samuel (1 S 3,10).

⁷⁴ Cf. Gn 22,11 ; 1 S 3,10 ; Is 6,8 pour la formule prophétique הִנְנִי.

dimensions : la disponibilité (« je suis là, prêt à écouter »), l'attention (« je prête toute mon attention à toi »), et la soumission potentielle (« je suis à ta disposition »).

1.2.4 Fonction narrative : moteur, contraste et préfiguration

Sur le plan des fonctions narratives, cette caractérisation de Moïse par sa curiosité remplit plusieurs rôles essentiels. Elle est d'abord le moteur de l'intrigue : le détour constitue l'élément perturbateur qui lance le récit. Sans la curiosité de Moïse, il n'y aurait pas de récit. Le fait que Dieu attende le détour valorise cette disposition : la curiosité intellectuelle, l'attention aux signes, l'ouverture au mystère sont présentées comme nécessaires à la rencontre divine.

Elle annonce aussi une tension qui va traverser l'ensemble de la péripécie. La disponibilité immédiate de Moïse à l'égard d'un phénomène qu'il ne comprend pas encore contraste avec la résistance qu'il opposera, verset après verset, lorsque l'ampleur de la mission lui sera dévoilée. Cet écart entre ouverture spontanée et hésitation raisonnée n'est pas une incohérence du personnage. Il révèle la logique propre de la vocation biblique, où l'appel précède toujours la pleine conscience de ce à quoi l'on est appelé. Les sections suivantes du mémoire (3.1.4 et 3.1.5) en déploieront les ressorts narratifs et théologiques.

Enfin, la curiosité préfigure le Moïse médiateur qui questionnera Dieu. Son désir de « voir » et de « comprendre » annonce le prophète qui demandera : « Fais-moi voir ta gloire ! » (Ex 33,18), ou qui interrogera Dieu sur ses intentions (Nb 11,11-15). Cette capacité de dialogue, enracinée dans sa curiosité initiale, fait de Moïse un interlocuteur privilégié entre le divin et l'humain. La médiation n'est pas une transmission mécanique mais un dialogue intelligent. C'est précisément la qualité d'attention inaugurée au buisson ardent qui en pose les fondements.

1.3 Le respect révérenciel du sacré

Si la curiosité de Moïse déclenche la rencontre théophanique, les réactions qui suivent en révèlent la profondeur spirituelle. Le récit dévoile une troisième dimension de sa caractérisation : son rapport au sacré, marqué par une conscience aiguë de l'altérité divine, qui se manifeste à travers des gestes précis et des réactions émotionnelles.

La première parole divine n'est pas une révélation identitaire mais une prescription rituelle⁷⁵ : « N'approche pas d'ici, ôte tes sandales de tes pieds, car le lieu sur lequel tu te tiens est une terre sainte » (Ex 3,5). La structure juxtapose un impératif négatif (interdiction d'approcher) et un impératif positif (ordre de se déchausser). Le sacré est ainsi défini simultanément comme distance à respecter et condition à assumer. Le verbe קָרַב

⁷⁵ N. M. SARNA, *Exodus* (JPS Torah Commentary), Philadelphie, Jewish Publication Society, 1991, p. 15.

« s'approcher », fréquent dans le vocabulaire cultuel, renvoie ailleurs à l'acte sacerdotal d'approcher Dieu ; ici, son interdiction souligne que Moïse n'est pas encore médiateur. La vocation commence donc par la reconnaissance d'une limite : la révélation biblique ne supprime pas la distance ontologique entre Dieu et l'homme, elle la manifeste.

Le second impératif, retirer les sandales, possède une valeur rituelle attestée dans les cultures sémitiques. Se déchausser signifie quitter l'espace ordinaire et entrer dans un espace qualitativement autre. La motivation donnée par la conjonction כִּי « car » explicite la raison : ce lieu est « terre sainte ». L'expression « terre sainte » est rare dans la Bible hébraïque et n'apparaît qu'une autre fois dans Zach 2,12, où elle désigne la terre d'Israël. Le mot מְקוֹם « lieu » renvoie souvent à un sanctuaire (par exemple, « le lieu du nom », en Dt 12,14) et, associé à « terre sainte », suggère une éthologie du sanctuaire concrétisée plus tard au Sinaï (Ex 19-34)⁷⁶. Ainsi, la sainteté ne tient pas à une qualité intrinsèque du sol, mais à la présence divine qui transforme le statut du lieu, rendant cet espace qualitativement autre.

La réaction de Moïse confirme qu'il saisit intuitivement cette réalité : « Moïse se voila le visage, car il craignait de regarder Dieu »⁷⁷. Le geste est volontaire : le verbe יִסְתֵּר « il cacha » indique une action délibérée. Moïse ne subit pas la peur, il adopte une attitude rituelle. Le narrateur explique la cause : il craignait. Le terme יָרָא renvoie à la fois à la peur et à la crainte religieuse⁷⁸. Cette polysémie est théologiquement féconde, car elle permet d'unifier deux dimensions de l'expérience du sacré : le danger et l'adoration. Devant Dieu, l'homme éprouve simultanément la conscience de sa finitude et l'intuition de la transcendance.

Le geste de se couvrir le visage possède des parallèles bibliques significatifs : Élie à l'Horeb (1 R 19,13) et les séraphins devant le trône (Is 6,2). Il correspond à un comportement typique des théophanies : on ne regarde pas Dieu directement. Ce détail soulève une question narrative : comment Moïse, avant toute révélation explicite, sait-il déjà qu'on ne regarde pas Dieu, sinon qu'il possède un savoir religieux antérieur que le texte ne prend pas la peine d'expliciter ? Remarquons que l'ordre divin ne mentionnait pas de cacher sa face. Moïse va au-delà de ce qui lui est commandé, révélant une obéissance intelligente qui saisit l'intention divine implicite. Cette expérience du sacré illustre parfaitement la tension paradoxale qu'il génère : le buisson qui brûle sans se consumer fascine par sa beauté mystérieuse tout en inquiétant par sa sainteté inaccessible. Moïse, attiré par ce spectacle étrange, ressent simultanément sa propre indignité face à la présence divine ainsi qu'une attraction irrésistible doublée d'un saisissement

⁷⁶ T. B. DOZEMAN, *Exodus*, p. 126.

⁷⁷ Ex 3,6 (voir également 1 R 19,13 et Is 6,2 pour les parallèles théophaniques).

⁷⁸ Cf. Ex 33,20 sur la crainte religieuse et la limite de voir Dieu.

révérencieux. Le feu visible, mais insaisissable, devient l'emblème de cette ambivalence fondamentale : Dieu se manifeste sans se livrer, se révèle sans se déployer complètement.

La progression psychologique entre les v. 3,3 et 3,6 est particulièrement significative. Au v. 3, Moïse déclare : « Je vais faire un détour pour voir », tandis qu'au v. 6 : « Il craignait de regarder ». Le même verbe « voir » encadre les deux scènes, mais son orientation se renverse : du désir de contempler le phénomène, on passe à la retenue devant la présence de YHWH. Ce micro-drame intérieur marque le passage de la curiosité naturelle à la conscience théologique. Tant que Moïse ignore l'identité du phénomène, il peut observer librement ; dès qu'il comprend qu'il est en présence du Dieu des pères, son attitude se transforme. Le récit affirme ainsi une idée fondamentale : la connaissance de Dieu engendre la crainte de Dieu. Ce n'est pas l'ignorance mais la révélation qui suscite le respect. Plus Moïse sait à qui il a affaire, plus sa crainte se clarifie. Cette dynamique établit Moïse comme médiateur crédible : il est capable d'entrer en relation avec Dieu sans abolir la distance, tenant ensembles proximité et transcendance.

1.4 La divergence entre auto-présentation et présentation narrative

Un quatrième trait majeur du portrait de Moïse réside dans la tension entre ce qu'il dit de lui-même et ce que le récit montre effectivement de lui. La narratologie distingue ici deux niveaux : l'auto-présentation du personnage, c'est-à-dire le discours qu'il tient sur lui-même, et sa présentation narrative, construite par l'ensemble de ses paroles, de ses actes et des interventions du narrateur. Grier a montré que cet écart constitue l'une des clés de lecture d'Ex 3–4 et que l'analyse conversationnelle en offre l'éclairage le plus précis⁷⁹.

Pour en mesurer la portée, il faut rappeler brièvement un concept technique de cette méthode : la seconde dispréférée. Toute conversation repose sur des paires adjacentes : une première intervention (question, ordre, invitation) crée chez l'interlocuteur une attente à laquelle il lui revient de répondre. Quand la réponse est directe, conforme à ce qu'on attendait de la première intervention (obéir à un ordre, répondre à une question), on parle de seconde préférée. Quand, au contraire, elle esquive, objecte, négocie ou refuse, on parle de seconde dispréférée. Celle-ci se reconnaît à des marques formelles assez constantes : elle est plus longue, elle atténue, elle argumente, elle justifie là où la préférée se serait contentée d'acquiescer. Ce qui importe

⁷⁹ E. GRIER, « Exploring Moses' Characterisation in Exodus 3:1–4:17 Using Conversational Analysis », dans *Evangelical Quarterly*, t. 96, 2025, p. 101-109.

ici, c'est que produire une telle réponse suppose une compétence réelle : il faut savoir doser la résistance, anticiper les réactions de l'interlocuteur, tenir ensembles la politesse et le refus.

C'est précisément là que le portrait de Moïse révèle sa tension interne. Son auto-présentation est résolument négative. A trois reprises, il affirme son inaptitude à la parole (Ex 4,10 ; 6,12.30). En Ex 4,10, il déclare : « Je ne suis pas un homme de paroles, moi [...] car je suis lourd de bouche et lourd de langue. » Puis en Ex 6,12 et 30, il recourt à une métaphore nouvelle, celle des lèvres incirconcises, évoquant un organe fermé inapte à remplir sa fonction. Cette répétition dans deux récits distincts ne laisse guère de doutes sur le sentiment d'incapacité oratoire de Moïse : il n'est pas circonstanciel mais révélateur de la conscience que Moïse a de lui-même.

Mais la présentation narrative suggère autre chose. Moïse dialogue efficacement avec YHWH pendant l'intégralité d'Exode 3,1–4,17, mais ne produit pas un seul acquiescement aux ordres divins. Il objecte, questionne, déplace, anticipe et négocie : il enchaîne les secondes dispréférées : contre-question (3,11), objection à portée théologique (3,13), résistance marquée derrière les Israélites (4,1), disqualification de soi (4,10), refus implicite (4,13). Chacune de ces interventions est construite, bien argumentée. La quatrième objection (4,10), qui porte sur son incapacité oratoire, est à cet égard particulièrement révélatrice : elle comprend une formule d'excuse initiale, une triple négation temporelle et une double formule synonymique conclusive : autant de procédés qui supposent précisément les compétences que Moïse prétend ne pas avoir. Comme le souligne Grier, c'est précisément la méthode qu'il emploie pour résister à la commission qui trahit un niveau élevé de compétences sociales et linguistiques, rendant son empêchement prétendu plus proche de l'excuse que d'une réelle incapacité⁸⁰. Cette divergence n'est pas une incohérence textuelle mais une technique narrative sophistiquée.

Cette tension entre l'auto-présentation de Moïse et sa présentation narrative relève d'une stratégie narrative délibérée. Le personnage se définit lui-même d'une façon, mais le texte le montre autrement. C'est précisément cet écart qui génère la profondeur du portrait : une dissonance entre le rapport objectif du narrateur et les termes dans lesquels le personnage restitue sa propre situation. Le lecteur se trouve ainsi placé dans une position de surplomb par rapport au personnage : il perçoit ce que Moïse ne comprend pas de lui-même, ou refuse de percevoir⁸¹. Cette distance entre la conscience du personnage et ce que le récit révèle de lui est un procédé puissant de la caractérisation indirecte.

Cette ambivalence ne rend la figure de Moïse que plus humaine : il n'est pas un héros sans faille ni récalcitrant de principe mais bien un homme sincèrement convaincu de son

⁸⁰ E. GRIER, « Exploring Moses' Characterisation in Exodus 3:1–4:17 » p. 85.

⁸¹ R. ALTER, *L'art du récit biblique*, Bruxelles, Lessius, 1999, p. 160-161.

insuffisance au moment même où il démontre le contraire. Cette épaisseur psychologique rend possible une identification que l'idéalisation n'aurait pas rendue possible.

Sur le plan théologique, ce portrait inscrit la vocation de Moïse dans une logique de grâce : Dieu ne choisit pas un médiateur qui se perçoit lui-même adéquat, mais appelle un homme qui se juge lui-même inapte⁸² (que cette auto-évaluation soit fondée ou non). C'est précisément cet écart entre la conscience de Moïse et le choix divin qui donne au récit sa profondeur théologique.

1.5 L'obéissance finale dans l'action malgré la résistance verbale

Le cinquième trait qui ressort d'Ex 3,1–4,17 concerne la relation entre la parole et l'action chez Moïse. Sur le plan verbal, le récit met en scène une résistance croissante structurée par cinq objections successives, qui culminent dans la demande explicite d'envoyer quelqu'un d'autre (4, 13). Cependant, sur le plan narratif, Moïse se montre constamment obéissant dès qu'un ordre concret lui est adressé.

À chaque injonction, la réaction du personnage est immédiate. Lorsque YHWH lui ordonne : « Étends ta main et saisis [le serpent] par la queue » (4,4), le texte enchaîne directement : « Il étendit sa main et le saisit. » De même pour le signe de la main lépreuse (4,6-7), l'ordre divin est suivi immédiatement de l'exécution. Les formes verbales au *wayyiqtol* expriment une succession rapide des actions, sans temps de délibération ni hésitation narrative. Ce paradoxe entre résistance verbale et obéissance pratique peut être lu sous plusieurs angles complémentaires. Une première approche y discerne une obéissance contrainte par l'épuisement des objections face à la colère divine (4,14), mais cette hypothèse rend mal compte des exécutions immédiates des signes dès leur présentation. Une deuxième approche met en lumière une ambivalence psychologique profonde : une partie de Moïse résiste par les paroles tandis qu'une autre obéit par les actes, reflétant une tension intérieure entre peur de la mission globale et fidélité aux injonctions concrètes. Arnold propose une troisième lecture, celle de l'obéissance profonde sous résistance superficielle, où les actions révéleraient mieux le caractère intime que les discours⁸³.

Un détail narratif crucial mérite attention : Moïse n'accepte jamais explicitement la mission dans Ex 3-4. Pas de « Oui, j'irai », pas de « j'accepte », pas de « que ta volonté soit

⁸² T. FRETHERM, *Exodus*, p. 53.

⁸³ M. P. ARNOLD, *Revealing the Name*, p. 145-148.

faite ». Le contraste avec d'autres récits de vocation prophétique est frappant : Isaïe s'écrie « Me voici, envoie-moi ! » (Is 6,8), Samuel répond « Parle, ton serviteur écoute » (1 S 3,10). Ces acceptations verbales explicites soulignent par contraste l'ellipse narrative chez Moïse. Son acceptation est performée par l'action, non verbalisée. Cette ellipse est significative : après tant de paroles (objections, contre-arguments, résistances), c'est finalement l'acte qui scelle l'engagement. Le silence remplace les mots. Moïse obéit en partant, sans dire qu'il obéit. Cette acceptation silencieuse, réticente, non célébrée, contraste fortement avec la disponibilité initiale (« me voici ! ») et prépare narrativement le second récit : après l'échec du chapitre 5, Moïse devra être fortifié dans une mission déjà acceptée quoique difficilement.

Cette dynamique remplit plusieurs fonctions narratives. D'abord, elle entretient une tension dramatique : après une escalade d'objections jusqu'au quasi-refus, l'obéissance pratique surprend et approfondit la crédibilité du personnage, loin d'une idéalisation héroïque ou d'une défection absolue. Théologiquement, ce paradoxe révèle une obéissance qui traverse la peur et le doute plutôt que de les supprimer. He 11,27 en offrira une relecture kérygmatisée : « Par la foi, [Moïse] quitta l'Égypte, sans craindre la colère du roi », où la foi surmonte la crainte par la persévérance pratique.

Comme le note Fretheim, Dieu « travaille avec » Moïse dans sa fragilité, adaptant la mission par l'introduction d'Aaron (4,14-16) sans exiger une transformation préalable⁸⁴. Moïse apparaît comme un médiateur en devenir, sa vocation se forgeant dans la tension entre réticence verbale et fidélité gestuelle⁸⁵.

Ces cinq traits dessinent le portrait d'un médiateur qui se construit sur la fragilité plutôt que sur la grandeur et la magnificence. Pourtant, il n'a en rien été choisi au hasard. Il n'a pas été appelé parce qu'il était déjà adéquat, mais il est devenu adéquat parce qu'il a été choisi. Néanmoins, ce portrait ne prend son sens plein qu'en regard de celui qui l'appelle. C'est ce que propose la section suivante avec l'analyse de la figure de YHWH.

2. Caractérisation de YHWH

Après avoir examiné la figure de Moïse, il convient de se tourner vers YHWH, dont le rôle excède celui d'un acteur parmi d'autres : il initie, révèle, commande, répond et envoie.

⁸⁴ T. E. FRETHERM, *Exodus*, p. 69.

⁸⁵ Une relecture de ce paradoxe se trouve en He 11,27 : « Par la foi, [Moïse] quitta l'Égypte, sans craindre la colère du roi », où la foi surmonte la crainte par la persévérance pratique.

La caractérisation de ce personnage pose des défis méthodologiques qu'Arnold a précisément identifiés⁸⁶. YHWH est présupposé connu du lecteur implicite : certains attributs sont assumés plutôt que démontrés, et ses possibilités excèdent par définition celles de tout interlocuteur humain. Il s'ensuit une double vigilance : d'une part, se demander comment chaque comportement ou description s'aligne avec la pré-compréhension du lecteur implicite et d'autre part, examiner dans quelle mesure le texte amène ce lecteur à réviser ses présupposés. L'analyse restera au plus près des descriptions narratives. Le langage du narrateur sur YHWH sera lu comme un choix narratif porteur de sens, sans se prononcer sur ce que le langage dit de Dieu au-delà du récit.

Quatre traits de la caractérisation divine se dégagent de la lecture d'Ex 3,1–4,17 : la tension entre proximité et transcendance inscrite au cœur de la théophanie, la révélation progressive du Nom divin, la patience face aux objections répétées et enfin la flexibilité des moyens conjuguée à l'inflexibilité de but. Les discours de YHWH, lus dans le mouvement dialogué, en constituent le lieu principal : ce n'est pas malgré les résistances de Moïse, mais à travers elles, que le caractère de YHWH se déploie plus clairement.

2.1 Dieu proche et distant : paradoxe au cœur de la théophanie

La théophanie du buisson ardent ne révèle pas un trait unique de YHWH, mais bien une tension constitutive : il est à la fois accessible et saint, présent et insaisissable. Ce paradoxe n'est pas une contradiction à résoudre, mais ce que Y. Zimran appelle « une vérité dialectique qui caractérise la nature de Dieu dans ce récit »⁸⁷. L'analyse qui suit cherche à en suivre les deux pôles au fil du texte : un Dieu qui vient, descend, dialogue mais aussi un Dieu qui maintient de la distance et refuse de se laisser saisir. C'est cette tension que l'on se propose d'examiner.

2.1.1 Le triple regard divin (3,7)

La proximité de Dieu envers son peuple se manifeste d'abord par une perception d'une densité remarquable. Le v. 7 accumule trois verbes de perception qui révèlent un Dieu pleinement engagé dans la réalité humaine.

La vision : רָאִיתִי יְהוָה « pour voir, j'ai vu ». L'infinitif absolu précédant le verbe conjugué est généralement considéré comme une marque d'emphasis⁸⁸, même si les fonctions exactes de

⁸⁶ M. ARNOLD, *Revealing the Name*, p. 87–92.

⁸⁷ Y. ZIMRAN, « Multiple Facets of God: Divine-Human Relations in Exodus 3:1–4:17 », dans *Journal of the Ancient Near Eastern Society*, t. 34, n° 1, 2019, p. 225-226.

⁸⁸ GKC §113 (sur l'infinitif absolu suivi d'un verbe conjugué comme marque d'emphasis).

cette construction syntaxique restent débattues. L'objet en est אֶת־עַמִּי עָנִי, « l'affliction de mon peuple ». Le terme עָנִי désigne l'affliction, la misère, l'oppression (de la racine ענה, être humilié). Le possessif עַמִּי, « mon peuple », établit une relation d'appartenance personnelle. Sa position n'est pas anodine : elle surgit précisément au moment où YHWH s'apprête à envoyer un médiateur, inscrivant l'initiative de la mission dans une relation d'appartenance préalable plutôt que dans une obligation abstraite. E. Sanz Giménez-Rico a montré que cette charge relationnelle est renforcée par la structure même du verset : la construction verbale intensive « voir, j'ai vu » qui souligne la profondeur de la perception divine, et la double mention de l'oppression en Égypte qui encadre l'expression centrale, si bien que « mon peuple » apparaît comme le point focal vers lequel converge l'ensemble du v. 7⁸⁹. YHWH ne voit pas la simple faiblesse d'Israël, mais la déshumanisation déjà criée en Ex 2,23 « gémir, crier, appeler au secours », triple appel que le lecteur connaît déjà et que YHWH recueille ici⁹⁰.

L'audition : וָאֶת־צִעֲקָתוֹ שָׁמַע « j'ai entendu son cri ». Le substantif צִעֲקָה désigne un cri de détresse arraché par une souffrance extrême. Le verbe שמע «entendre» n'implique pas une simple perception auditive: il engage celui qui entend dans une relation de réponse. Fretheim le souligne : Dieu « entre dans leur situation de souffrance au point de la prendre en lui-même et de la porter », orientant aussitôt ses énergies vers une résolution⁹¹. La cause du cri est précisée : מִפְּנֵי נִגְשָׁיו « à cause de leurs oppresseurs », le terme נִגְשָׁיו désignant celui qui impose le travail forcé. L'audition divine est ainsi le premier acte d'une intervention concrète.

La connaissance : כִּי יָדַעְתִּי אֶת־מַכְאָבָיו, « car j'ai connu ses douleurs ». Le verbe יָדַע « connaître », peut exprimer, selon les contextes, une connaissance intime, expérientielle, presque participative⁹², principalement lorsqu'il a pour objet une personne. Ici, son objet est מַכְאָב, la douleur, la souffrance physique et morale : la nuance de l'intime est donc plausible, sans pouvoir être imposée. Polak observe que nulle part ailleurs dans la Bible hébraïque, la scène du buisson ardent ne réduit autant la distance entre l'humain et le divin, observation qui vaut pour l'ensemble de la théophanie d'Ex 3, dont le triple regard du v. 7 constitue le moment le plus intérieur⁹³.

⁸⁹ E. SANZ GIMÉNEZ-RICO, *Cercanía del Dios distante. Imagen de Dios en el libro del Éxodo* (Publicaciones de la Universidad Pontificia Comillas. Estudios, 84), Madrid, Universidad Pontificia Comillas, 2002, p. 187-188.

⁹⁰ *Ibid.*, p. 185-186.

⁹¹ T. E. FRETHEIM, *Exodus*, p. 60-61.

⁹² BDB, p. 393-394 : יָדַע exprime selon les contextes une connaissance intellectuelle ou une connaissance intime et expérientielle.

⁹³ F. H. POLAK, « Theophany and Mediator: the Unfolding of a Theme in the Book of Exodus » dans M. VERVENNE (éd.), *Studies in the Book of Exodus: Redaction, Reception, Interpretation* (Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium, 126), Louvain, Leuven University Press-Peeters, 1996, p. 118.

Ces trois verbes (voir, entendre, connaître) forment le fondement de ce qui suit : la connaissance de YHWH appelle l'action immédiate, et c'est précisément ce que le v. 8 exprime.

2.1.2 La descente comme engagement radical (3,8)

Le terme נָאָרַד « je suis descendu » exprime cette conséquence immédiate : YHWH cesse d'être observateur lointain pour devenir acteur participant. Cette descente ne signifie pas l'abandon de la transcendance divine, mais son déploiement dans l'histoire humaine. Le même verbe apparaît dans plusieurs théophanies majeures (Gn 11,5.7 ; Ex 19,20 ; 34,5), où il marque toujours l'entrée de Dieu dans la sphère humaine.

Sanz Giménez-Rico a précisé la structure théologique de ce mouvement en analysant les trois verbes salvifiques qui articulent le v. 8⁹⁴. נָצַל « arracher » désigne l'acte initial de séparation d'Israël de sa situation d'oppression. יָצָא « faire sortir » exprime la rupture définitive et irréversible. עָלָה « faire monter » indique l'achèvement : Dieu conduit Israël vers la terre bonne et large, pays de lait et de miel, tout le contraire de l'Égypte décrite comme lieu d'oppression et de mort. La polarité יָרַד/עָלָה « descendre/faire monter » trace la trajectoire complète de libération, dont le v. 8 esquisse le commencement.

2.1.3 Dieu prend l'initiative : appel, dialogue et médiation (3,1-6 ; 3,10-4,17)

La théophanie du buisson ardent s'ouvre sur une dynamique de points de vue remarquable. Le v. 2 présente la perspective interne de Moïse : il voit le buisson ardent sans réaliser que Dieu y est présent. Le v. 4 opère un basculement, le point de vue de YHWH est présenté : « Yhwh vit qu'il avait fait un détour pour voir ». Berlin conclut que c'est précisément cette multiplicité de points de vue qui permet de saisir le drame de la première rencontre entre Moïse et Dieu⁹⁵. Les désignations divines fluctuantes, מַלְאָךְ יְהוָה « ange de YHWH » (v. 2), יְהוָה (v. 4), אֱלֹהִים (v. 4), s'inscrivent dans la même logique : elles reflètent le point de vue limité de Moïse face à la révélation progressive : de l'apparence extérieure vers l'identité réelle qui se dévoile.

C'est YHWH qui initie tout contact. L'appel de 3,4 : « Moïse, Moïse ! », précède toute démarche de Moïse : celui-ci ne cherchait pas Dieu, il cherchait du pâturage. YHWH se nomme : אֶהְיֶה אֲשֶׁר אֶהְיֶה (3,14–15), rendant possible une relation personnelle. Il dialogue : face aux cinq objections de Moïse, il répond à chacune, maintenant l'échange là où il aurait pu imposer le silence. Il promet enfin sa présence (3,12 ; 4,12.15) : la formule אֲנִי אֶהְיֶה עִמָּךְ « Je serai avec toi » se décline progressivement « Je serai avec toi », « Je serai avec ta bouche », « Je serai

⁹⁴ E. SANZ GIMÉNEZ-RICO, *Cercanía del Dios distante. Imagen de Dios en el libro del Éxodo*, p. 192-193.

⁹⁵ A. BERLIN, *Poetics and Interpretation of Biblical Narrative*, Winona Lake, Eisenbrauns, 1994, p. 66-67.

avec vous deux » (Moïse et Aaron). La préposition *אִתְּךָ* signifie l'accompagnement, la présence durable, non une présence ponctuelle, mais une présence engagée dans la durée de la mission.

L'expression *וְעַתָּה* « et maintenant », marque une transition de la perception (3, 7-9) à l'action (v. 10). Après avoir vu, entendu et connu, il est temps d'agir, et pour cela YHWH choisit un médiateur. L'impératif *הֵלֵךְ* « va ! » suivi de *אֶנְשֵׁיךָ* « je t'enverrai » forment une double injonction dont la logique est claire : l'ordre et l'envoi reviennent à YHWH, tandis que l'exécution dépend de Moïse. Dans l'ensemble d'Ex 2,23 – 4,17, Moïse passe d'un homme dont l'autorité n'est pas reconnue (2,13 – 14 : « Qui t'a établi chef et juge sur nous ? ») à un homme à qui Dieu lui-même confère l'autorité devant Israël.

L'opposition Pharaon/YHWH s'exprime dans les désignations : Pharaon dit « ce peuple » (Ex 1,9) pour désigner les Israélites, tandis que YHWH dit « mon peuple » (3, 7.10). Pour YHWH, Israël lui appartient ; la libération consiste à le retirer du domaine de Pharaon, qui n'en est en aucun cas le véritable maître⁹⁶. C'est cette relation d'appartenance préalable, et non une obligation abstraite, qui fonde et motive l'envoi de Moïse.

2.2 La révélation progressive et pédagogie du Nom divin

Le second trait majeur de YHWH dans ce passage est la manière dont il se révèle : non d'emblée, de manière immédiate, mais selon une progression structurée qui ménage à la fois la capacité de réception de l'interlocuteur et l'irréductibilité du mystère divin. F. García López a bien précisé l'enjeu : le nom, dans les récits bibliques, ne désigne pas une qualité isolée mais une constellation de qualités. « Les noms propres, dans les récits, ont souvent une fonction anticipatoire. Il ajoute une singularité à toutes les caractéristiques d'un personnage, si bien que "toute l'histoire de l'Exode peut se lire comme une définition narrative de ce nom" »⁹⁷. Ex 3, 13-15 en constitue le point de départ : YHWH ne se livre pas tout entier, il s'engage. C'est précisément dans les actes qui suivront que son Nom trouvera progressivement sa définition.

La tradition d'interprétation suscitée par ce passage est d'une ampleur exceptionnelle : de la Septante jusqu'à l'exégèse contemporaine. Sans prétendre rendre compte de l'ensemble de ces recherches, on retiendra ici uniquement les éléments directement pertinents pour la caractérisation de YHWH en Ex 3,1–4,17.

⁹⁶ E. SANZ GIMÉNEZ-RICO, *Cercanía del Dios distante*, p. 193.

⁹⁷ F. GARCÍA LÓPEZ, *Comment lire le Pentateuque* (Le Monde de la Bible 53), Genève, Labor et Fides, 2003, p. 145.

2.2.1 *Le Nom présent avant d'être explicité*

Avant même la révélation formelle du Nom (3,14-15), le narrateur utilise déjà le tétragramme YHWH (v. 2.4.7). Ce procédé est narrativement significatif. Sonnet a montré que la révélation de 3,14 ne produit pas l'effet d'un nom inconnu qu'on découvrirait pour la première fois : elle révèle, sous une forme à la première personne, ce qui était jusqu'alors désigné à la troisième personne par le narrateur⁹⁸. Ce jeu de personnes confère au lecteur un avantage cognitif sur Moïse : il sait, avant que Moïse ne l'apprenne, que son interlocuteur est YHWH.

La progression des v. 13-15 obéit à une logique ternaire que Surls met en évidence à travers la triple répétition de la formule « m'a envoyé vers vous » avec trois sujets successifs⁹⁹ : d'abord le « Dieu des pères » (v. 13), qui ancre la révélation dans la continuité historique. Ensuite le mystérieux אֱלֹהֵי (v. 14), qui maintient l'identité en suspens. Enfin YHWH (v. 15), qui résout la séquence en donnant le nom propre et transmissible. Cette gradation, du familier vers le mystérieux puis vers le définitif, n'est en rien un artifice formel : elle guide Moïse par étapes, préserve le mystère divin et relie la pleine connaissance du Nom à l'accomplissement de la promesse¹⁰⁰.

2.2.2 *Le « Dieu de ton père » (v. 6) : identification relationnelle et continuité d'alliance*

La première auto-identification divine utilise le pronom emphatique אֲנִי « moi », suivi de l'expression אֱלֹהֵי אָבִיךָ « Dieu de ton père », immédiatement développée par la triple mention patriarcale. G. Lapesqueux le précise : cette triple mention ne découpe pas l'histoire sainte en étapes successives, elle affirme une unité : le Dieu qui parle est le même qui s'est déjà engagé envers Abraham, Isaac et Jacob¹⁰¹.

La mention de l'alliance en Ex 2,24 éclaire cette continuité. E. Sanz Giménez-Rico souligne le caractère unilatéral de l'engagement : Dieu en est l'initiateur et le garant¹⁰². Cette fidélité ne renvoie pas à un concept abstrait, mais à une action historique en cours. La révélation du Nom s'inscrit donc d'emblée dans une dynamique d'engagement plutôt que de spéculation ontologique.

⁹⁸ J.-P. SONNET, « Ehyeh asher ehyeh (Exodus 3,14): God's 'Narrative Identity' », dans *Poetics Today*, t. 31, 2010, p. 340-341.

⁹⁹ A. SURLS, *Making Sense of the Divine Name in Exodus: From Etymology to Literary Onomastics* (Bulletin for Biblical Research Supplements, 17), Winona Lake, Eisenbrauns, 2017, p. 47-48.

¹⁰⁰ *Ibid.*, p. 74-75.

¹⁰¹ G. LEPESQUEUX, « Quelle identité de Dieu en Ex 3,1-6 ? », dans *Transversalités*, t.134, n° 2, 2015, p. 89.

¹⁰² E. SANZ GIMÉNEZ-RICO, *Cercanía del Dios distante*, p. 190-191.

Du point de vue narratologique, cette autoprésentation remplit plusieurs fonctions : elle rassure Moïse en ancrant la révélation dans une mémoire partagée ; elle légitime sa mission en la rattachant à une promesse antérieure ; elle inscrit enfin la révélation du Nom dans une mémoire d'alliance, dont Ex 3,15 constituera l'explicitation mémorielle. Surls note en outre que YHWH avait déjà été actif depuis le début du récit biblique, mais qu'il a différé l'explication de son Nom jusqu'à cette conversation au sommet de la montagne : le moment de la révélation est lui-même porteur de sens¹⁰³.

2.2.3 *Le premier 'Ehyeh (v. 12) : le Nom comme programme de présence*

Avant même la formule solennelle de Ex 3,14, le mot אֶהְיֶה עִמָּךְ fait une première apparition décisive au v. 12 : אֶהְיֶה עִמָּךְ « je serai avec toi ». Arnold souligne la contribution importante de ce verset : il contient la première occurrence du verbe qui constituera le Nom révélé, posant ainsi le Nom divin comme programme de présence avant qu'il ne soit explicité comme nom¹⁰⁴. E. Sanz Giménez-Rico a montré que les v. 3,12–15 forment une micro-unité dont les deux expressions centrales « je serai avec toi » et « envoyer » constituent le cadre structurel. Il en résulte que le Nom divin révélé signifie fondamentalement « Je suis avec toi » : Dieu se définit lui-même comme celui qui accompagne et qui envoie. La formule fonctionne ainsi avant tout comme une assurance : Moïse reçoit la certitude que Dieu manifestera sa présence protectrice à chaque étape du processus de libération, quelles que soient les résistances de Pharaon ou des Égyptiens. En outre, la particule וְעַתָּה « et maintenant » en Ex 3,10 marque le passage de la révélation à l'action, de l'indicatif à l'impératif : c'est la vision divine qui fonde et motive la mission¹⁰⁵.

2.2.4 *אֶהְיֶה אֲשֶׁר אֶהְיֶה (v.14) : révélation paradoxale et ouverture narrative*

La question de Moïse « Quel est son nom ? » (3,13) n'est pas juste une curiosité métaphysique. Elle est avant tout une demande d'accréditation : Moïse anticipe la scène où les Israélites lui demanderont d'où lui vient son autorité, et il a besoin d'un nom à évoquer¹⁰⁶. La construction *idem per idem* (verbe répété dans sa propre relative) est analysée par Surls, qui rappelle la description classique de Driver : les auteurs y recourent « là où ni les moyens ni le désir d'être plus explicite n'existent ». Elle « communique l'incertitude et la résignation », mais en Ex 3,14, elle exprime surtout une ouverture radicale sur l'avenir : la formule ne fixe pas le

¹⁰³ A. SURLS, *Making Sense of the Divine Name in Exodus*, p. 44.

¹⁰⁴ M. ARNOLD, *Revealing the Name*, p. 74-75.

¹⁰⁵ E. SANZ GIMÉNEZ-RICO, *Cercanía del Dios distante*, p. 184, 203-204.

¹⁰⁶ S. KÜRLE, *The Appeal of Exodus: The Characters of God, Moses, and Israel in the Rhetoric of the Book of Exodus*, Milton Keynes, Paternoster, 2013, p. 30-36.

sens, elle le programme¹⁰⁷. Sanz Giménez-Rico distingue trois grandes orientations interprétatives : la *lecture créatrice* traduit אֱלֹהִים comme « Celui qui fait être » (le Créateur), mais se heurte à la difficulté que le verbe אֱלֹהִים n'apparaît presque jamais sous la forme causative proposée. La *lecture comme nom propre* est élégante mais ne traduit pas réellement le terme. La *lecture existentielle-active*, majoritaire, comprend le verbe comme être en action : « Je serai celui qui est présent et agit » ; la structure intensive (*idem per idem*) exprime la totalité : Dieu est celui qui existe réellement, qui agit, a agi et agira pour son peuple¹⁰⁸.

Pour aborder la réponse divine, il convient d'en établir d'abord la forme grammaticale. Le verbe אֱלֹהִים est le qal inaccompli à la première personne du singulier du verbe אֱלֹהִים « être », « devenir », « advenir ». L'inaccompli hébraïque exprime ici une action inachevée, orientée vers l'avenir ou vers une continuité : « Je serai » autant que « Je suis ». La densité polysémique de l'expression : « Je suis qui je suis », « Je serai qui je serai », « Je suis celui qui est » ou encore « Je serai qui je suis » n'est pas le fruit d'une indécision de traducteur. Elle est le reflet d'un texte hébreu qui se refuse à se laisser fixer.

Vogels identifie une tension constitutive dans la formule et y voit deux lectures théologiques possibles : soit une affirmation renforcée, où la répétition *idem per idem* soulignerait la plénitude de l'être divin, Dieu actif, présent, agissant pour son peuple ; soit une formule évasive, par laquelle Dieu refuserait de livrer son Nom au pouvoir des hommes. Plutôt que de trancher, l'exégète fait de cette tension le lieu même du sens : « La vraie signification du nom se situe entre ces deux positions extrêmes. Dieu se révèle, mais il garde en même temps son mystère. » Sa traduction « Je serai qui je suis » rend bien ce que la formule engage pour l'avenir : « Demain je serai pour vous ce que j'ai été pour vous jusqu'à maintenant »¹⁰⁹.

La réponse divine produit trois effets narratifs selon Sonnet¹¹⁰. Un effet de suspense : « Je serai ce que je serai » ouvre l'avenir et invite à poursuivre le récit. Un effet de curiosité : la formule invite à relire l'histoire patriarcale en quête du sens déjà esquissé. Un effet de surprise : la révélation d'un nom à la première personne là où le narrateur n'utilisait jusqu'alors que la troisième personne. La formule est dès lors « paradoxalement à la fois une réponse et un refus de réponse », tout en soulignant sa « polysémie finement calibrée » qui active les intérêts narratifs les plus fondamentaux¹¹¹. Elle fonctionne moins comme une définition que comme un

¹⁰⁷ A. SURLS, *Making Sense of the Divine Name in Exodus*, p. 50.

¹⁰⁸ E. SANZ GIMÉNEZ-RICO, *Cercanía del Dios distante*, p. 198-201.

¹⁰⁹ W. VOGELS, *Moïse aux multiples visages. De l'Exode au Deutéronome*, p. 99-100.

¹¹⁰ J.-P. SONNET, « Ehyeh asher ehyeh (Exodus 3,14): God's 'Narrative Identity' », p. 337, 339-343, 347.

¹¹¹ *Ibid.*, p. 335-336.

dispositif de révélation progressive : Dieu se fait connaître comme celui qu'on ne peut pleinement connaître.

Cette lecture est confortée par ce que Surls démontre, à partir de Prov 30,4 et Gn 32,28 : la formule *שְׁמוֹ מָה* demande un nom propre, non une description de caractère¹¹². Ce que Moïse cherche n'est pas une définition de Dieu, mais un nom à invoquer devant les Israélites, une demande d'accréditation. YHWH ne se laisse pas saisir dans une formule mais il se donne à connaître dans ses actes.

2.2.5 YHWH (v.15) : le Nom définitif et mémoriel

La progression en trois énoncés traduit un mouvement de la révélation intime vers la communication pragmatique : v. 14a (*אֶהְיֶה אֲשֶׁר אֶהְיֶה*, maximum d'ambiguïté) → v. 14b (*אֶהְיֶה*, usage immédiat, approximation) → v. 15 (YHWH, désignation communautaire et mémorielle). Ainsi, c'est bien *יהוה*, et non *'ehyeh* le nom que Moïse rapportera aux Israélites¹¹³. La formule de permanence qui conclut : *לְדֹר דֹּר* « de génération en génération » garantit que ce nom sera le Nom invocable du Dieu d'Israël, à travers toutes les générations.

Le terme *זָכָרִי* « mon mémorial » précise la portée de cette permanence : YHWH sera le mot qui stimule la mémoire d'Israël à travers le temps. Sarkis développe cette idée en termes de mémoire historique : le Nom devient « le rappel d'une mémoire concrète », une mémoire qui s'ancre dans l'histoire du peuple. C'est le même Dieu qui est au fondement de la constitution d'Israël comme peuple : celui des pères, qui accompagnait Abraham, Isaac et Jacob, se révèle comme YHWH, qui fera sortir son peuple de l'Égypte pour le conduire vers la terre promise¹¹⁴. L'évocation du Nom sera ainsi profondément liée à l'histoire de la libération, pour chaque génération à venir.

Narrativement, le v. 15 opère un glissement grammatical. Depuis le début du récit, le narrateur désigne Dieu à la troisième personne par le tétragramme YHWH (3,2.4.7). Au v. 14, Dieu se révèle à la première personne (*אֶהְיֶה*). Enfin, au v. 15c, la situation d'énonciation change à nouveau : Dieu n'est plus en communication directe avec Moïse, il devient l'objet d'un message adressé au peuple. Ce mouvement place le lecteur en témoin privilégié de la révélation. Il sait, avant que Moïse ne l'apprenne, que son interlocuteur est YHWH. Ce jeu de personnes n'est pas un simple effet stylistique : il traduit une stratégie narrative délibérée qui fait du v. 15

¹¹² A. SURLS, *Making Sense of the Divine Name in Exodus*, p. 48.

¹¹³ *Ibid.*, p. 91-93.

¹¹⁴ R SARKIS, *Révélation et Mission, Analyse narrative d'Exode 3,1–4,17*, mémoire (inédit), Pontificia Università Gregoriana, p. 58, disponible sur Academia.edu : <https://www.academia.edu/25943952> (consulté le 5 mai 2025).

non seulement la résolution de la séquence pour Moïse, mais aussi le point où le lecteur est pris à témoin de la proclamation du Nom éternel¹¹⁵.

Ce Nom vient résoudre la légitimité de Moïse comme envoyé : sans nom à invoquer, il ne peut représenter le Dieu des pères auprès d'Israël. En le recevant, Moïse obtient le sceau de l'autorité divine : YHWH devient la source incontestable de sa mission et la garantie de sa parole auprès de son peuple. Les signes qu'il accomplira par la suite (Ex 4,5.11) tireront précisément leur force dans ce Nom, rendant visible la puissance de celui qui l'envoie.

2.3 La patience extraordinaire de YHWH face aux cinq objections de Moïse

Le troisième trait de YHWH est sa patience face aux cinq objections successives de Moïse. Loin d'être de la faiblesse, elle révèle une pédagogie divine. Si la théophanie du buisson ardent met en scène un Dieu qui voit, entend et descend, c'est la longue séquence dialoguée qui suit qui dévoile, de façon concrète, la manière dont YHWH entre en relation avec son serviteur. Le lecteur ne rencontre pas un Dieu qui s'impose par la contrainte. Au contraire, YHWH choisit de convaincre, de rassurer et de négocier patiemment avec un interlocuteur réticent.

Le fait même que le récit accorde une telle place aux refus et hésitations de Moïse n'est pas secondaire. L'objection unique relève du schéma conventionnel des récits de vocation. Sa répétition à cinq reprises constitue une particularité littéraire qui oblige le narrateur (et, par lui, YHWH) à une réponse renouvelée. Cette escalade oblige le personnage divin à une patience qui ne se contente pas d'un rappel autoritaire, mais qui se déploie pas à pas.

Deux études récentes éclairent cette dynamique de façon complémentaire. Grier applique l'analyse conversationnelle : paires adjacentes (question/réponse), réponses « préférées » (directes) versus « dispréférées » (évasives, différées)¹¹⁶. Arnold, pour sa part, examine dans son analyse des dialogues dans l'Exode la caractérisation de YHWH à travers la narratologie et l'attention portée au lecteur implicite¹¹⁷. Un concept leur est commun : la réponse « réorientante », réponse qui ne s'attaque pas directement à la question posée, mais en transforme le présupposé, et ouvre un cadre de compréhension nouveau pour l'interlocuteur¹¹⁸. C'est précisément ce type de réponse qui caractérise YHWH face à chacune des objections de Moïse.

¹¹⁵ *Ibid.*, p. 59

¹¹⁶ E. GRIER, « Exploring Moses' Characterisation in Exodus 3:1–4:17 Using Conversational Analysis », p. 96-97.

¹¹⁷ M. ARNOLD, *Revealing the Name*, p. 101-105.

¹¹⁸ *Ibid.*, p. 107.

2.3.1 Première objection : « Qui suis-je ? » (Ex 3,11)

La première résistance de Moïse s'inscrit dans le genre littéraire des récits de vocation : il insiste sur son incapacité personnelle et son manque de statut face à Pharaon. Pourtant, la formule « Qui suis-je pour aller vers Pharaon ? » dépasse la simple formule stéréotypée. Sa rhétorique engendre une réponse « non-préférée » conversationnelle, qui esquive l'acceptation attendue¹¹⁹. Moïse y révèle un caractère complexe : ignorant la souffrance des Hébreux pour se focaliser sur lui-même, par réelle indignité ou impuissance humaine, comme le note Cassuto, il met l'accent sur sa faiblesse et la puissance pharaonique, occultant entièrement le rôle de Dieu¹²⁰.

La réponse de YHWH effectue un virage subtil : plutôt que de contredire le jugement défavorable de Moïse sur ses propres forces, elle en déplace le cadre par la promesse כִּי־אֶהְיֶה עִמָּךְ, « Car je serai avec toi » (3,12). La particule causale כִּי peut avoir ici une valeur assévérative « oui, je serai avec toi », « assurément, je serai avec toi », plutôt que strictement causale¹²¹. Ce n'est pas tant une explication qu'une affirmation rassurante. Ce basculement est décisif : l'incapacité de Moïse s'efface ; seul compte celui qui l'accompagne, pivotant de « qui est Moïse ? » à « qui sera avec lui ? ». Le signe promis au v. 12 demeure futur (l'engagement précède la confirmation), érigeant l'assurance en appel à la foi. La patience de YHWH se manifeste déjà dans cet échange : loin de rabrouer Moïse, il accueille l'objection, la prend au sérieux, et la convertit en promesse d'accompagnement. Grier résume : YHWH est caractérisé dès cette première réponse comme celui qui accompagne autant qu'il envoie¹²².

2.3.2 Deuxième objection : « Quel est son nom ? » (Ex 3,13)

Sans attendre, Moïse formule une deuxième objection « Ils me diront : Quel est son nom ? Que leur répondrai-je ? » (3,13). À cette question concise succède une réponse remarquablement déployée, neuf versets (3,14-22), incluant la révélation du Nom (3,14-15), des instructions pour les anciens (3,16-18) et une anticipation proleptique du refus pharaonique, des prodiges et du pillage (3,19-22). Le contraste entre la brièveté de la question et l'ampleur de la réplique est significatif : plutôt que de marquer de l'impatience, YHWH répond par une révélation qui dépasse largement ce qui était demandé. Ce n'est pas seulement un contenu qui

¹¹⁹ E. GRIER, « Exploring Moses' Characterisation in Exodus 3:1–4:17 Using Conversational Analysis », p. 99.

¹²⁰ U. CASSUTO, *A commentary on the Book of Exodus*, Jérusalem, Magnes Press, 1967, p. 37-38.

¹²¹ P. JOÛON – T. MURAOKA, *Grammaire de l'hébreu biblique*, §164a : כִּי peut avoir une valeur assévérative dans certains contextes, indépendamment de sa fonction causale habituelle.

¹²² E. GRIER, « Exploring Moses' Characterisation in Exodus 3:1–4:17 Using Conversational Analysis », p. 102.

se révèle ici, mais une manière d'être en relation : celle d'un Dieu généreux, qui sait transformer la résistance humaine en lieu de révélation nouvelle.

2.3.3 Troisième objection : « Ils ne me croiront pas » (4,1)

La troisième objection marque une escalade notable לֹא יֵאֱמְנוּ « Mais voici, ils ne me croiront pas ». Moïse ne questionne plus sa propre identité ni celle de Dieu. Il anticipe négativement la réception de son message auprès des Israélites. La formule d'introduction מֹשֶׁה וַיֹּאמֶר « Moïse répondit et dit », rare dans le Pentateuque, signale une réponse d'une intensité particulière¹²³. Le הֵן initial renforce encore cet effet : Arnold observe que le הֵן qui l'ouvre fonctionne comme une exclamation emphatique, exprimant la conviction arrêtée de Moïse qu'il ne sera pas cru¹²⁴.

Ce que Moïse place dans la bouche des Israélites est précisément ce qu'il échoue lui-même à accomplir : croire et écouter. En projetant ainsi son propre doute sur le peuple, il dissimule son incertitude derrière une présupposition sur les autres, mécanisme d'autant plus frappant qu'il contredit directement la promesse que Dieu vient d'explicitement formuler (« ils écouteront ta voix », 3,18).

Face à cette résistance, YHWH adopte un registre sensiblement différent : plutôt qu'une longue déclaration verbale, il enchaîne des commandements brefs auxquels Moïse obéit les uns après les autres. Cette séquence d'actions, le bâton changé en serpent (4,2-5), la main atteinte de lèpre puis guérie (4,6-8), l'eau du Nil transformée en sang (4,9), forme un contraste saisissant avec la résistance verbale de Moïse et révèle paradoxalement sa capacité à obéir à YHWH dans ce qui ne concerne pas la parole¹²⁵. Les trois signes sont accordés selon une gradation délibérée : ils visent les symboles mêmes du pouvoir égyptien : le serpent royal, le corps humain, le Nil, preuves tangibles destinées à convaincre d'abord Moïse, puis le peuple, et finalement Pharaon¹²⁶. La patience de YHWH se manifeste ici sous une forme inventive : là où les mots n'ont pas suffi, il offre des preuves visibles.

2.3.4 Quatrième objection : « Je ne suis pas un homme de parole » (Ex 4,10)

La quatrième objection marque deux inflexions simultanées. Moïse, pour la première fois, s'adresse explicitement à YHWH par le titre אֱלֹהֵי : maintenant que le Nom divin a été révélé, une relation nominative devient possible. Mais dans le même mouvement, Moïse

¹²³ M. ARNOLD, *Revealing the Name*, p. 151, citant C. L. Miller, *The Representation of Speech in Biblical Hebrew Narrative*, Atlanta, Scholars Press, 1996, p. 321.

¹²⁴ *Ibid*, p. 151.

¹²⁵ M. ARNOLD, *Revealing the Name*, p. 152.

¹²⁶ E. GRIER, « Exploring Moses' Characterisation in Exodus 3:1–4:17 Using Conversational Analysis », p. 104-105.

recentre l'attention sur sa propre incapacité, précisément ce que les signes du passage précédent auraient dû contourner¹²⁷. Le ton est celui de la révérence, mais les mots sont ceux de la résistance. En se déclarant inapte à la parole, « ni d'hier ni d'avant-hier ni depuis que YHWH lui parle », Moïse convoque précisément le champ lexical de la mission prophétique : דְּבָרִים « parole », פֶּה « bouche » et לְשׁוֹן « langue » pour en dénier la possibilité¹²⁸.

La réponse divine se déploie en deux temps. D'abord, trois questions rhétoriques sur le Créateur : « Qui a fait la bouche de l'homme ? Qui rend muet ou sourd, voyant ou aveugle ? N'est-ce pas moi, YHWH ? » (4,10). Arnold souligne qu'une nouveauté théologique apparaît ici pour la première fois dans le récit de la vocation : la dimension créatrice de YHWH, convoquée précisément pour répondre au problème d'éloquence de Moïse¹²⁹. Puis, une promesse d'une précision nouvelle : וְאֶנְכִי אֶהְיֶה עִם פִּי « Je serai avec ta bouche » (4,12). Cette formule reprend délibérément la promesse fondatrice וְאֶנְכִי אֶהְיֶה עִם « je serai avec toi » (3,12), mais la resserre sur le point exact de la faiblesse de Moïse. Le verbe *verbe* *הָיָה* fonctionne ainsi comme un *leitwort* tout au long de la séquence, rappelant à chaque objection ce que YHWH a déjà dit et promis¹³⁰. Un certain niveau d'impatience divine est perceptible dans ces questions rhétoriques (premier signe d'une tension croissante), mais cette impatience ne se solde pas en sanction : YHWH continue à répondre et à promettre. C'est YHWH lui-même qui, par sa réponse, déclare non pertinente l'auto-dépréciation de Moïse : ce qui déterminera le succès de la mission n'est pas la capacité de Moïse, mais sa dépendance totale à l'égard de Dieu¹³¹.

2.3.5 Cinquième objection : « Envoie donc par la main de celui que tu enverras » (4,13)

Suite aux quatre échanges précédents, Moïse ne suggère plus aucune objection circonstanciée : il exprime un refus total. La formulation est révélatrice. La construction. וְשִׁלַּח נָא בְיָד מִי תִּשְׁלַח « envoie, je t'en prie, par la main de qui tu enverras » reproduit la tournure *idem per idem* de 3,14 : YHWH l'avait utilisée pour exprimer la plénitude indéterminable de son être . Moïse la retourne maintenant pour formuler un refus délibérément flou, une façon de se dérober sans dire ouvertement non. Sarkis souligne que ce refus constitue l'apogée dramatique du récit : la trame atteint un point de rupture apparente et le suspense son comble¹³². Ce refus implicite, après une patience aussi soutenue de la part de YHWH, rend d'autant plus inattendue la réponse divine qui va suivre.

¹²⁷ M. ARNOLD, *Revealing the Name*, p. 153.

¹²⁸ R. SARKIS, *Révélation et Mission*, p. 83-84.

¹²⁹ M. ARNOLD, *Revealing the Name*, p. 133.

¹³⁰ *Ibid.*, p. 133.

¹³¹ E. GRIER, « Exploring Moses' Characterisation in Exodus 3:1–4:17 Using Conversational Analysis », p. 105.

¹³² R. SARKIS, *Révélation et Mission*, p. 85.

Le narrateur introduit alors la seule mention de colère divine : יְהוָה בָּרָחַם « La colère de YHWH s'enflamma contre Moïse » (4,14a). Décisif pour la caractérisation de YHWH, ce moment se définit par son silence. En effet, cette colère reste strictement non-verbale, sans parole punitive ni sanction¹³³. Le lecteur, habitué à voir la colère divine suivie d'un châtement immédiat (Nb 11,1.33 ; 12,9-10 ; 2 S 6,7 ; 2 R 13,3) s'attend à une réaction qui ne vient pas. Sanz Giménez-Rico souligne le caractère paradoxal de cette résolution : là où la colère divine entraîne habituellement châtement ou destruction, elle aboutit ici à une aide supplémentaire : l'association d'Aaron à la mission.¹³⁴

Ce que YHWH dit en lieu et place d'une sanction est d'autant plus remarquable. Ignorant délibérément la demande de Moïse d'être remplacé, il introduit Aaron comme porte-parole et reformule aussitôt la promesse fondatrice en l'étendant aux deux frères : « Je serai avec ta bouche et avec sa bouche » (4,15). Cette formule reprend explicitement celle de 3,12 et 3,14, liant le Nom divin à l'envoi désormais conjoint de Moïse et d'Aaron¹³⁵. L'introduction d'Aaron pourrait paraître une punition déguisée : le partage restreint la gloire de la mission. Néanmoins, Grier réfute cette lecture. L'association d'Aaron répond organiquement à l'objection de lourdeur de langue formulée en 4,10, et constitue une ultime réponse de grâce plutôt qu'une concession arrachée par l'entêtement¹³⁶. Childs confirme que la colère divine ne nie pas la vocation, mais en reconfigure l'exécution¹³⁷. La réponse divine consiste à renouveler l'appel plutôt qu'à y renoncer. La patience divine se révèle ainsi structurellement plus forte que l'hésitation humaine. YHWH conclut par un ordre ferme : « Prends ce bâton dans ta main, avec lequel tu feras les signes » (4,17). Le temps du dialogue est clos ; l'obéissance est désormais attendue. Ce basculement de registre (de la persuasion à l'injonction) révèle que la patience de YHWH n'est pas indéfinie : elle a une limite, et cette limite est atteinte. Mais jusqu'au bout, cette limite prend la forme d'un don plutôt que d'un châtement.

2.4 L'inflexibilité du but : une mission qui ne se négocie pas

2.4.1 L'inflexibilité du but : une mission qui ne se négocie pas

La particule עַתָּה « maintenant » (Ex 3,10) marque le basculement décisif : après la longue perception divine des v. 7- 9, la contemplation se traduit en mandat impératif « Maintenant, va et je t'envoie vers Pharaon. Fais sortir d'Égypte mon peuple, les fils d'Israël

¹³³ M. ARNOLD, *Revealing the Name*, p. 119-120.

¹³⁴ E. SAN GIMÉNEZ-RICO, *Cercano lejos del Sináí*, p. 205.

¹³⁵ M. ARNOLD, *Revealing the Name*, p. 155-156.

¹³⁶ E. GRIER, « Exploring Moses' Characterisation in Exodus 3:1–4:17 Using Conversational Analysis », p. 106.

¹³⁷ B. S. CHILDS, *Exodus*, p. 79.

». Childs a relevé la concentration délibérée du verbe *שָׁלַח* « envoyer » (cinq occurrences en 3,10-15) qui fait de l'envoi de Moïse le centre de gravité rhétorique de l'ensemble¹³⁸. L'impératif *קָלַךְ* « va ! » et l'impératif hiphil *הוֹצֵא* « fais sortir », coordonnés, forment une double injonction dont la logique est sans appel. Le but est énoncé dès l'ouverture et ne sera jamais reformulé à la baisse : faire sortir *עַמִּי* « mon peuple » d'Égypte.

Ce pronom possessif n'est pas seulement un effet rhétorique. Fretheim l'a souligné : Dieu n'est pas dépeint comme un monarque typique agissant à distance, il a « pénétré la souffrance de son peuple au point d'en ressentir profondément ce qu'ils ont à endurer »¹³⁹. C'est cette connaissance de l'intérieur qui rend la mission non seulement possible mais nécessaire : le *וַיַּרְא* de 3,10 est la conséquence directe du regard et de l'écoute des v. 7-9. Le but est antérieur à la mission. Il naît du regard de YHWH sur la souffrance, et rien dans la résistance de Moïse ne pourra l'ébranler. Les objections de Moïse ne modifient pas ce dessein, elles le révèlent plus profondément. Chacune arrache à YHWH une nouvelle révélation de son caractère. Childs le formule avec précision : face à la première objection, « la question de compétence de Moïse reçoit simplement pour réponse l'assurance de la présence divine ; Moïse n'aura pas à agir seul »¹⁴⁰. Ce que YHWH offre n'est pas une argumentation sur les capacités de son envoyé, c'est une réorientation radicale du problème. Moïse est ainsi « indispensable au plan divin, à la fois parce qu'il est le libérateur choisi par YHWH et parce qu'il est le moyen par lequel YHWH se rend présent à son peuple »¹⁴¹ mais cette nécessité est elle-même le fruit de l'initiative souveraine de YHWH, non de la valeur intrinsèque de Moïse.

2.4.2 La flexibilité des moyens : Aaron, ressource déjà prévue

Au terme des quatre premiers échanges, Moïse a reçu plus qu'il ne demandait : la promesse de présence divine (3,12), la révélation du Nom (3, 14-15), les trois signes (4, 1-9) et la garantie d'enseignement divin (4, 12). Pourtant, il refuse encore. Sa cinquième objection, *וְשָׁלַח-נָא כָּדִיד־תְּשַׁלַּח* « envoie, je t'en prie, qui tu voudras » (4,13), constitue un refus catégorique et inattendu malgré les concessions divines accumulées. C'est dans cette impasse que YHWH introduit Aaron.

Le verbe *יָדַעְתִּי* « je sais » (4,14) est plus qu'une simple affirmation. Sa forme accomplie indique une connaissance antérieure au dialogue, non une découverte ni une réaction, mais bien un savoir déjà, antérieur à l'énonciation. Aaron n'est donc pas une solution de dernier recours,

¹³⁸ *Ibid.*, p. 70.

¹³⁹ T. E. FRETHEIM, *Exodus*, p. 60.

¹⁴⁰ T. E. FRETHEIM, *Exodus*, p. 62.

¹⁴¹ M. ARNOLD, *Revealing the Name*, p. 169.

arrachée à YHWH par l'entêtement de Moïse. Il était déjà prévu dans le plan. La résistance de Moïse n'a rien brisé, elle a simplement ouvert le moment où Aaron pouvait entrer. La configuration qui en résulte, YHWH → Moïse → Aaron → peuple → Pharaon, n'est pas une restructuration de plan, mais sa mise en œuvre progressive.

Fretheim a établi le lien entre la formule : לְיֹאֲלֵהֶם e 4,16 (où Aaron sera « la bouche » de Moïse et Moïse sera « comme Dieu » pour lui) et sa déclaration de 7,1 : אֱלֹהִים לְפָרְעֹה « un Dieu pour Pharaon ». Il y voit une anticipation narrative délibérée, qui inscrit Aaron dans une économie de la médiation soigneusement construite, bien antérieure à l'impasse du chapitre 4. En s'adaptant à la faiblesse de Moïse, YHWH ne concède rien : il déploie un plan dont la cohérence excède la résistance de son interlocuteur. La confirmation en est fournie par 4,27 : YHWH mandate Aaron directement, sans passer par Moïse, maintenant l'ensemble de la chaîne sous son contrôle souverain.

Ce que le texte révèle déjà ici, c'est que Aaron entre en scène dans un rôle dépendant de Moïse. YHWH le sait et l'assume. Lu dans l'arc narratif complet du livre, ce choix prend une résonance supplémentaire : Aaron est aussi l'homme du veau d'or (Ex 32). Le יִדְּעָתִי prend alors sa pleine portée : YHWH choisit en connaissance de cause, non par aveuglement ni par indulgence. Mais parce que son dessein ne repose pas sur la solidité de ses envoyés. Il repose sur lui seul.

2.4.3 Paradoxe : concession apparente et souveraineté maintenue

À première vue, l'entrée en scène d'Aaron peut sembler une victoire de la résistance de Moïse : il a refusé, et Dieu a dû ajuster son plan. Néanmoins, le texte résiste à cette lecture. Le parfait de יִדְּעָתִי « je connais », 4,14 écarte toute improvisation. L'ordre sans réplique de 4,17 « Prends ce bâton dans ta main, avec lequel tu feras les signes » clôt le dialogue sans appel. La flexibilité est un choix souverain de YHWH, non une contrainte subie.

Zimran identifie dans cette péripécie le paradoxe central de la révélation de YHWH : les multiples facettes divines révélées dans ce passage établissent un Dieu parfois autoritaire, sans que cela exclue une proximité réelle avec l'humanité ¹⁴². La grâce divine s'exprime ici sous la forme d'une adaptation qui préserve la souveraineté de YHWH intacte : il ne brise pas le roseau froissé (Is 42,3), il travaille avec ce qui est, non avec un idéal inaccessible. Dieu rejoint l'homme là où il devrait être en théorie, et c'est précisément cette rencontre entre la fermeté du dessein divin et la fragilité de la réponse humaine qui fonde la dynamique narrative de l'Exode.

¹⁴² Y. ZIMRAN, « Multiple Facets of God: Divine-Human Relations in Exodus 3:1–4:17 », p. 244.

Le récit d'Ex 3,1 – 4,17 tient une place particulière dans le livre de l'Exode et plus largement dans l'ensemble du Pentateuque. Bien plus que le récit d'une mission confiée à un homme, Moïse, ce texte dévoile un visage de YHWH au fil du dialogue. C'est ce visage que le reste du livre ne cessera d'approfondir.

Quatre traits s'en dégagent. Le premier est celui d'un Dieu qui perçoit la souffrance humaine de l'intérieur : le triple regard du v. 7 (voir, entendre, connaître) précède et motive l'envoi de Moïse, tandis que la descente du v. 8 dit l'entrée de YHWH dans l'histoire, en réponse à la détresse de son peuple. Le deuxième est la révélation du Nom : non comme une définition, mais bien comme un engagement, une promesse dont l'histoire révélera progressivement toute l'amplitude. La patience remarquable de YHWH face aux nombreuses objections de Moïse révèle, comme troisième trait, une pédagogie délibérée. A cela s'ajoute un quatrième trait : la flexibilité des moyens associée à l'inflexibilité du but : YHWH s'adapte aux objections de Moïse, jusqu'à associer Aaron, mais sans jamais dévier de son objectif fixé dès le v. 7.

C'est dans cette dynamique à la fois de continuité et de déplacement que nous allons étudier la caractérisation de Moïse et de YHWH dans la péricope d'Ex 6,2–7,7. Il s'agira, dans ce second récit, de vérifier ce que le premier a esquissé, d'en relever les nuances présentées et d'appréhender l'évolution des personnages.

Chapitre 3 : Analyse narrative d'Ex 6,2-7,7

1. Caractérisation de Moïse : un personnage réduit au silence

Le Moïse qui apparaît en Ex 6,2 n'est pas celui du buisson ardent. Entre les deux péripécies s'est intercalé le désastre du chapitre 5 : Moïse s'est présenté devant Pharaon, la situation des Israélites s'est aggravée et la séquence se termine par une plainte directe et accusatrice adressée à YHWH : « Seigneur, pourquoi as-tu maltraité ce peuple ? Pourquoi donc m'as-tu envoyé ? » (Ex 5,22). Cette interpellation ouvre une faille dans le récit, un moment où le personnage touche le fond de sa crise. En effet, Moïse ne pose plus de questions au sujet de sa mission, mais il met en cause Dieu lui-même. Le personnage que nous retrouvons en 6,2 est un homme à bout : ses objections sont épuisées, sa tentative d'obéissance s'est soldée par l'échec,

et sa plainte finale s'est retournée contre Dieu lui-même. C'est de ce point d'effondrement que YHWH choisit de reprendre la parole.

Cette reprise invite à lire Ex 6,2 – 7,7 non seulement comme un récit de re-commissionnement, mais aussi comme un moment charnière de la construction narrative du personnage de Moïse. Kürle voit dans ce « second récit de vocation » le signal narratif que la déconstruction du Moïse héroïque est achevée : la déstabilisation progressive de son image, amorcée avec l'échec du meurtre en Ex 2, prolongée par les cinq objections d'Ex 3 – 4, confirmée par l'échec devant Pharaon, trouve ici sa clôture ¹⁴³. Une nouvelle phase de sa caractérisation peut s'ouvrir. Les outils narratifs sont semblables dans les deux séquences (appel, mission, objection, réponse divine et dispositif de médiation), mais leur mise en œuvre révèle un Moïse transformé par l'épreuve. Il est moins loquace, moins diversifié dans ses résistances, désormais engagé dans un rôle qu'il n'interroge plus mais assume, fût-ce dans la fragilité. L'analyse qui suit identifie quatre traits majeurs qui émergent de cette caractérisation renouvelée : le déséquilibre de la parole, la persistance d'une limite réduite à sa plus simple expression, le silence comme mode d'être du personnage, et le paradoxe d'une élévation maximale conférée à celui qui s'est le plus déprécié.

1.1 Le déséquilibre de la parole : un Moïse peu loquace, dépossédé du discours

Le premier trait qui frappe à la lecture d'Ex 6,2 – 7,7 est d'ordre quantitatif avant d'être qualitatif. En Ex 3,1 – 4,17, les cinq objections de Moïse, précédées d'une réponse initiale de disponibilité, occupaient environ un tiers de l'espace discursif de la séquence et témoignaient d'une maîtrise rhétorique certaine. En Ex 6,2 – 7,7 (hors généalogie), le protagoniste ne prend la parole qu'à deux reprises avec des formules quasiment identiques et une brièveté qui contraste avec la péricope précédente.

La structure de cette péricope confirme ce déséquilibre : Ex 6, 2-8 est un long monologue divin, avec sept déclarations en « Je », sans aucune interruption ni prise de parole de Moïse. Le verset suivant (v. 9) mentionne que Moïse parle aux Israélites, mais le narrateur rapporte leur refus d'écouter, sans reproduire les paroles de Moïse. Ex 6,10-11 constitue un nouveau mandat divin (sans que Moïse n'intervienne). C'est seulement au v. 12 qu'il prend la parole, avec une seule question : « Voici que les fils d'Israël ne m'ont pas écouté. Comment

¹⁴³ S. KÜRLE, *The Appeal of Exodus: The Characters God, Moses and Israel in the Rhetoric of the Book of Exodus*, Paternoster, 2005, p. 149.

Pharaon m'écouterait-il, moi qui suis incirconcis des lèvres ? ». La séquence se répète presque à l'identique en Ex 6,28-30 : YHWH intervient (v. 28-29) puis Moïse répond par la même formule : « Je suis incirconcis des lèvres. Comment Pharaon m'écouterait-il ? » (v. 30). YHWH lui répond alors par un long discours de redéfinition de la mission (Ex 7,1-5) avant que le narrateur ne close la séquence par sa formule d'accomplissement (Ex 7,6-7).

Ce déséquilibre constitue déjà une forme de caractérisation narrative. En Ex 3 – 4, le rapport de paroles entre YHWH et Moïse révélait un dialogue vivant, où la résistance du second relançait sans cesse la parole du premier. Ici, ce dialogue est appauvri jusqu'au quasi-monologue. Moïse n'est plus l'interlocuteur actif qui questionne, négocie et argumente : il est le destinataire d'une parole divine qui ne lui laisse guère d'espace de réponse. Cette réduction de l'espace discursif de Moïse est une donnée narrative avant d'être une donnée théologique : le narrateur construit un personnage qui a perdu, temporairement, la capacité ou la volonté d'entrer dans l'échange. Dozeman souligne à cet égard un point structurel important. Dans la source P, l'objection de Moïse en 6,12 est sans effet narratif au sens strict, Dieu ne lui répond même pas. Le verset suivant suppose simplement la présence d'Aaron dans la mission : « et YHWH parla à Moïse et à Aaron » (v. 13). Ce silence de Dieu face à l'objection confirme que, dans la logique du récit P, le blocage de Moïse n'est plus un obstacle à négocier mais un état que le récit observe et intègre¹⁴⁴. Ainsi, la clause de 7,6 clôt l'arc ouvert en 3,11 : la résistance verbale de Moïse s'achève dans l'obéissance muette de l'action, ce qu'Arnold désigne comme la résolution du « suspense créé depuis 3,11 par la première objection de Moïse au commandement de YHWH »¹⁴⁵.

La nature de ce changement mérite d'être précisée : « Moïse n'est pas placé dans une lumière défavorable comme en 4,13 : il est découragé, cependant, et a des réserves (6,12.30), mais ce n'est plus le même Moïse que dans les chapitres 3–4 ; la question de savoir s'il est prêt à agir comme envoyé de Dieu n'est plus en discussion ; il va auprès du peuple sans objections (Ex 6,9) »¹⁴⁶. Cette observation est déterminante : Moïse n'est pas dans la résistance volontaire d'Ex 4,13, dans le quasi-refus délibéré. Il est dans un découragement né de l'expérience réelle. La différence de posture est significative pour la caractérisation : le Moïse d'Ex 4 résistait avant d'avoir agi ; le Moïse d'Ex 6 hésite après avoir agi et échoué. Ce n'est plus la même forme de fragilité.

¹⁴⁴ T. B. DOZEMAN, *Exodus* (Eerdmans Critical Commentary), Grand Rapids, Eerdmans, 2009, p. 169.

¹⁴⁵ M. ARNOLD, *Revealing the Name*, p. 186.

¹⁴⁶ C. HOUTMAN, *Exodus* (Historical Commentary on the Old Testament), vol. 1, Kampen, KOK, 1993, p. 496-497.

1.2 Le doublet 6,12 et 6,30 : une seule objection, répétée deux fois

Les cinq objections d'Ex 3,1 – 4,17 exploraient différentes dimensions de la résistance de Moïse : l'identité (3,11), la légitimité (3,13), la crédibilité auprès du peuple (4,1), la capacité oratoire (4,10), puis finalement une forme de refus presque explicite (4,13). Les deux interventions de Moïse en 6,12 et 6,30 se concentrent, elles, sur une seule et même limite, formulée presque à l'identique. Cette simplification constitue déjà en elle-même un élément significatif pour la caractérisation narrative du personnage.

Les deux formulations sont en effet très proches. La première se présente ainsi : « Voici que les fils d'Israël ne m'ont pas écouté. Comment Pharaon m'écouterait-il, moi qui suis incirconcis des lèvres ? » (6,12). Et la seconde se dispose de la même façon : Et Moïse dit devant Yhwh : « Je suis incirconcis des lèvres. Comment Pharaon m'écouterait-il ? » (6,30).

La légère variation entre les deux formulations mérite attention. En 6,12, Moïse commence par évoquer l'échec concret de sa parole auprès des Israélites pour en tirer ensuite une conclusion concernant Pharaon. Le raisonnement suit une logique *a fortiori* : si ceux qui auraient pu lui prêter foi ne l'ont pas écouté, il paraît d'autant moins probable que Pharaon le fasse. En 6,30, cet élément contextuel disparaît. Moïse ne mentionne plus explicitement l'épisode précédent mais part directement de son propre statut : « Je suis incirconcis des lèvres ». La formulation apparaît ainsi plus ramassée. L'argument ne s'appuie plus sur un événement précis mais sur une caractérisation de soi qui semble désormais acquise, comme si l'échec relaté au chapitre 5 venait confirmer une limite déjà perçue auparavant. L'auto-dépréciation apparaît ainsi moins comme un argument circonstanciel que comme une manière de se définir.

Le doublet, formé par la répétition du mandat divin et de la réponse de Moïse, ne se réduit pas à une simple répétition. On y observe en effet une variation sémantique notable entre les deux occurrences. En 6,29, l'ordre de YHWH prend une tonalité plus pressante que dans 6,10 : l'auto-désignation solennelle אֲנִי יְהוָה (« Je suis YHWH »), absente de 6,10, vient renforcer l'autorité divine face à l'hésitation de Moïse¹⁴⁷. La réponse de ce dernier, en revanche, apparaît plus ramassée : la référence au refus préalable des Israélites (v. 12), disparaît simplement. La limite oratoire semble désormais aller de soi. Le contraste entre la solennité croissante du mandat divin et la brièveté résignée de la réplique de Moïse en ressort de façon d'autant plus frappante.

¹⁴⁷ S. KÜRLE, *The Appeal of Exodus*, p. 171-172.

1.2.1 La nature de l'hésitation : une légitimité narrative différente

Une différence importante apparaît également si l'on compare l'objection formulée en Ex 4,10 et celle de Ex 6,12.30. En Ex 4,10, Moïse raisonnait à partir d'un état de potentialité, alors qu'en Ex 6, il argumente à partir d'une expérience réelle de rejet (6,9). L'hésitation de Moïse en Ex 4 était spéculative : il anticipait l'incrédulité du peuple et de Pharaon sans en avoir encore fait l'expérience. En Ex 6, l'hésitation est fondée sur un fait accompli : les Israélites ne l'ont effectivement pas écouté (6,9). Moïse ne projette plus, il constate. Cette distinction modifie sensiblement le jugement narratif que le lecteur est invité à porter sur le personnage : en Ex 4, les objections pouvaient apparaître comme des prétextes à la résistance ; en Ex 6, elles ressemblent davantage à un constat lucide tiré de l'expérience.

1.2.2 La métaphore de l'« incirconcision des lèvres »

L'expression « incirconcis des lèvres » constitue une métaphore particulièrement frappante. Elle prolonge le thème de la « lourdeur de bouche » d'Ex 4,10, mais dans un registre symbolique plus radical et symbolique. Arnold précise que l'incirconcision appliquée à différentes parties du corps (cœur, lèvres, oreilles) désigne une « déficience fonctionnelle fondamentale », un organe structurellement incapable de remplir la fonction qui lui est assignée¹⁴⁸. Là où la lourdeur évoquait une difficulté d'exécution, l'incirconcision traduit une fermeture constitutive, une incapacité inhérente. Les lèvres incirconcises sont des lèvres « non formées à la parole ». Moïse applique cette métaphore à sa propre personne, contestant ainsi de manière implicite la désignation divine dont il fait l'objet¹⁴⁹.

La comparaison avec la Septante est éclairante à cet égard. Là où le texte hébreu parle de lèvre incirconcise, les traducteurs grecs ont rendu l'expression différemment selon les versets : ἄλογός (6,12) et ἰσχνόφωνός (6,30) « qui a un empêchement de parole », s'orientant dans les deux cas vers une description physiologique de l'inéloquence. Le défi était réel : la NRSV traduit par *poor speaker*, tout en signalant en note l'hébreu littéral. La TOB ainsi que la NBS conservent « incirconcis des lèvres ». La distance entre les deux formulations dit quelque chose de la difficulté que pose l'expression. La métaphore de l'incirconcision n'est pas un simple synonyme de maladresse oratoire. Elle appartient à un registre symbolique chargé, propre à la tradition sacerdotale¹⁵⁰. Les traducteurs, quelle que soit leur option, ne peuvent la restituer que de manière imparfaite.

¹⁴⁸ M. ARNOLD, *Revealing the Name*, p. 195.

¹⁴⁹ *Ibid.*, p. 195.

¹⁵⁰ T. B. DOZEMAN, *Exodus*, p. 168.

De plus, la formulation même de l'objection n'est pas neutre. La particule *וְכֵן* « comment ? », associée à un verbe à l'inaccompli *שָׁמַע* « écouter » (6,12 et 6,30), peut exprimer non pas une simple question mais un reproche, voir une pointe d'amertume¹⁵¹. Ce que Moïse dit à Dieu ressemble alors moins à un aveu d'incapacité qu'à une mise en cause implicite de la commission elle-même¹⁵².

1.3 Le silence entre les objections : une caractérisation en creux

Un aspect souvent négligé de la séquence 6,2 – 7,7 réside dans ce que Moïse ne dit pas. Entre 6,12 et 6,30, il reçoit une commission doublée (6,13), une généalogie qui le rattache à sa lignée lévitique (6,14-27), puis une nouvelle interpellation divine (6,28-29), sans qu'aucune réaction discursive de sa part ne soit enregistrée. Le texte ne précise ni son acceptation, ni son refus, ni sa réflexion, ni son mouvement : Moïse demeure silencieux jusqu'à ce que YHWH l'interpelle à nouveau.

Ce silence prolongé constitue une caractérisation en creux : ce que le narrateur ne dit pas d'un personnage informe sur sa posture intérieure autant que ce qu'il en dit. Sternberg a montré que les lacunes narratives intentionnelles (*narrative gaps*) sont dans la Bible hébraïque une technique de haute sophistication. Elles transfèrent au lecteur la responsabilité de combler ce que le narrateur a choisi de taire¹⁵³. Dans ce cas, le silence de Moïse entre les deux objections peut se lire comme un silence de paralysie post-échec : le personnage, qui avait produit des argumentations complexes et variées en Ex 3 – 4, n'a plus que la répétition d'une limite à opposer et, entre les deux répétitions, ne dit rien.

Ce retrait contraste fortement avec la prolixité du Moïse des chapitres précédents, celui qui questionnait, négociait et argumentait. Désormais, il attend d'être de nouveau sollicité, se contente d'une formule minimale et se retire du discours. La transformation du personnage entre ces deux séquences se lit précisément dans cet effacement : Moïse n'est pas devenu passif ou indifférent, mais l'expérience de l'échec a provisoirement vidé ses ressources argumentatives.

¹⁵¹ GKC §148.

¹⁵² T. B. DOZEMAN, *Exodus*, p. 168.

¹⁵³ M. STERNBERG, *The Poetics of Biblical Narrative*, p. 186-191.

Ainsi, l'absence de dialogue soutenu en Ex 5 – 7, contrairement à Ex 3 – 4, indique que Moïse ne cherche plus à « reprendre l'initiative » par l'argumentation mais se tient dans l'attente d' une parole venue d'ailleurs¹⁵⁴.

1.4 La redéfinition de Moïse en 7,1-2 : une élévation paradoxale

« Je te fais Dieu pour Pharaon », la désignation de Moïse comme אֱלֹהִים pour Pharaon en 7,1 constitue l'un des moments les plus marquants de la caractérisation du personnage dans cette séquence. Elle est d'autant plus frappante qu'elle intervient immédiatement après la seconde formulation de sa limite (6,30). Sans transition psychologique, celui qui vient de se décrire comme « incirconcis des lèvres » reçoit le titre le plus élevé que le récit attribue à un être humain.

La progression par rapport à Ex 3 apparaît ici de manière particulièrement nette. En 3,11, Moïse demandait : « Qui suis-je ? », question qui exprimait son insignifiance face à la mission. En 7,1, YHWH ne répond plus à une question, il confère une identité : « Je te fais Dieu pour Pharaon ». Le récit passe ainsi d'une interrogation identitaire à une désignation divine. Childs souligne que Moïse est « Dieu pour Pharaon » en ce sens qu'il agit devant le roi d'Égypte avec l'autorité divine et transmet la parole de Dieu par l'intermédiaire d'Aaron, son prophète¹⁵⁵. Le terme אֱלֹהִים renvoie ainsi à une autorité représentative plutôt qu'à une transformation ontologique du personnage. Fretheim propose d'aller plus loin : la désignation אֱלֹהִים ne décrit pas seulement un rapport d'autorité, elle dit quelque chose sur la nature même de la présence divine en Moïse. La parole divine s'incarne si profondément en Moïse que, dans et à travers ce que Moïse dit et fait, Dieu lui-même devient présent et actif devant Pharaon.

Enfin, cette lecture éclaire rétrospectivement la formule de 3,10, « je t'envoie ». Loin d'être un tournant abrupt dans le récit, l'envoi de Moïse est l'anticipation de ce qui se déploiera pleinement en 7,1 : la présence de YHWH secourant son peuple passe par Moïse¹⁵⁶. En d'autres termes, YHWH vient lui-même délivrer Israël, mais cette venue prend la forme concrète de l'envoi de son messager. Celui qui doutait de lui-même dans la scène d'appel reçoit ainsi une autorité qui dépasse largement son auto-perception initiale.

Les versets 7,1-2 ne se contentent pas de reprendre le dispositif esquissé en 4,14-16 : ils l'approfondissent et le rendent pleinement opérationnel dans le récit. Dans la scène d'appel

¹⁵⁴ S. KÜRLE, *The Appeal of Exodus*, p. 154-156.

¹⁵⁵ B. S. CHILDS, *Exodus*, p. 118.

¹⁵⁶ *Ibid.*, p. 207.

initiale, Aaron était présenté comme la « bouche » de Moïse (une fonction née de la résistance du personnage à sa mission, presque comme un pis-aller provisoire). Ici, en 7,2, il est désigné comme **נְבִיאִי** « ton prophète », terme qui relève du vocabulaire de la médiation prophétique. Le schéma de communication devient ainsi explicite : YHWH → Moïse → Aaron → Pharaon. La parole circule à travers cette chaîne. Les paroles qui parviennent finalement à Pharaon sont donc, à travers ces relais, les paroles mêmes de Dieu : une garantie narrative autant que théologique.

Cette élévation paradoxale de Moïse repose sur une tension que le récit met en scène avec une grande économie de moyens. À deux reprises dans la séquence (6,12 ; 6,30), le personnage revient sur son incapacité à parler, se définissant comme « incirconcis des lèvres ». Pourtant, la réponse divine ne vise pas à effacer cette limite : elle lui confère au contraire une autorité qui la transcende. L'établissement de Moïse comme « Dieu pour Pharaon » (7,1) ne gomme pas son défaut ; il le réinscrit dans une structure relationnelle plus vaste, précisément celle que forme la dyade Moïse–Aaron.

C'est cette structure relationnelle qui permet de voir se dessiner progressivement la figure d'un médiateur pleinement engagé entre YHWH et les humains, sans que sa fragilité ne soit jamais escamotée. Celui qui se décrit lui-même comme inapte à parler est précisément celui par qui Dieu se présente devant Pharaon, dans un écart saisissant entre l'auto-dépréciation du personnage et la désignation que Dieu lui confère. Cet écart devient le lieu théologique central du récit, que Fretheim résume en notant que Dieu « daigne s'incarner en Moïse devant Pharaon »¹⁵⁷. Autrement dit, la présence divine se donne à voir à travers une parole médiatisée, portée par un sujet qui demeure marqué par sa propre limite.

1.5 La clause narrative en Ex 7,6 : l'obéissance silencieuse

La séquence s'achève non pas sur une parole, mais sur un acte. Le narrateur note sobrement en 7,6 : « Moïse et Aaron firent comme YHWH le leur avait ordonné, ainsi firent-ils ». Le verset 7,7 ajoute les âges de Moïse et d'Aaron, avant que le récit ne s'ouvre sur le cycle des plaies (Ex 7, 14-12,36) . Cette double clause, formule d'obéissance et mention des âges, marque une transition décisive dans la construction du personnage.

Fretheim précise à ce sujet que Moïse n'a jamais accepté sa mission de manière non ambiguë lors de la première vocation, et que c'est précisément ce que 7,6 vient résoudre. La séquence Ex 6,2 – 7,7 ne vient pas seulement conforter Moïse dans sa mission ; elle obtient un

¹⁵⁷ T. E. FRETHEIM, *Exodus*, p. 90-91.

engagement explicite qui faisait défaut depuis le début¹⁵⁸. Cette lecture renforce la portée de la clause : 7,6 ne marque pas seulement la fin des résistances, mais la première obéissance pleinement consentie de la part du médiateur.

Après les longs dialogues, les objections répétées et les doutes formulés des chapitres précédents, la narration se recentre sur l'exécution des instructions divines. Le motif de l'incirconcision des lèvres a accompli sa fonction narrative : avec Ex 7, une nouvelle phase de la caractérisation de Moïse s'amorce. La formule « ils firent comme YHWH le leur avait ordonné » introduit rhétoriquement le thème de l'obéissance, qui deviendra central dans la suite de l'Exode. On la retrouvera aux moments forts (7,10 ; 7,20 ; 12,28 ; 12,50 ; 39,43), comme une réponse antienne rituelle, jusqu'à culminer dans le récit de la consécration du tabernacle en Ex 40¹⁵⁹.

C'est ici que se dénoue la tension narrative ouverte dès 3,11 avec la première objection de Moïse. Celui qui doutait de lui-même, qui arguait de son incapacité à parler, agit désormais sans mot dire. L'indication des âges (80 ans pour Moïse, 83 pour Aaron) ne relève pas du hasard : elle signale que les bons personnages se trouvent au bon endroit au bon moment, hommes d'expérience et d'autorité, aptes à représenter les anciens du peuple devant Pharaon. Ce verset constitue le dernier repère narratif avant l'ouverture du récit des plaies.

L'analyse de la caractérisation de Moïse en Ex 6,2–7,7 révèle un personnage profondément transformé par rapport à Ex 3,1–4,17, sans pour autant être méconnaissable. Là où il résistait avant d'avoir agi, il hésite ici après avoir essayé et échoué. La fragilité d'Ex 6–7 est plus ancrée dans l'expérience réelle, plus méritoire, et paradoxalement plus propice à l'identification du lecteur.

Quelque chose s'est noué dans cette séquence que la suite du livre ne fera que déployer. Le Moïse qui en sort n'est pas encore le grand intercesseur des chapitres ultérieurs, mais il en porte déjà les traits essentiels. Celui qui peinait à parler deviendra celui qui, en Ex 32–34, plaidera pour un peuple fautif avec une audace qui dépassera toutes ses résistances initiales. L'effacement consenti en Ex 6,2–7,7 prépare, de manière paradoxale, la figure de médiateur le plus proche de Dieu que le Pentateuque connaisse : celui dont il est dit que YHWH lui parlait « face à face, comme un homme avec son ami » (Ex 33,11). Entre le berger au langage hésitant du buisson ardent et l'intercesseur au Sinaï, Ex 6,2–7,7 marque l'indispensable tournant : là où la vocation passe du débat vécu à l'engagement tenu.

¹⁵⁸ *Ibid.*, p. 89.

¹⁵⁹ S. KÜRLE, *The Appeal of Exodus*, p. 151.

2. Caractérisation de YHWH

Après avoir analysé la caractérisation de Moïse en Ex 6,2–7,7, tournons-nous vers YHWH, qui constitue le moteur narratif essentiel de cette péricope. Tandis que Moïse s’efface presque entièrement, relégué au silence et à l’arrière-plan, la parole divine prend toute la place. YHWH ne dialogue plus avec patience, comme au buisson ardent. Il ordonne, proclame, impose sa souveraineté avec une autorité qui exclut tout marchandage.

La comparaison avec Ex 3–4 permet de mesurer ce déplacement. Comme le note Zimran, le récit du buisson ardent présentait une « caractérisation ambiguë et multivalente de Dieu », proximité dans le face-à-face, distance dans le feu inéteignable, autorité inflexible jointe à une disponibilité pédagogique¹⁶⁰. Ces tensions révèlent différentes facettes divines à travers des phénomènes littéraires distincts (proximité et distance, autorité et disponibilité, souveraineté et adaptation). En Ex 6,2–7,7, cette tension ne disparaît pas, mais le centre de gravité se déplace : la souveraineté divine l’emporte sur la proximité. Le Nom n’est plus seulement une énigme à déchiffrer (אֶהְיֶה אֲשֶׁר אֶהְיֶה) mais devient un programme à accomplir (אֲנִי יְהוָה) Arnold intitule cette séquence « Dialogues of Re-formation » : il ne s’agit pas d’une simple reprise d’Ex 3–4, mais d’une refonte identitaire opérée par la parole divine¹⁶¹.

Nous examinerons cette caractérisation de YHWH sous quatre angles complémentaires : la fidélité d’un Dieu qui se souvient de son alliance, la réponse souveraine à la crise par la proclamation du Nom, le déploiement de ce Nom en sept actes de délivrance, et enfin, la persistance divine face au double échec humain, du peuple et de Moïse, où la persuasion cède la place à l’injonction.

2.1 La fidélité mémorielle : un Dieu qui se souvient (Ex 6,4-5)

La révélation du Nom en 6,2-3 conduit immédiatement, en Ex 6,4-5, à l’évocation de l’alliance et de la mémoire divine. Le verbe זָכַר « se souvenir » y joue un rôle structurant. En Ex 2,24, ce terme avait déjà signalé le tournant narratif : Dieu entend les gémissements du peuple « et se souvient de son alliance ». En 6,5, la formulation reprend et approfondit ce motif : « Et moi aussi j’ai entendu les gémissements des fils d’Israël que l’Égypte asservit, et je me suis souvenu de mon alliance ».

¹⁶⁰ Y. ZIMRAN, « Multiple Facets of God: Divine-Human Relations in Exodus 3:1–4:17 », p. 244.

¹⁶¹ M. ARNOLD, *Revealing the Name*, p. 171.

Le terme hébreu זכר ne désigne pas une simple opération mémorielle passive. Dans le contexte biblique de l'alliance, il implique un souvenir actif et efficace. Le Dieu qui se souvient est le Dieu qui tient sa promesse, qui entre dans l'histoire pour en honorer les engagements antérieurs. La fidélité de YHWH ne naît donc pas d'une impulsion nouvelle, mais s'enracine dans une relation déjà établie, dont les patriarches sont la référence. Cette fidélité est unilatérale : YHWH est à la fois l'initiateur et le garant de l'alliance. Les Israélites en bénéficient, non pas en raison de leurs mérites, mais en raison de la parole donnée à Abraham, Isaac et Jacob. Sanz Giménez-Rico souligne à cet égard la dimension personnelle et familiale de cet engagement : malgré le rejet du peuple d'Israël, YHWH demeure patient envers son peuple, car il le considère comme une partie intégrante de sa propre famille¹⁶².

Ce motif de la mémoire d'alliance infléchit profondément la caractérisation de YHWH. Le Dieu d'Ex 6 n'est pas un Dieu qui improvise, qui réagit à une situation imprévue : il est le Dieu d'une histoire longue, d'un engagement tenu à travers les générations. La déclaration de 6,3 : « Je me suis révélé à Abraham, Isaac et Jacob sous le nom de אֵל שַׁדַּי (El Shaddaï), et sous mon nom de YHWH je ne me suis pas fait connaître d'eux » fonctionne comme un signal de rupture narrative : le Dieu qui parle à Moïse serait-il distinct de celui des patriarches ? Cette formulation est parmi les plus débattues de l'exégèse vétérotestamentaire. Sans entrer dans les questions de critique littéraire, on peut observer, avec Childs, que du point de vue narratif, cette formulation ne marque pas l'introduction d'un Dieu différent mais une auto-révélation progressive¹⁶³. Lepesqueux le confirme : la triple mention des patriarches ne constitue pas une périodisation de la Genèse, mais met en relation le Dieu d'Abraham, le Dieu d'Isaac et le Dieu de Jacob, afin de montrer que c'est le même Dieu qui se prépare à agir, accomplissant les auto-révélation divines amorcées depuis la Genèse¹⁶⁴. אֵל שַׁדַּי désignait la puissance protectrice accompagnant les patriarches dans leurs pérégrinations. YHWH désigne ce même Dieu en tant que libérateur et fondateur d'un peuple. La révélation du Nom en Ex 6 est donc moins une rupture qu'un approfondissement : le Dieu qui s'est révélé partiellement se révèle maintenant dans la plénitude de son engagement.

¹⁶² E. SANZ GIMÉNEZ-RICO, *Cercanía del Dios distante*, p. 106-107.

¹⁶³ B.S. CHILDS, *Exodus*, p. 112-113.

¹⁶⁴ G. LEPESQUEUX, « Quelle identité de Dieu en Ex 3,1-6 ? », dans *Transversalités*, t.134, n° 2, 2015, p. 89.

2.2 YHWH souverain face à la crise : la réponse par le Nom (6,2-8)

2.2.1 De la plainte à la proclamation : יהוה יאני comme rupture narrative

L'échec de la première mission (Ex 5,1-23) culmine en Ex 5,22-23 : Moïse reproche à YHWH d'avoir « mal agi » envers Israël, Pharaon rejette le Nom : « Je ne connais pas YHWH » (5,2), le peuple maudit ses libérateurs (5,21). Ce triple rejet ébranle la vocation même de Moïse. YHWH rompt le silence en 6,1 : « Tu verras maintenant ce que je vais faire à Pharaon », annonçant une reprise unilatérale. Du point de vue narratif, ce moment constitue ce que Ska nomme un « retournement de situation » qui questionne la crédibilité même de l'envoi¹⁶⁵.

La rupture intervient en 6,2 : « Dieu parla à Moïse et lui dit : Je suis YHWH ». Childs souligne l'importance de cette expression « Je suis Yahweh » pour l'ensemble du passage, marquée par sa répétition (v. 2, 6, 7, 8). Il s'agit de la formule fondamentale par laquelle Dieu s'identifie dans un acte d'auto-révélation. Il ne se contente pas d'informer Moïse de son nom, mais, en l'annonçant, il révèle également son caractère essentiel¹⁶⁶. La réponse de YHWH à la plainte de Moïse n'est pas, comme le précise Arnold, une justification de son action passée mais une nouvelle révélation de la nature du Dieu de l'alliance¹⁶⁷. Ce glissement narratif, de la justification à la révélation, illustre le mode d'agir de YHWH dans l'Exode.

2.2.2 L'architecture concentrique de la péricope

La péricope 6,2-8 est structurée par une inclusion délibérée : יהוה יאני ouvre le discours divin (v. 2) et le clôturé (v. 8), encadrant l'ensemble des promesses. À l'intérieur de cette inclusion, la formule réapparaît aux v. 6 et 7 ainsi qu'en 6,29 et 7,5, soit six occurrences au total sur la péricope élargie. Chaque occurrence ne répète toutefois pas la précédente : elle la charge des actes qui viennent d'être annoncés, progressant de l'auto-identification souveraine (v. 2) vers le programme des promesses (v. 6-7), la réaffirmation de la fidélité divine (v. 8) et, au-delà de la péricope stricte, l'ouverture aux nations (7,5).

Römer révèle une logique concentrique: le refrain יהוה יאני encadre le centre du discours : la promesse d'alliance avec Israël (v. 6-7), lui-même entouré par la promesse du pays et le rappel du serment patriarcal. YHWH apparaît ainsi comme le moteur de l'intervention divine¹⁶⁸. Lepesqueux confirme cette lecture par une analyse structurelle : la péricope fonctionne comme

¹⁶⁵ J.-L. SKA, « Nos pères nous ont raconté » : introduction à l'analyse des récits de l'Ancien Testament (Cahiers Évangile, 155), Paris, Cerf, 2011, p. 29.

¹⁶⁶ B. S. CHILDS, *Exodus*, p. 114.

¹⁶⁷ M. ARNOLD, *Revealing the Name*, p. 191.

¹⁶⁸ T. RÖMER, *Moïse en version originale*, p. 152.

un discours sacerdotal articulé en trois temps : une formule d'alliance bilatérale, le don de la terre et la promesse de sortie d'Égypte, chaque temps étant scellé par la formule אֲנִי יְהוָה¹⁶⁹.

Narrativement, le lecteur bénéficie d'un avantage cognitif bien précis : le tétragramme YHWH apparaît déjà dans le discours dès Ex 3 (v.2.4.7), avant même que Moïse en ait pleinement connaissance. En Ex 6,2-8, après l'échec humiliant de la première mission (Ex 5), ce même nom se transforme en proclamation souveraine et autoritaire אֲנִי יְהוָה. Pour le lecteur, cette répétition n'est pas une redécouverte, mais une réaffirmation : il sait déjà qui parle avec cette autorité restaurée face au triple rejet (Moïse, Pharaon et le peuple). Moïse, lui, reste en position de récepteur passif devant accepter cette légitimité divine sans l'avoir anticipée. Le lecteur se trouve ainsi placé en position de surplomb : il perçoit pleinement la souveraineté restaurée de YHWH au moment même où la crise humaine atteint son paroxysme, tandis que Moïse demeure dans l'attente.

2.3 Les sept verbes : le Nom déployé en actes

L'accumulation des verbes à la première personne, en 6,6-8, produit un effet d'emphase structurant¹⁷⁰. Les sept verbes d'action forment le noyau de la péricope, où YHWH se révèle le plus directement en liant son nom à l'ensemble de ses actes, de l'esclavage jusqu'à la terre promise. Le choix du chiffre sept n'est pas fortuit : il symbolise la complétude dans la tradition sacerdotale, comme l'indique Dozeman¹⁷¹. Ainsi, au cœur de cette péricope, YHWH se définit lui-même le plus explicitement, en faisant de son nom le programme de ses actes et en traçant l'arc complet de la délivrance d'Israël.

Ces sept actions divines s'enchaînent selon une progression rigoureuse, chaque étape peut être lue comme un approfondissement et un élargissement de la précédente.

Les trois premières (v.6) concernent la rupture avec la servitude : la sortie : הוֹצֵאתִי « je ferai sortir », l'arrachement au pouvoir de l'oppresseur : הוֹצֵאתִי « je délivrerai » et le rachat au sens où YHWH agit en גֹּאֵל (le parent tenu de libérer le sien réduit en servitude) : וְגָאֵלְתִּי « je rachèterai ».

Les deux suivantes (v.7) constituent une formule d'adoption de l'alliance : וְלָקַחְתִּי אֶתְכֶם לִי לְעָם « je vous prendrai » pour mon peuple et וְהָיִיתִי לָכֶם לֵאלֹהִים « je serai votre Dieu ». Ces deux verbes forment la charnière de l'ensemble : la délivrance n'est pas une fin en soi, elle est ordonnée à une relation.

¹⁶⁹ G. LEPESQUEUX, *L'exposition du nom divin dans le livre de l'Exode*, p. 231-234.

¹⁷⁰ S. BAR-EFRAT, *Narrative Art in the Bible*, p. 21.

¹⁷¹ T. B. DOZEMAN, *Exodus*, p. 166-168.

Le verbe לקח appartient au vocabulaire de l'élection : YHWH tire Israël du milieu des Égyptiens pour en faire le peuple qui lui appartient de manière exclusive. Fretheim précise que cet acte ne désigne pas un événement encore à venir : Israël est déjà « mon peuple » dès 3,7 mais sa constitution est définitive comme peuple propre à YHWH¹⁷².

Le verbe היה est le plus chargé théologiquement de la séquence. La même forme verbe qui, en 3,14, restait mystérieusement énigmatique אֶהְיֶה אֲשֶׁר אֶהְיֶה reçoit ici un contenu défini : YHWH ne dit plus « je suis qui je serai » mais « je serai votre Dieu ». La promesse de présence devient promesse de relation. Entre les deux verbes se joue une logique interne : l'élection לקח appelle l'engagement היה. YHWH prend Israël pour son peuple et s'engage en retour à en être le Dieu. Les deux derniers verbes (v.8) désignent l'accomplissement de la promesse patriarcale : וְהָבֵאתִי « je vous ferai entrer » annonce l'entrée en terre promise, et וְנָתַתִּי « je le donnerai » en exprime le don définitif, scellant l'engagement fait à Abraham, Isaac et Jacob. Comme le précise Kalumba, ces promesses données sous אֵל שָׁדַי (Gn 17,8) n'atteignent leur pleine réalisation qu'avec YHWH, qui accomplit historiquement ce qui restait inachevé¹⁷³. La reprise de « Je suis YHWH » en 6,6 et en 6,8 n'est pas une simple répétition : elle forme une inclusion qui place les sept verbes sous l'autorité du Nom, transformant la promesse en engagement personnel et irrévocable. Ce que YHWH annonce, il l'accomplit en vertu de ce qu'il est. La formule de clôture agit comme la signature du garant qui engage sa propre identité.

Cette architecture révèle la cohérence théologique de la péricope : « Je suis YHWH » encadre l'ensemble (v. 2, 6, 8), tandis que la formule d'alliance centrale (v.7) unit souvenir patriarcal (v. 4-5), libération (v.6) et connaissance finale (v. 7b-8). Ex 6,2-8 concentre ainsi révélation du Nom divin, mémoire de la בְּרִית exode et terre promise avec une densité unique dans ce texte sacerdotal, formant avec Gn 17 et Lv 26 l'axe structurant de la théologie de l'alliance dans P¹⁷⁴.

2.4 La persistance divine face au double échec : du dialogue à l'injonction souveraine

Après l'énonciation des sept promesses divines, le verset 6,9 introduit un contraste brutal. Moïse relaie fidèlement aux fils d'Israël la parole qu'il vient de recevoir, mais « ils n'écoutèrent pas ». Aussitôt, le narrateur en précise la raison « à cause du raccourcissement du

¹⁷² T. E. FRETHEIM, *Exodus*, p. 93.

¹⁷³ B. KALUMBA, « L'emploi programmatique du nom divin YHWH. Ex 6,3 et son contexte », dans *Estudios Bíblicos*, t. 67, n° 4, 2009, p. 574.

¹⁷⁴ R. RENDTORFF, *Die Bundesformel. Eine exegetisch-theologische Untersuchung* (Stuttgarter Bibelstudien, 160), Stuttgart, Katholisches Bibelwerk, 1995, p. 52-53.

souffle et du travail pénible ». L'expression rare מְקַצֵּר רוּחַ « à cause de leur brièveté de souffle », unique en ce sens dans la Bible hébraïque, désigne moins l'incrédulité que l'épuisement extrême: un peuple tellement écrasé par l'intensification de la servitude qu'il ne dispose plus de l'espace intérieur nécessaire pour recevoir une promesse¹⁷⁵. Propp traduit cette expression par « désespoir » ou « impatience »¹⁷⁶. Le narrateur prend soin de distinguer ce silence de toute rébellion : ce n'est pas un peuple qui refuse d'écouter mais bien un peuple qui ne semble plus pouvoir entendre.

Cet échec provoque chez Moïse une nouvelle objection. Arnold relève d'emblée la singularité de son introduction : là où le narrateur emploie habituellement la formule simple « Moïse parla », il précise ici que Moïse parla *devant* YHWH. Cette expression situe la parole de Moïse dans une plainte formelle : il ne s'agit pas ici d'une prière mais bien d'une contestation adressée à celui qui a autorité pour en juger. Loin d'atténuer la hardiesse de l'objection, cette formule en souligne la gravité¹⁷⁷. Cassuto refuse d'y voir une simple duplication de la scène de l'Horeb. C'est une récurrence du même doute, mais porté à un degré plus radical par l'échec intervenu entre-temps : même situation, contexte alourdi et résistance intérieure décuplée¹⁷⁸.

La métaphore de l'incirconcision des lèvres, plus radicale encore que la « lourdeur de bouche » (4,10), appartient au registre de l'obstruction : עָרַל désigne ce qui entrave, ce qui fait obstacle à l'accomplissement d'une fonction. Arnold précise que des lèvres incirconcises sont des lèvres inaptes à la parole, non par nature, mais bien par condition. Il souligne également que Moïse est le seul personnage biblique à appliquer cette métaphore à lui-même, ce qui radicalise singulièrement l'objection¹⁷⁹. Contestant une fois encore la désignation divine, Moïse ne formule pas une simple hésitation : il se déclare inapte à la fonction même pour laquelle il a été mandaté, argument qui, s'il était recevable, rendrait la mission définitivement caduque.

La structure narrative renforce ce constat. La répétition de l'objection en 6,12 et 6,30, encadrant la généalogie des tribus (v. 14–27), n'est pas une simple redondance. Ce dispositif d'inclusion fonctionne comme un cadre délibéré : en répétant le blocage de Moïse avant et après la généalogie, le narrateur signale que l'obstacle n'est pas conjoncturel mais structurel. C'est précisément dans cet espace que la légitimité de Moïse et d'Aaron doit être établie. Cette généalogie lévitique répond ainsi indirectement à la question identitaire de 3,11 « qui suis-

¹⁷⁵ U. CASSUTO, *A Commentary on the Book of Exodus*, p. 82.

¹⁷⁶ W. H. C. PROPP, *Exodus 1–18* (The Anchor Bible, 2), New York, Doubleday, 1999, p. 273.

¹⁷⁷ M. ARNOLD, *Revealing the Name*, p. 194-195.

¹⁷⁸ U. CASSUTO, *A Commentary on the Book of Exodus*, p. 83.

¹⁷⁹ M. ARNOLD, *Revealing the Name*, p. 194-195.

je ? » par une légitimité d'ascendance, ancrant Moïse et Aaron dans la lignée de Lévi au moment précis où la mission passe de la délibération à l'exécution.

La réponse divine suit par ailleurs la même logique symétrique qu'en Ex 3–4 : YHWH répond ici comme il avait répondu à l'Horeb, en étendant le mandat d'Aaron plutôt qu'en cédant à Moïse. Ce qui ressemble à une concession est en réalité la mise en œuvre progressive d'un plan dont la profondeur excède les résistances qu'il rencontre : la délégation à Aaron n'est pas arrachée à YHWH par la faiblesse de Moïse, elle était déjà esquissée en Ex 4,14-16, ce qui en fait rétrospectivement non une improvisation mais un dispositif prévu.

Ni le silence d'Israël, ni les objections de Moïse ne font fléchir cette trame. Le narrateur inscrit les défaillances humaines dans le fil du récit, sans jamais leur accorder le dernier mot. C'est dans cette façon de raconter (accueillir les défaillances sans y céder, avancer sans se justifier, agir sans se défendre) que se construit la figure d'un YHWH à la fois souverain et patient : un Dieu dont la maîtrise de l'histoire ne se mesure pas à l'absence d'obstacles, mais à la manière dont il les traverse sans en être altéré. Une dimension théologique dépasse, pour Fretheim, le simple constat narratif : il importe, pour les desseins de Dieu avec Israël, que les humains choisis soient au maximum réceptifs à l'appel. L'obéissance ne peut pas être présumée ni obtenue de force mais bien être donnée librement. C'est précisément ce que montre le geste silencieux de 7,6 : non pas la fin d'une résistance mais le commencement d'une adhésion¹⁸⁰.

2.5 La caractérisation de YHWH en miroir : souveraineté et médiation

En Ex 6,2–7,7, la caractérisation de YHWH repose moins sur une déclaration directe que sur la manière dont il se manifeste. Il se révèle à travers Moïse et Aaron, et parfois même en décalage avec eux, voire contre leurs propres perceptions. Le narrateur ne présente pas apparaître YHWH comme une figure théologique déjà close sur elle-même. Il le fait apparaître dans la tension entre ce que les humains parviennent à accomplir et ce qu'il achève malgré eux, ou avec eux, parfois sans qu'ils en comprennent clairement la portée. Alter souligne un point important : dans le récit biblique, le personnage divin se construit moins par des attributs énumérés que par ces actes narratifs. L'essentiel réside dans ce qu'il fait, ce qu'il refuse, et la manière dont il répond aux résistances qui lui sont opposées¹⁸¹.

YHWH face à Moïse : la parole qui dépasse la faiblesse.

¹⁸⁰ T.E. FRETHERM, *Exodus*, p. 96.

¹⁸¹ R. ALTER, *L'art du récit biblique*, p. 158–160.

Moïse, dans cette péricope, apparaît comme un médiateur usé. L'échec de sa première intervention (Ex 5), la réaction du peuple et la blessure de sa propre identité le conduisent à une réticence radicale. Lorsqu'il parle de nouveau, c'est devant YHWH (6,12), dans un registre grave, celui d'un homme qui a essayé mais a échoué. Il se qualifie comme ayant des « lèvres incirconcises » , métaphore dont la radicalité a été analysée plus haut (cf. 1.2.2), signalant une parole inapte à sa propre fonction, non par nature, mais par condition¹⁸².

YHWH, pourtant, ne cherche pas à réfuter cette auto-défaite sur le plan de l'argumentation. Il ne réplique ni par une justification, ni par une consolation, ni par une nouvelle épreuve. Il proclame. La formule *יְהוָה אֱלֹהֵינוּ* revient, insistante, comme si la résistance de Moïse n'était pas un obstacle absolu, mais simplement le fond sur lequel la parole divine se déploie. Face à Moïse qui met en question sa propre légitimité, YHWH ne se limite pas à restaurer celle de Moïse. Il affirme la sienne, et cela suffit pour remettre le projet en mouvement. Ainsi, plus Moïse se rétracte, plus la parole divine s'amplifie et se structure. Le vide laissé par le sujet humain devient précisément l'espace où la souveraineté divine prend toute sa mesure.

Du point de vue de la focalisation, le lecteur perçoit cette dynamique avec un avantage que Moïse n'a pas. Depuis Ex 3, le lecteur sait déjà que YHWH tient ses promesses. Il lit donc les objections de Moïse avec une distance que le personnage ne peut avoir. La répétition de *יְהוָה אֱלֹהֵינוּ* n'est pas pour lui une découverte : c'est une confirmation, presque une évidence. Ce que Moïse traverse comme crise, le lecteur le perçoit comme une mise en évidence progressive de la souveraineté divine sans que le texte ne cherche à gommer les tensions humaines qui en constituent le fond.

Aaron : un dispositif de médiation qui s'approfondit

Si la caractérisation de YHWH se profile aussi à travers le récit de la faiblesse humaine, elle se précise dans la figure de Aaron. Ce dernier n'est pas un personnage qui résiste, ni ne se dérobe. Il entre dans l'histoire comme un acteur qui a été convoqué. La répartition des rôles en 7,1-2 surprend par sa précision : Moïse devient *אֶלֶּהִים* pour Pharaon, Aaron comme *נָבִיא*. Cassuto n'y voit pas une simple concession, arrachée par la faiblesse de Moïse, mais une réorganisation bienveillante du dispositif de médiation : YHWH répond aux objections de Moïse, non par la répudiation, mais par une redistribution qui élève son rôle toute en lui donnant un soutien pratique¹⁸³.

Il faut souligner que cette redistribution des rôles n'est pas une improvisation née de l'échec. Dieu choisit délibérément de ne pas agir seul, mais d'œuvrer en Moïse et à travers lui.

¹⁸² M. ARNOLD, *Revealing the Name*, p.194-195.

¹⁸³ U. CASSUTO, *A Commentary on the Book of Exodus*, p. 89.

Ce qui ressemble à une concession est en réalité la mise en œuvre progressive d'un plan dont la profondeur excède les résistances qu'il rencontre. La crise provoquée par l'échec de la première mission ne fait pas que justifier le renfort d'Aaron : elle crée les conditions à un engagement plus explicite de Moïse dans sa propre mission¹⁸⁴.

Narrativement, Aaron fonctionne comme un adjuvant : non pas un double de Moïse, mais son complément fonctionnel¹⁸⁵. Moïse incarne l'autorité divine et reçoit la révélation. Aaron en est le porte-voix public et l'exécutant des signes. Cette répartition n'est pas une dilution de l'autorité divine : c'est la forme que prend cette autorité lorsqu'elle s'incarne dans des médiateurs humains imparfaits, sans pour autant l'affaiblir.

Ce rapport triangulaire entre YHWH, Moïse et Aaron, révèle une caractérisation que, ni la simple déclaration du Nom, ni la liste des sept promesses, ne pourraient suffire à exprimer à elles seules. C'est celle d'un Dieu qui n'a pas besoin de l'excellence de ses médiateurs pour accomplir ce qu'il a annoncé. Sa souveraineté se manifeste précisément dans sa capacité à agir avec des instruments imparfaits, sans en être toutefois diminuée. Là où les acteurs humains chancellent, le plan divin se précise davantage. Et là où la parole humaine s'alourdit, la parole divine s'amplifie. C'est par cette façon de raconter que le narrateur construit la figure d'un YHWH à la fois souverain et patient : ce dernier accueille les défaillances sans y céder, avance sans se justifier devant Moïse, agit sans se défendre devant Pharaon. La maîtrise de l'histoire que lui prête le récit ne se mesure pas à l'absence d'obstacle. Mais bien à la manière dont il les traverse, les réorganise et les intègre à son propre destin sans toutefois en être altéré.

Chapitre 4 : Le doublet comme structure : lecture synchronique comparée d Ex 3,1–4,17 et Ex 6,2–7,7

1. Ex 6,2–7,7 est -il un récit de vocation ?

Avant de lire le doublet comme un tout cohérent, une question préalable s'impose : peut-on qualifier la péricope Ex 6,2–7,7 comme un récit de vocation, au sens classique du terme ? La réponse est complexe. Les modèles de Habel, Vogels et Di Pedé, exposés au chapitre 2, permettent d'identifier les éléments constitutifs du genre (confrontation divine, mission, objection, réassurance et signes). C'est la grille proposée par Di Pedé (tableaux 2 et 3) qui

¹⁸⁴ T. E. FRETHERM, *Exodus*, p. 73-74.

¹⁸⁵ J.-L. SKA, « Nos pères nous ont raconté » : introduction à l'analyse des récits de l'Ancien Testament, p.85.

servira ici de fil conducteur, complétées par les apports de Habel et Vogels pour éclairer ce qui est propre à chacune des deux péripécies. Le récit d'Ex 3,1–4,17 répond positivement à tous ces critères. Il convient à présent de les appliquer au second récit afin de vérifier son appartenance, ou non, au genre du récit de vocation, et d'en mesurer les écarts qui le distinguent du premier.

1.1 Les critères de Habel et Vogels appliqués aux deux péripécies

Le tableau suivant reprend les critères convergents proposés par Habel et Vogels (Tableau 1) et les applique comparativement aux deux péripécies.

Tableau 4 : Application des critères Habel / Vogels aux deux péripécies

Habel	Vogels	Ex 3,1–4,17	Ex 6,2–7,7
Confrontation divine (3,1–4a)	Invitation à écouter (3,4b)	Théophanie du buisson ardent. Appel nominal double	Interpellation verbale directe : « Je suis YHWH » (6,2–3). Absence de vision
Parole introductive (3,4b–9)	Premier accueil (3,4b)	« Me voici ». Disponibilité immédiate	Absence de formule d'accueil ; reprise unilatérale
Envoi (3,10)	Ordre de mission (3,10)	« Va, je t'envoie vers Pharaon »	Mission triple (6,10–11 ; 6,28–29 ; 7,2)
Objection du prophète (3,11)	Objection (3,11)	Cinq objections variées (3,11 ; 3,13 ; 4,1 ; 4,10 ; 4,13)	Deux objections identiques (6,12 ; 6,30)
Réassurance divine (3,12a)	Confirmation (3,12)	« Je serai avec toi » (3,12 ; 4,12.15)	Reconfiguration d'identité : « Je te fais dieu pour Pharaon » (7,1)
Signe (3,12b)	Signe (3,12)	Trois signes immédiats (4,2–5 ; 4,6–8 ; 4,9)	Signes absents au sens strict ; annoncés programmatiquement (7,3–5)

La lecture du tableau est éclairante. Les éléments essentiels du genre sont bien présents dans la seconde péripécie : interpellation divine, envoi, objection, confirmation. Néanmoins,

leur mise en œuvre varie sensiblement. YHWH interpelle directement (« Dieu parla à Moïse » 6,2), assigne une mission élargie (les sept actes d' Ex 6, 6-8), reçoit une double objection (6,12.30) et répond par une réassurance radicale (Ex 7,1-5).

L'absence de formule d'accueil *הִנְנִי* « me voici », qui ouvrirait la rencontre en 3,4, signale que la seconde péricope ne s'inscrit pas dans la même logique de disponibilité : c'est YHWH seul qui reprend la parole, sans invitation préalable ni accueil de Moïse.

La question des signes et de la théophanie est tout aussi significative : Ex 3,1–4,17 accordait à Moïse une apparition visuelle intense et trois prodiges destinés à accréditer sa mission. Ex 6,2-7,7 ne propose ni vision, ni signe immédiat. Les prodiges sont annoncés de manière programmatique en Ex 7, 3-5, mais différés, ouverts sur le cycle des plaies à venir. Michaeli observe que ce récit expurge la scène du buisson ardent, la crainte de Moïse, ses objections et hésitations, les signes immédiats, tout ce qui faisait la densité dramatique et théophanique du premier récit¹⁸⁶. On passe d'une persuasion pas-à-pas à une proclamation souveraine.

1.2 La grille de Di Pede : structure comparée des deux péricopes

La grille de Di Pede, plus détaillée dans son traitement du dialogue interne, permet d'affiner cette comparaison (tableau 2). Voici le tableau appliqué aux deux péricopes :

Tableau 5 : Structure comparée des deux péricopes (d'après E. Di Pede)

Éléments	Ex 3,1–4,17	Ex 6,2–7,7
1) Situation temporelle	2,23 : mort du roi d'Égypte	Fournie par Ex 5 (échec de la première mission) ; formellement en 6,1
2) Récit en « je »	Absent (3e personne)	Absent (3e personne)
3) Mise en présence	3,2 : ange de YHWH dans la flamme du buisson ; 3,4 : YHWH appelle du milieu du buisson	6,2–3 : révélation verbale directe « Je suis YHWH » ; « Je suis apparu à Abraham, Isaac et Jacob comme El Shaddaï »
4) Vision(s)	3,2–6 : vision du buisson ardent, ange dans la flamme, buisson qui ne se consume pas ; Moïse détourne le regard (3,6)	Aucune vision. Révélation exclusivement auditive

¹⁸⁶ F. MICHAELI, *Le livre de l'Exode* (Commentaire de l'Ancien Testament, 2), Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1974, p. 67.

5a) Ordre de mission	3,7–10 : « Va, je t'envoie vers Pharaon pour faire sortir mon peuple »	6,6–8 : sept promesses divines ; 6,10–11 : « Va, parle à Pharaon », repris en 6,28–29 et reformulé en 7,2
5b) Objection	Cinq objections variées : « Qui suis-je ? » (3,11) ; « Quel est ton nom ? » (3,13) ; « Ils ne me croiront pas » (4,1) ; « Je ne suis pas éloquent » (4,10) ; « Envoie quelqu'un d'autre » (4,13)	Deux objections identiques : « Je suis incirconcis des lèvres » (6,12 ; 6,30), doublet encadrant la généalogie (6,14–25)
5c) Réfutation	4,11–12 : questions rhétoriques de YHWH « Qui a fait la bouche de l'homme ? »	6,10–13 : réitération de l'ordre malgré l'objection ; 7,1–2 : reconfiguration d'identité « Je te fais dieu pour Pharaon »
5d) Rappel de la mission	3,14–22 : révélation du nom divin (YHWH) et instructions détaillées	6,2–8 : sept promesses fondées sur l'alliance patriarcale ; répétition de la mission en 6,29 et 7,2
5e) Durée de la mission	Non spécifiée	Non spécifiée
5f) Rassuranc e et mise en garde	3,12 : « Je serai avec toi » ; 3,18–22 : annonce des résistances de Pharaon	7,3–5 : « J'endurcirai le cœur de Pharaon » ; « L'Égypte saura que je suis YHWH » (finalité théologique)
5g) Protection	3,12 : présence divine garantie « Je serai avec toi »	Implicite en 7,1–5 : statut conféré à Moïse —« Je te fais dieu pour Pharaon »
6) Action sur la bouche	4,14–17 : Aaron désigné comme « bouche » (peh) de Moïse	7,1–2 : Aaron désigné comme « prophète » (nabi) de Moïse glissement vers un vocabulaire institutionnel

L'analyse confirme que les deux récits partagent une ossature commune et relèvent bien de la même convention littéraire. Néanmoins, les divergences structurelles méritent attention. En Ex 3, la révélation passait par le regard. En Ex 6, elle est exclusivement auditive. La réfutation de l'objection change également de nature. En Ex 3–4, YHWH répond à chaque objection avec une réponse spécifique et adaptée. En Ex 6–7, il réitère l'ordre et reconfigure l'identité de Moïse, sans entrer dans le détail de l'objection. Michaeli l'observe : « c'est Dieu

qui agit et qui annonce tout ce qu'il va faire. Tous les verbes ont Dieu pour sujet [...]. Le rôle de Moïse est réduit à répéter ce que Dieu lui dit »¹⁸⁷.

Sur la désignation d'Aaron, le glissement est significatif. En Ex 7,1-2, il reçoit le titre de נָבִיא, terme prophétique et institutionnel. Il est aussi explicitement désigné comme « frère » de Moïse. Cette double désignation signale qu'il n'est plus un simple auxiliaire mais bien une figure à part entière du dispositif de médiation. On notera ici un écart remarquable par rapport aux récits de vocation prophétique classiques. C'est Aaron, et non Moïse, qui reçoit le titre de prophète. Cet élément n'est pas anodin : il pourrait indiquer que le récit d'Ex 6,2-7,7 ne s'inscrit pas pleinement dans le genre du récit de vocation au sens strict, ou du moins qu'il le recompose délibérément : la fonction prophétique est déléguée, tandis que Moïse se voit attribuer un autre statut, qui dépasse celui de prophète, celui d'אֱלֹהִים pour Pharaon (7,1). Le dispositif de médiation ne s'improvise plus, il s'institutionnalise, et ce faisant, il reconfigure le genre lui-même.

1.3 L'analyse lexicale : continuité et écarts entre les deux traditions

Un relevé du vocabulaire récurrent dans les récits de vocation biblique (Di Pede) permet de vérifier l'appartenance d'un texte à la convention, au-delà des seuls critères structurels. En voici une adaptation pour Ex 6,2–7,7.

Tableau 6 : Vocabulaire comparé des deux péripécies (d'après E. Di Pede)

Critères	Moïse (Ex 3,1–4,17)	Moïse (Ex 6,2–7,7)
1) Situation temporelle	roi (מֶלֶךְ) 2,23 ; prêtre (כֹּהֵן) 3,1	Situation fournie par Ex 5
2) Récit en « je »	—	—
3) Mise en présence	fait partie de la vision	YHWH (יְהוָה) 6,2, parole directe
4) Vision(s)	voir (רָאָה) 3,2 ; YHWH (יְהוָה) 3,4 ; dire (אָמַר) 3,4 ; feu : flamme de feu (לִבְתֹּר שֶׁאֵשׁ) 3,2, feu (שֶׁאֵשׁ) 3,2 ; terre (אֶרֶץ) 3,8	Absence de vision ; YHWH (יְהוָה) 6,2.3.6.8 ; dire (אָמַר) 6,2 ; terre (אֶרֶץ) 6,4.8

¹⁸⁷ F. MICHAELI, *Le livre de l'Exode*, p. 67.

5) Dialogue	dire (אָמַר) 3,3 ; YHWH (יְהוָה) 3,13 ; envoyer (שָׁלַח) 3,10 ; aller (הָלַךְ) 3,10	dire (אָמַר) 6,2 ; YHWH (יְהוָה) 6,2 ; envoyer (שָׁלַח) 7,2 ; aller (הָלַךְ) 6,11 ; 7,2
6) Action sur la bouche	dire (אָמַר) ; bouche (פֶּה) + les paroles dans sa bouche (4,14–15)	lèvres (שִׁפְתַּיִם) 6,12.30

La terminologie de l’alliance n’a pas été abordée dans le tableau de Di Pedé. Néanmoins, la trouvant importante pour notre travail, j’ajoute cet élément :

Tableau 7 : Lexique de l’alliance et de la mémoire (tradition sacerdotale)

Critères	Ex 3,1–4,17	Ex 6,2–7,7
Alliance / mémoire (lexique P)	Absent du premier récit	souvenir (זָכַר) 6,5 ; alliance (בְּרִית) 6,4.5 ; racheter (גָּאַל) 6,6 ; connaître (יָדַע) 6,7 ; prendre pour peuple (לָקַחְתִּי)

Ce relevé lexical confirme ce que les tableaux précédents avaient mis en évidence sur le plan structurel. Les marqueurs de la scène-type relevés sont bien présents dans les deux récits : tétragramme YHWH, usage du verbe אָמַר « dire », vocabulaire de l’envoi שָׁלַח et du mouvement הָלַךְ. La continuité lexicale confirme que les deux péripécies relèvent d’une même convention littéraire consciente.

Cependant, Ex 6,2–7,7 introduit un lexique propre à P, absent du premier récit : זָכַר « se souvenir » (6,5), בְּרִית « alliance » (6,4.5), גָּאַל « racheter » (6,6), יָדַע « connaître » (6,7), ainsi que לָקַחְתִּי « prendre pour peuple » (6,7). Ska relève que ce vocabulaire ancre la mission de Moïse dans la théologie de l’alliance et de la rédemption, qui donne au récit une profondeur historique, que le premier n’avait pas encore explorée¹⁸⁸. Pour l’exégète, c’est précisément ce lexique qui révèle la singularité d’Ex 6 : chaque terme porte une charge théologique qui déplace l’action, de la vocation individuelle vers la fidélité de Dieu à l’égard de la promesse patriarcale. Dieu agit comme le גָּאַל, parent tenu de racheter son proche réduit en servitude. En cela, Il fait d’Israël sa propre famille, ce qui renvoie la révélation du Nom à une histoire longue plutôt qu’à une simple scène d’investiture. Michaeli complète ce cadre : « des origines aux patriarches, Dieu s’est manifesté en tant que Dieu Élohim ; à partir d’Abraham, d’Isaac et de Jacob, il est apparu comme אֱלֹהֵי שְׂדֵי [...] ; c’est à partir de Moïse qu’il se révèle maintenant comme

¹⁸⁸ J.-L. SKA, « La place d’Ex 6,2–8 dans la narration de l’Exode », dans *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft*, t. 94, n° 4, 1982, p. 541-543.

YHWH »¹⁸⁹. La seconde péricope ne répète donc pas la révélation du Nom : elle l'inscrit dans une histoire théologique longue.

Un dernier trait sépare le récit d'Ex 6 de celui d'Ex 3 : la révélation n'a plus lieu à l'Horeb, mais en Égypte. Ska y voit un choix délibéré : la tradition sacerdotale (P) ancre la révélation au cœur de l'histoire en cours et non dans une expérience fondatrice au désert. En effet, Moïse, connaît déjà son interlocuteur¹⁹⁰. L'absence de vision spectaculaire n'est donc pas un manque, mais bien une cohérence, portée par le placement du texte après le désastre du chapitre 5.

1.4 Le débat sur la classification générique

Dans son article, Ska recense la position de ses prédécesseurs : une partie de la recherche classique, représentée entre autres par Noth, Michaeli et l'auteur de la TOB, désigne ce passage tantôt comme une confirmation, tantôt comme un nouveau récit de la vocation de Moïse. Des titres qui, comme le note Ska, manifestent un certain embarras des exégètes face à la péricope¹⁹¹. Wimmer a tenté de formaliser cette appartenance en proposant un schéma en quatre points (ordre, objection, réponse, signe), mais tous les éléments requis ne se trouvent pas en Ex 6,2-8. Pour faire fonctionner son modèle, il est obligé d'étendre l'analyse jusqu'à Ex 7,7, en intégrant des éléments aussi disparates que la généalogie (Ex 6,14-25) ou les objections de Moïse (Ex 6,28-30), que son cadre ne parvient pas à expliquer¹⁹².

Ska s'oppose à cette analyse : comment parler d'une vocation initiale alors que Moïse a déjà commencé sa mission et qu'il vient de subir un revers auprès de son peuple (Ex 5) ? De plus, ce modèle de vocation n'est pas capable d'expliquer pourquoi le texte insère une longue généalogie en son milieu et pourquoi Dieu doit répéter ses ordres à plusieurs reprises¹⁹³. Il convient néanmoins de préciser que ces objections valent dans le cadre synchronique retenu ici, celui du texte dans sa forme finale. Dans une perspective diachronique, si l'on considère P isolément, le passage aurait pu fonctionner comme un récit de vocation à part entière, avant d'être intégré dans l'ensemble narratif actuel. Même Childs, s'il reconnaît des traits de vocation à ce texte, finit par admettre que, dans le récit final, sa fonction bascule vers une confirmation de la promesse faite aux patriarches¹⁹⁴.

¹⁸⁹ F. MICHAELI, *Le livre de l'Exode*, p. 67.

¹⁹⁰ J.-L. SKA, « La place d'Ex 6,2-8 dans la narration de l'Exode », p. 547.

¹⁹¹ *Ibid.*, p. 530.

¹⁹² J. F. WIMMER, « Tradition reinterpreted in Ex 6,2-7,7 », dans *Augustinianum*, t. 7, 1967, p. 408-410, cité par J.-L. SKA, p. 532.

¹⁹³ J.-L. SKA, « La place d'Ex 6,2-8 dans la narration de l'Exode », p. 532-533.

¹⁹⁴ B. S. CHILDS, *Exodus*, p. 111-114.

Passant en revue les autres tentatives de classification, Ska montre qu'elles se heurtent toutes à certaines difficultés.

L'annonce de salut (*Heilsankündigung*), hypothèse défendue par Wimmer, échoue à intégrer les versets 2-4 et rompt l'unité stylistique entre le rappel du passé et l'annonce du futur¹⁹⁵.

L'oracle de jugement (*Gerichtswort*), proposé par Oliva, ne résiste pas à l'examen. Le passage exprime une volonté de salut pour Israël et non une condamnation de l'Égypte¹⁹⁶.

L'oracle-preuve (*Erweiswort*), proposition de Weimar, pour qui la péricope s'organise autour de la répétition de אֲנִי יְהוָה et des promesses d'alliance, et non autour de la transformation d'un prophète : c'est la révélation souveraine du Nom, et non l'appel d'un individu, qui en constitue le centre. Ska reconnaît la pertinence de cette lecture, mais montre que le v. 8 reste en dehors de la structure proposée et que la formule de reconnaissance n'occupe pas une place spéciale, ce qui fragilise la démonstration¹⁹⁷.

Au terme de son analyse, il conclut qu'Ex 6, 2-8 « n'est ni un récit de vocation ni une simple annonce de salut, ni un oracle de jugement, ni un oracle-preuve. Le texte est unique en son genre »¹⁹⁸. Ce qui le définit, c'est la réponse de Dieu à la plainte de son peuple et la confirmation de sa promesse fondée sur le pacte avec les patriarches : une parole d'une densité théologique telle qu'elle résiste à toute réduction générique.

L'exercice n'est pas ici de développer toutes ces positions, mais bien de pointer un élément important. Prises isolément, aucune ne rend pleinement compte du statut d'Ex 6,2-7,7, le texte résiste à toute catégorisation. Ce constat soulève une question que la perspective synchronique seule permet d'explorer : si Ex 6,2-7,7 résiste ainsi à toute classification générique isolée, c'est peut-être précisément parce qu'il n'a pas été conçu pour fonctionner seul.

Il convient de noter que l'étude de Ska porte sur le récit d'Ex 6,2-8 comme récit possible de vocation, et dans un cadre plus large, de sa place dans la narration de l'Exode. Notre analyse porte sur une péricope plus étendue, Ex 6,2-7,7 (sans la généalogie d'Ex 6,14-25) : et poursuit un objectif quelque peu différent. Néanmoins cet aperçu du débat avait simplement pour but de mettre en lumière les difficultés que pose la classification générique de cette péricope.

Ces difficultés sont précisément instructives. Sa singularité formelle pourrait être effectivement le signe de sa dépendance narrative à l'égard d'Ex 3-4 : lu après l'échec du chapitre 5, il ne

¹⁹⁵ J. F. WIMMER, « Tradition reinterpreted in Ex 6,2-7,7 », dans *Augustinianum*, t. 7, 1967, p. 408-410, cité par J.-L. Ska, « La place d'Ex 6,2-8 dans la narration de l'Exode », p. 532-533.

¹⁹⁶ M. OLIVA, « Revelación del nombre de Yahweh en la *Historia sacerdotal* : Ex 6,2-8 », dans *Biblica*, t. 52, 1971, p. 1-19, cité par J.-L. Ska, p. 534-535.

¹⁹⁷ P. WEIMAR, *Untersuchungen zur priesterschriftlichen Exodusgeschichte* (Forschungen zur Bibel, 9), Würzburg, Echter Verlag, 1973, p. 170-172, cité par J.-L. Ska, p. 535-537.

¹⁹⁸ J.-L. Ska, « La place d'Ex 6,2-8 dans la narration de l'Exode », p. 548.

cherche pas à constituer un récit de vocation autonome, mais à relancer une vocation déjà reçue. Les éléments absents : théophanie, signes immédiats, transformation intérieure du protagoniste, ont déjà été fournis par Ex 3,1-4,17. Ex 6,2-7,7 peut s'en dispenser car il s'adresse à quelqu'un qui en a déjà fait l'expérience. La seconde péricope ne comble pas un manque : elle tire les conséquences d'un récit antérieur dont elle suppose la lecture. C'est cette hypothèse que les sections suivantes vont développer.

2. La logique du doublet dans la forme finale du texte

Le rédacteur final du texte a choisi de garder les deux récits, avec leurs ressemblances et leurs écarts. La section qui suit en examine la logique. Elle montre d'abord que le premier récit laisse ouverte une question qu'il ne peut résoudre seul, analyse ensuite le rôle décisif qu'assume le chapitre 5 comme charnière entre les deux appels, et s'interroge enfin sur ce que les écarts entre les péricopes donnent à lire.

2.1 L'inachèvement structurel du premier appel

Au terme de la première péricope, Moïse n'a toujours pas dit oui. Comme nous l'avons observé à la fin du chapitre deux, au point 1.5, aucun acquiescement verbal, aucun équivalent du *אָמֵן* d'Isaïe (Is 6,8), ou encore du « Parle, ton serviteur écoute » de Samuel (1 S 3,10). Moïse prend le bâton et part : ce sont là des gestes et non des paroles. L'obéissance est accomplie dans l'acte mais elle n'est jamais formulée. C'est précisément cette ellipse qui est au service de la cohérence interne du récit : elle maintient une tension narrative qui ne sera résolue qu'en Ex 7,6. Arnold désigne cette dernière comme la résolution du « suspense créé depuis 3,11 par la première objection de Moïse au commandement de YHWH »¹⁹⁹. Le lecteur sait que Moïse est parti, mais la question implicite reste ouverte tout au long d'Ex 5 et 6 : Moïse est-il vraiment engagé dans sa mission ou bien simplement contraint par l'insistance divine ? Le v. 7,6 en est la réponse, mais cette réponse n'aurait aucun poids si la tension n'avait pas été maintenue depuis Ex 3,11.

Cette observation transforme donc notre lecture de la seconde péricope. Ex 6-7 n'est pas une correction d'Ex 3-4, ni même sa reprise augmentée, mais bien la résolution. Le second récit achève narrativement ce que le premier avait commencé mais laissé ouvert.

¹⁹⁹ M. ARNOLD, *Revealing the Name*, p. 48.

2.2 La fonction d'Ex 5 comme charnière

Le chapitre 5 n'est pas une parenthèse dans le récit de vocation de Moïse : il en est la charnière structurante. Sans lui, la seconde péricope n'aurait pas de raison d'être. C'est précisément la crise qu'il décrit qui rend la parole de YHWH en 6,2 nécessaire. Ska l'a montré avec précision : Ex 6,2-8 est « bien placé dans la narration pour relancer l'action après l'échec de la première mission de Moïse »²⁰⁰, et fonctionne comme une réinterprétation d'Ex 3-4 après cet échec.

Trois transformations structurantes s'accomplissent en Ex 5, qui conditionnent directement la suite du récit.

La première concerne Moïse lui-même. En Ex 3-4, sa résistance était purement anticipative : il redoutait l'incrédulité du peuple et de Pharaon sans en avoir fait l'expérience et vécu l'épreuve. En Ex 5, il la vit concrètement. Les Israélites se détournent, Pharaon durcit l'oppression, le peuple le maudit. La fragilité qu'il exprimera en Ex 6 ne sera plus une précaution préventive. Ce sera un constat arraché au réel avec une légitimité que ces objections d'Ex 4 ne pouvaient pas encore avoir.

La deuxième transformation concerne la relation entre Moïse et YHWH. En Ex 5,22-23, Moïse ne négocie plus les termes de sa mission. Il en conteste même le bien-fondé. Sa plainte est frontale : « pourquoi m'as-tu envoyé, tu n'as rien fait pour délivrer ton peuple ». Elle renvoie à YHWH la responsabilité de l'échec. Ce n'est plus une objection préventive formulée avant d'agir, mais un réquisitoire arraché à l'expérience. Moïse n'invoque plus son incapacité, il met en cause celui qui l'a mandaté. Ce retournement n'est pas seulement une crise personnelle mais une rupture dans la logique même de la relation entre le médiateur et son mandant. C'est elle qui rend nécessaire le changement de registre de YHWH en Ex 6.

La troisième transformation, la plus déterminante sur le plan théologique, est celle du registre de YHWH. Le triple rejet d'Ex 5,1-23 (par Pharaon, par le peuple et par Moïse lui-même) ne peut plus être traité par la pédagogie patiente d'Ex 3-4. Pour Ska, « la situation a évolué, et c'est pourquoi le ton change »²⁰¹. La proclamation d'Ex 6, 2 « Je suis YHWH » n'est pas une simple reprise de l'envoi initial : elle est la réponse à la rupture et Ex 6 « répond à Ex 3-4 comme en contre-point »²⁰². Sans le désastre d'Ex 5, sa tonalité souveraine resterait sans fondement narratif.

²⁰⁰ J.-L. Ska, « La place d'Ex 6,2-8 dans la narration de l'Exode », p. 548.

²⁰¹ *Ibid.*, p. 547.

²⁰² *Ibid.*, p. 546.

2.3 Ex 6-7 : accomplissement narratif du premier récit

Lu à la suite d'Ex 5, Ex 6,2–7,7 accomplit ce que le premier récit avait laissé ouvert sans le clore. Le consentement explicite du v. 7,6 : « Moïse et Aaron firent exactement ce que YHWH leur avait ordonné », résout l'inachèvement de la vocation là où la prise de bâton en 4,20 n'avait été qu'une obéissance muette : c'est le premier acquiescement pleinement formulé, et non plus simplement agi.

La révélation du Nom en Ex 3,14, devient en Ex 6, 2-8 un programme déclaratif déployé en sept actes. Ce que la première formule laissait ouvert, la seconde le traduit en gestes précis : je sortirai, je délivrerai, je rachèterai.

L'absence de théophanie en Ex 6 s'explique également dans cette logique. Ska le précise : « Dieu ne se révèle pas à Moïse une seconde fois comme en Ex 3, il se présente directement sous un nouveau nom, sans aucune précaution oratoire. Moïse ne pose aucune question à ce sujet, puisqu'il est en mesure de reconnaître immédiatement son partenaire »²⁰³. La théophanie n'est plus nécessaire parce qu'elle a déjà eu lieu. Ex 6 s'adresse à quelqu'un qui a traversé Ex 3- 4.

Le dispositif de médiation était esquissé en Ex 4,14-16, avec l'introduction d'Aaron comme solution provisoire face au blocage de Moïse. En Ex 7,1-2, il se formalise en une structure nommée et fonctionnelle : Aaron n'est plus la « bouche », celui qui parlait à la place de Moïse, mais il est désigné comme נָבִיא, terme prophétique et institutionnel. Ces trois accomplissements ne sont pas le simple fait d'une progression narrative linéaire. Ils résultent de déplacements précis entre les deux péripécies : structurels, lexicaux mais aussi dans la manière dont le texte situe le lecteur par rapport au récit. C'est cette mécanique interne du doublet que la section suivante va analyser.

3. La paire de récit comme dispositif narratif

Les analyses menées dans les sections précédentes ont montré qu'Ex 6,2–7,7 partage avec Ex 3,1-4,17, une ossature générique commune tout en s'en écartant de manière significative sur les plans structurel, lexical et focalisationnel. Ces écarts ne sont pas des imperfections rédactionnelles : ils constituent la logique même du doublet.

²⁰³ J.-L. SKA, « La place d'Ex 6,2–8 dans la narration de l'Exode », p. 547.

3.1 Pattern, écart, sens

La réflexion d'Alter sur la répétition narrative fournit un cadre opératoire précis. Le premier récit installe un *pattern* que le second répète, modifie ou subvertit, et les variations, même minimales, sont porteuses de sens²⁰⁴. Marguerat et Bourquin ont montré que le texte narratif parle autant par ce qu'il dit que par ce qu'il ne dit pas. Le narrateur laisse des espaces d'indétermination, des « blancs », que le lecteur est invité à combler par sa propre créativité, et « l'absence réfléchie de précision est un moyen très sûr de programmer l'effet du récit »²⁰⁵. C'est précisément cette logique que le doublet met en œuvre : les écarts entre les deux péricopes ne sont pas des imperfections rédactionnelles mais des espaces porteurs de sens. Le lecteur est invité à s'interroger, comparer et construire le sens à partir de ce que le texte a choisi de ne pas dire.

Le *pattern* établi par Ex 3–4 est reconnaissable : théophanie → identification de YHWH → mission → objection(s) → réponse divine → dispositif de médiation. Ex 6–7 reprend ces éléments, mais les décale. La théophanie disparaît, au profit d'une parole directe. L'identification de YHWH n'est plus une réponse à une question de Moïse (3,13). Elle est une affirmation unilatérale, sans interlocuteur qui la sollicite (6,2). La mission n'est plus négociée au terme d'un dialogue tendu, mais déployée sous forme d'un programme en sept actes (6,6–8). Les objections de Moïse, autrefois variées et argumentées, se réduisent ici à une formule unique et répétée. Enfin, la médiation d'Aaron, esquissée dans l'urgence d'une concession (4,14–16), devient une structure pensée et pleinement formulée (7, 1–2).

Ces décalages, loin d'être des maladresses, sont vecteurs de signification. Là où le buisson ardent était nécessaire pour provoquer la rencontre, la parole seule suffit. La résistance de Moïse a cessé d'être argumentée pour devenir constitutive. Et la reconfiguration du binôme Moïse - Aaron indique que la médiation ne s'improvise plus sous la pression des hésitations humaines : elle les précède, inscrite dans un projet divin qui les dépasse.

3.2 Les variations lexicales comme marqueurs théologiques

Le glissement lexical le plus significatif est celui qui touche à la parole de Moïse. En Ex 4,10, il se décrit comme « lourd de bouche et lourd de langue » : image concrète renvoyant

²⁰⁴ R. ALTER, *L'art du récit biblique* (Le livre et le rouleau 4), Bruxelles, Lessius, 1999, p. 83.

²⁰⁵ D. MARGUERAT et Y. BOURQUIN, *Pour lire les récits bibliques*, Paris—Genève, Cerf—Labor et Fides, 2009, p. 174.

à une difficulté d' élocution. En Ex 6,12 et 6,30, l'expression change : il se dit « incirconcis des lèvres ».

Ce déplacement de פֶּה vers שְׁפָתַיִם עָרֵל n'est pas une simple variante stylistique. Le registre change. Là où la première formule décrivait la gêne (une lourdeur dans l'articulation), la seconde convoque le vocabulaire rituel : l'incirconcision ne désigne plus un défaut passager, mais suggère une inadéquation de nature, presque constitutive. Arnold le précise : l'incirconcision appliquée à un organe désigne une « déficience fonctionnelle fondamentale », c'est-à-dire une incapacité structurelle à remplir la fonction attendue²⁰⁶. Le même mouvement s'observe du côté d'Aaron : En 4,16, il est la « bouche » de Moïse , métaphore de substitution, solution de fortune. En 7,1, il est son נָבִיא, son « prophète », terme institutionnel , qui inscrit la délégation de parole dans la tradition prophétique d'Israël. La relation Moïse-Aaron n'est plus décrite comme une solution de circonstance, mais bien comme une fonction reconnue.

3.3 La focalisation différentielle entre les deux péripécies

Au-delà du lexique, les deux péripécies diffèrent dans leur manière de placer le lecteur par rapport au récit, ce que la narratologie désigne comme la focalisation.

En Ex 3,1–4,17, la narration adopte majoritairement une focalisation interne, centrée sur Moïse. La narration s'amorce sur une focalisation externe : « le messager de YHWH lui apparut » (3,2). Mais dès le verset suivant, un basculement s'opère, signalé par la particule וְהִנֵּה : « et voici, le buisson brûlait dans le feu, et le buisson n'était pas consumé » (3,2b). Cette particule, marqueur de focalisation interne, indique que ce qui suit est perçu par Moïse lui-même, depuis l'intérieur de son regard. Ce n'est plus le narrateur qui décrit une scène objective mais c'est bien Moïse qui voit et le lecteur qui voit avec lui. Le même procédé structure la suite : les hésitations, les questions, les silences de Moïse sont accessibles au lecteur parce que la narration adopte son point de vue. On entre dans le dialogue depuis l'intérieur du personnage.

En Ex 6,2–7,7, cette focalisation interne disparaît presque entièrement. La parole divine structure l'espace narratif. Moïse reçoit, répond en deux mots, disparaît derrière la proclamation. Le texte ne donne plus accès à ce qu'il ressent ni à ce qu'il percevait. Il n'y a plus aucune indication de regard, ni mention de crainte ou d'étonnement. Cela ne constitue pas une

²⁰⁶ M. ARNOLD, *Revealing the Name*, p. 178.

maladresse narrative, mais bien un choix cohérent avec le registre de la péricope : YHWH proclame et Moïse reçoit. La focalisation suit cette asymétrie.

Les variations de point de vue (focalisation interne ou externe) permettent au texte d'opérer simultanément plusieurs niveaux de signification. C'est précisément ce que met en œuvre le doublet. Ex 3-4 accorde au lecteur un accès privilégié à l'intériorité de Moïse : ses craintes, ses résistances, ses silences. Lorsqu'arrive Ex 6, le lecteur n'est plus naïf. Il saisit ce que Moïse porte. La déclaration souveraine de YHWH, « Je suis YHWH », résonne alors différemment pour lui que pour un lecteur qui découvrirait ce verset sans avoir traversé Ex 3-4. C'est cette mémoire de lecture que le doublet mobilise, et c'est elle qui lui donne sa profondeur théologique.

4. La trajectoire de Moïse sur les deux péricopes

La lecture comparée des deux péricopes fait apparaître une trajectoire cohérente du personnage, qui ne se laisse pleinement lire que lorsque l'on prend Ex 3,1-4,17 et Ex 6,2-7,7 comme les deux temps d'une unité narrative. Moïse n'est pas le même homme en 3,1 et en 7,6 : l'intérêt n'est pas seulement de noter la différence, mais d'analyser la manière dont le récit construit cette transformation et le rôle joué par le doublet dans sa mise en œuvre.

4.1 De la question identitaire à la désignation divine

Le mouvement le plus saisissant de la trajectoire de Moïse est le renversement entre la question initiale et la désignation finale.

En Ex 3,11, Moïse demandait : « Qui suis-je pour aller vers Pharaon ? ». C'est une formule de disqualification de soi, qui met entre parenthèses la capacité du personnage et nie toute adéquation entre lui et sa mission.

En 7,1, YHWH déclare : « Je te fais Dieu pour Pharaon ». Ce n'est plus Moïse qui se définit : c'est YHWH qui le désigne. Le récit passe d'une interrogation identitaire à une désignation divine. Ce passage ne s'effectue pas en un seul temps, mais selon une progression narrative qui s'appuie explicitement sur le doublet.

Le tableau suivant retrace les étapes de cet arc à travers les deux péricopes :

Tableau 7 : Arc identitaire de Moïse sur les deux péricopes

Moment narratif	Formule / acte	Statut identitaire de Moïse
Ex 3,11	« Qui suis-je ? »	Identité questionnée, compétence niée face à la mission
Ex 3,12	« Je serai avec toi »	Identité redirigée : ce n'est plus qui il est, mais qui l'accompagne
Ex 4,10	« Je ne suis pas un homme de paroles »	Identité fragilisée : incapacité oratoire invoquée
Ex 4,13	« Envoie qui tu voudras »	Identité niée : refus quasi explicite de la mission
Ex 4,20	Prise du bâton et départ	Identité performée dans l'acte malgré la résistance verbale
Ex 5,22–23	« Pourquoi m'as-tu envoyé ? »	Identité en crise : la mission elle-même est mise en cause
Ex 6,12 / 6,30	« Je suis incirconcis des lèvres »	Identité dépréciée : auto-négation radicale après l'échec
Ex 7,1	« Je te fais 'ēlōhīm pour Pharaon »	Identité conférée : élévation maximale après dépréciation maximale
Ex 7,6	Moïse et Aaron agissent selon l'ordre de YHWH	Identité assumée dans l'obéissance silencieuse et consentie

Ce tableau révèle la logique interne de l'arc : l'élévation de 7,1 n'aurait pas son poids si elle n'était pas précédée de la dépréciation de 6,12 . 30. De même, l'obéissance de 7,6 n'aurait pas sa portée narrative si la tension n'avait pas été maintenue depuis 3,11. Le doublet est ainsi la condition de possibilité de cet arc, car il installe une dynamique de dépassement de la fragilité, plutôt qu'une simple réhabilitation.

4.2 La transformation qualitative de la fragilité

La fragilité de Moïse est l'un des fils conducteurs les plus révélateurs de l'ensemble du doublet, mais à condition de ne pas la lire comme une constante. Entre Ex 3,1–4,17 et Ex 6,2–7,7, ce n'est pas la même fragilité qui s'exprime : la nature en est profondément différente, et c'est précisément cet écart qui donne à l'arc de Moïse toute sa cohérence et sa portée théologique.

En Ex 3,1–4,17, la fragilité est anticipative et stratégique : Moïse n'a pas encore agi. Il projette sur le futur ses craintes (« ils ne me croiront pas », 4,1) et invoque une incapacité dont ses propres arguments, en partie, démontrent le contraire. Sa quatrième objection en est l'illustration la plus nette : Moïse se déclare « lourd de bouche et lourd de langue » (4 10), inapte à la parole. Mais pour le formuler, ce dernier déploie précisément le type d'argumentation qu'il prétend ne pas maîtriser. Grier l'a observé : l'inéloquence prétendue mobilise exactement les ressources rhétoriques qu'elle prétend absentes. C'est une fragilité construite, qui sert à négocier les termes de la mission²⁰⁷.

En Ex 6,2–7,7, la fragilité est postérieure et expérientielle. Moïse a agi, la tentative a échoué et son peuple l'a rejeté. Lorsqu'il se dit « incirconcis des lèvres », il tire une conclusion de l'expérience et non une excuse préventive. Comme analysé au chapitre 3, point 1.2.2, ce glissement signale que la fragilité a changé de registre : l'incirconcision ne porte plus sur une difficulté passagère mais sur une impossibilité à la fonction même de porte-parole. Cette fragilité-là est plus lourde à porter, mais c'est aussi la seule qui puisse rendre crédible le renversement de 7,1. Une désignation aussi radicale que celle d'אֱלֹהִים לְפָרְעֹה « Dieu pour Pharaon » n'aurait pas de prise sur un personnage qui n'aurait pas d'abord touché le fond.

4.3 Une identité transformée : condition d'une vocation pleinement accomplie

La caractérisation de Moïse ne se lit ni dans Ex 3–4 seul, ni dans Ex 6–7 seul, mais bien dans la tension maintenue d'une extrémité à l'autre du cycle. Son identité se construit progressivement, comme sous l'effet d'une double confrontation : d'abord à la vision du buisson ardent, puis à la parole de YHWH reçue après le revers. Le doublet montre que la vocation de Moïse n'est pas une simple révélation d'une identité préexistante, mais bien un cheminement à

²⁰⁷ E. GRIER, « Exploring Moses' Characterisation in Exodus 3:1–4:17 Using Conversational Analysis », dans *Evangelical Quarterly*, t. 96, 2025, p. 105.

travers l'agir, l'échec et la grâce. YHWH ne choisit pas un médiateur déjà adéquat. Il assume et transcende les limites de celui qu'il choisit. C'est cette logique, et non celle du relèvement, que la structure du doublet seule permet de mettre en évidence.

5. La trajectoire de YHWH sur les deux péripécies

La caractérisation de YHWH suit, sur l'ensemble du doublet, une trajectoire tout aussi cohérente que celle de Moïse, mais aussi tout aussi illisible si l'on examine les deux péripécies séparément. Ce n'est pas la nature de YHWH qui change d'une péripécie à l'autre, mais le registre dans lequel il intervient qui s'est profondément déplacé.

5.1 De la pédagogie patiente à la proclamation souveraine

En Ex 3,1–4,17, YHWH est un Dieu qui entre dans le dialogue. Chacune des cinq objections de Moïse reçoit une réponse précise et distincte : promesse de présence (3,12), révélation du Nom (3,14-15), signes accrédités (4,2-9), réfutation rhétorique (4,11-12) et adjonction d'Aaron (4,14-16). La théophanie elle-même est progressive : la flamme dans le buisson, puis la voix, puis la révélation. Même la colère signalée en 4,14 est aussitôt convertie en solution. Tout ici dit la même chose : un Dieu qui prend le temps d'entendre, répond à ce qu'il entend, ajuste ses moyens sans jamais dévier de son but. La pédagogie n'est pas un signe de faiblesse, elle est la forme que prend l'autorité divine lorsqu'elle s'adresse à quelqu'un qui hésite.

Le tableau suivant rend visible le déplacement entre les deux péripécies.

Tableau 8 : Déplacement du registre divin entre les deux péripécies

Élément	Ex 3,1–4,17	Ex 6,2–7,7
Mode de révélation	Théophanie visuelle et auditive progressive	Révélation exclusivement auditive ; absence de vision
Nom divin	Enigme ouverte : אֶהְיֶה אֲשֶׁר אֶהְיֶה (3,14)	Affirmation répétée : אֲנִי יְהוָה (6,2.6.7.8.29)
Rapport aux objections	Réponse spécifique à chacune des cinq objections	Silence face à l'objection (6,13) ; redéfinition de l'envoyé (7,1)

Élément	Ex 3,1–4,17	Ex 6,2–7,7
Fondement de la mission	Promesse de présence : אֶהְיֶה עִמָּךְ (3,12)	Fidélité à l’alliance patriarcale : בְּרִית, זָכַר, גָּאֹל (6, 4-6)
Rapport à la mission	Persuasion progressive, adaptation des moyens	Programme souverain en sept actes, non négocié (6,6–8)
Ton	Pédagogie patiente ; colère ponctuelle en fin de séquence (4,14)	Proclamation souveraine, injonctive

En Ex 6–7, le registre s'est déplacé. YHWH ne répond plus objection par objection, il proclame. אֲנִי יְהוָה « Je suis YHWH » (v.6,2) est posé d'emblée, sans progression narrative. Cette formule revient six fois dans la péricope, saturant l'espace de sa répétition. Les sept verbes qui suivent (6,6-8) ne sont pas des promesses négociées : ce sont les actes d'un programme que YHWH déroule indépendamment des réactions de son interlocuteur. Et lorsque Moïse formule à deux reprises la même objection (6,12 et 6,30), YHWH ne la réfute pas. Il la contourne en redéfinissant celui qui l'exprime : « Je te fais אֱלֹהִים pour Pharaon ». Ce n'est plus de la pédagogie mais bien une investiture.

5.2 Une continuité dans le déplacement

Ce changement de registre serait mal compris s'il était lu comme une rupture dans la caractérisation de YHWH. L'initiative divine reste prépondérante dans les deux péricopes : c'est YHWH qui fait le premier pas en Ex 3,1 comme en Ex 6,2. Il ne punit pas la plainte accusatrice de Moïse en Ex 5,22-23. Il répond à la dépréciation maximale de Moïse par l'élévation maximale. La constante est la fidélité à l'envoi, le changement est la forme que prend cette fidélité en fonction de la situation.

Cette continuité dans la caractérisation du personnage est inscrite dans le texte lui-même sous la forme d'un fil lexical précis. En 3,12, YHWH promet אֶהְיֶה עִמָּךְ « je serai avec toi », présence générale, indéterminée dans sa forme. En 4,12, la promesse se précise « je serai avec ta bouche ». La présence divine prend pour objet l'organe défaillant que Moïse vient d'évoquer. En 4,15, cette promesse s'étend à Aaron « je serai avec ta bouche et avec sa bouche ». Le dispositif de médiation est désormais inclus dans la promesse. Et en Ex 7,1, la présence promise se réalise sous une forme que Moïse n'avait pas anticipée : « je te fais Dieu pour Pharaon ». Le verbe הָיָה, dont אֶהְיֶה אֲשֶׁר אֶהְיֶה constitue l'occurrence la plus chargée théologiquement, court comme un *leitwort* à travers les deux péricopes, liant la présence promise en 3,12 à la

désignation conférée en 7,1. La proclamation d'Ex 6-7 n'est pas autre chose que l'accomplissement de la promesse d'Ex 3-4 : même présence , réalisée sous une forme nouvelle.

5.3 La caractérisation de YHWH comme condition de lisibilité du doublet

Les deux péripécies mettent chacune en œuvre un registre distinct : la pédagogie patiente de YHWH en Ex 3–4 d'un côté et la proclamation souveraine en Ex 6–7 de l'autre. Ni l'un ni l'autre ne suffit seul à caractériser ce Dieu. Le YHWH du premier récit, pris isolément, pourrait donner l'impression d'un Dieu qui négocie, qui cède, qui s'adapte au point de perdre de vue sa propre initiative. Le YHWH d'Ex 6–7, seul, pourrait sembler un Dieu qui proclame sans écouter, qui impose sans dialoguer. C'est justement leur lecture conjointe qui corrige ces deux impressions partielles.

Tout comme celle de Moïse, la caractérisation de YHWH se construit à travers une double confrontation : d'abord avec un médiateur qui résiste et hésite, puis avec une situation de crise qui rend cette résistance inopérante. Mais YHWH ne change pas : il répond à chaque situation selon ce qu'elle exige. C'est précisément ce que le doublet permet de montrer : non pas un Dieu incohérent ou répétitif, mais un Dieu dont la fidélité s'exprime dans les registres que la situation commande , et que seule la lecture conjointe des deux péripécies permet de montrer.

Conclusion

Ce travail s'est ouvert sur une question en apparence simple, mais délibérément provocatrice : Moïse avait-il réellement besoin d'un second récit de vocation ? Pour y répondre, il a d'abord fallu s'interroger sur le genre lui-même. Un récit de vocation se reconnaît par son schème-type : confrontation divine, parole introductive, mandat, objection, réassurance et signe. Mais la notion ne fait pas l'unanimité parmi les exégètes, ni dans sa dénomination ni dans ses éléments constitutifs. Si Ex 3,1–4,17 entre sans difficultés dans ces critères, la qualification d'Ex 6,2–7,7 comme récit de vocation demeure discutée. Plusieurs éléments significatifs y sont néanmoins présents. Mais ce n'est pas tant leur présence exhaustive que la manière dont ils s'articulent qui permet de reconnaître l'appartenance au genre. Ce pattern fonctionne ainsi comme une convention narrative : le lecteur qui en identifie les contours est précisément en mesure d'en percevoir les variations. Ces dernières ne relèvent pas d'un défaut mais constituent des lieux de production de sens.

L'un des résultats les plus évidents de cette analyse est le suivant : les caractéristiques absentes sont porteuses de sens au même titre que celles qui sont présentes. En Ex 3,1–4,17, le schéma est déployé avec une densité exceptionnelle : théophanie, révélation progressive du Nom, cinq objections, réassurances multiples, introduction d'Aaron et remise du bâton. Tout semble être là sauf l'essentiel : l'acceptation verbale explicite du destinataire. Moïse part, il obéit dans l'acte, mais il n'a jamais dit oui. Comparé à Isaïe (Is 6, 8) ou Samuel (1S 3,10), ce silence apparaît comme une ellipse délibérée, dont le lecteur est appelé à mesurer la portée. En Ex 6,2–7,7, le pattern est au contraire fortement resserré : disparition de la théophanie, absence de signe immédiat, objection réduite à une formule brève et répétée. Ce que le premier récit déployait, le second l'écarte pour ne retenir que ce qui faisait défaut. Le lecteur perçoit alors que le second récit ne répète pas le premier mais qu'il en est l'accomplissement.

La lecture élargie au contexte fait apparaître une structure ternaire qu'aucune des deux péripécies ne peut porter isolément : appel (Ex 3–4), épreuve (Ex 5), confirmation (Ex 6–7). Le chapitre 5 ne constitue pas une parenthèse, mais la charnière herméneutique de l'ensemble : sans lui, le second récit perd sa nécessité, et le passage d'un registre à l'autre (de la pédagogie à la proclamation), demeure incompréhensible. L'épreuve ne détruit pas la vocation, au contraire,

elle la reconfigure. La résistance initiale de Moïse se transforme en fragilité éprouvée par l'existence : ce n'est plus la même résistance ni le même personnage.

Cette transformation intérieure se reflète jusque dans l'évolution lexicale : là où Moïse invoquait d'abord une difficulté fonctionnelle (פֶּה) , il confesse ensuite une inadéquation plus radicale (עָרַל שְׁפָתָיו). L'épreuve semble avoir creusé en lui une conscience plus lucide de ses limites. La clause de 7,6 vient sceller cette trajectoire. L'obéissance silencieuse de Moïse (sans déclaration, sans résistance, sans commentaire) répond aux longues résistances des chapitres précédents et clôt l'arc narratif ouvert en Ex 3,1. Elle peut être comprise comme une forme de consentement, rendue possible par la transformation opérée dans l'épreuve.

Du côté de YHWH, les deux récits dessinent une figure cohérente dans sa dynamique. En Ex 3,1–4,17, il entre dans le dialogue, répond aux objections, réajuste ses médiations : c'est un Dieu pédagogue qui descend vers son peuple et vers son envoyé, révélant son Nom sans se laisser circonscrire. En Ex 6,2–7,7, il proclame. Le refrain אֲנִי יְהוָה, repris à plusieurs reprises (6, 2-8) fonctionne comme une parole performative qui se suffit à elle-même. De l'énigme אֲדֹנָיָה אֲשֶׁר אֶהְיֶה qui ouvrait l'avenir sans le fixer, au programme des verbes d'alliance, c'est le même Nom qui se déploie, de la promesse d'identité à l'engagement dans l'histoire. Et ces deux registres ne s'opposent pas : ils se répondent et dessinent ensemble la figure du Dieu de l'Exode.

Moïse avait-il besoin d'un second récit de vocation ? Non, si l'on réduit la vocation à un appel ponctuel. Oui, si l'on prend au sérieux la dynamique narrative qui traverse l'ensemble. Ex 3,1–4,17 déploie toutes les composantes du récit de vocation, sans obtenir l'engagement explicite de son protagoniste. Cette lacune n'est pas accidentelle mais structurante. Or Ex 6,2–7,7 en constitue la reprise nécessaire à la lumière de l'épreuve. Sur le plan narratif, il résout la crise ouverte en Ex 5. Sur le plan de la caractérisation, il conduit Moïse de la résistance à l'obéissance silencieuse et YHWH de la pédagogie à la proclamation. Sur le point théologique, il déploie le Nom en programme d'action et inscrit l'alliance comme fondement de la mission. Pour le lecteur enfin, le doublet donne à voir une vocation qui ne repose pas sur la compétence de l'envoyé mais sur la fidélité de celui qui envoie.

Bibliographie

- ALTER Robert, *L'art du récit biblique* (Le livre et le rouleau, 4), Bruxelles, Lessius, 1999.
- ARNOLD Mark P., *Revealing the Name: An Investigation of the Divine Character through a Conversation Analysis of the Dialogues between God and Moses in the Book of Exodus* (thèse inédite), Cheltenham, University of Gloucestershire, 2015.
- BAR-EFRAT Shimon, *Narrative Art in the Bible* (Bible and Literature Series, 17), Sheffield, Sheffield Academic Press, 1989.
- BERLIN Adele, *Poetics and Interpretation of Biblical Narrative*, Winona Lake, Eisenbrauns, 1994.
- BLUM Erhard, *Studien zur Komposition des Pentateuch* (Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft, 189), Berlin – New York, De Gruyter, 1990.
- CASSUTO Umberto, *A Commentary on the Book of Exodus* (Publications of the Perry Foundation for Biblical Research in the Hebrew University of Jerusalem), Jérusalem, Hebrew University Magnes Press, 2003.
- CHARPIN Dominique, *Lire et écrire à Babylone*, Paris, Presses universitaires de France, 2008.
- CHILDS Brevard Springs, *Exodus : A Commentary* (The Old Testament Library), Philadelphie, Westminster Press, 1974.
- COATS George Wesley, *Exodus 1-18* (The Forms of the Old Testament Literature, 2A), Grand Rapids, Eerdmans, 1999.
- DI PEDE Elena, « "C'est par un prophète qu'Adonaï a fait monter Israël d'Égypte". Moïse "prophète" dans le livre de l'Exode », dans Hans AUSLOOS, Bénédicte LEMMELIJN (éds), *A Pillar of Cloud to Guide. Text-critical, Redactional, and Linguistic Perspectives on the Old Testament in Honour of Marc Vervenne* (Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium, 269), Louvain, Peeters, 2014, p. 55-71.
- , « Le prophète mis en scène », dans Anne PASQUIER, Daniel MARGUERAT, André WÉNIN (éds), *L'intrigue dans le récit biblique* (Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium, 237), Louvain, Peeters, 2010, p. 127-140.
- , « Le récit d'appel et d'envoi en mission des prophètes dans le premier Testament : les enjeux d'un changement de paradigme de lecture », dans *Études théologiques et religieuses*, t. 98, n° 2, 2023, p. 145-163.
- DOZEMAN Thomas B., *Commentary on Exodus* (The Eerdmans Critical Commentary), Grand Rapids, Eerdmans, 2009.
- FOKKELMAN Jan P., *Comment lire le récit biblique : une introduction pratique* (Le livre et le rouleau, 13), Bruxelles, Lessius, 2002.

- FRETHEIM Terence E., *Exodus* (Interpretation: A Bible Commentary for Teaching and Preaching), Louisville, Westminster John Knox Press, 1991.
- GARCIA LÓPEZ Félix, *Comment lire le Pentateuque* (Le Monde de la Bible, 53), Genève, Labor et Fides, 2003.
- GREENBERG Moshe, *Understanding Exodus: A Holistic Commentary on Exodus 1-11*, Eugene, Cascade Books, 2013, 2e éd.
- GRIER Elisabeth, « Exploring Moses' Characterisation in Exodus 3:1–4:17 Using Conversational Analysis », dans *Evangelical Quarterly*, t. 96, n° 2, 2025, p. 93-109.
- GUYETTE Fred, « The Genre of the Call Narrative: Beyond Habel's Model », dans *Jewish Bible Quarterly*, t. 43, n° 1, 2015, p. 54-58.
- HABEL Norman, « The Form and Significance of the Call Narratives », dans *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft*, t. 77, 1965, p. 297-323.
- HOUTMAN Cornelis, *Exodus* (Historical Commentary on the Old Testament), Kampen, KOK, 1993.
- HUFFMON Herbert B., « Prophecy in the Ancient Near East », dans *Anchor Bible Dictionary*, t. 5, New York, Doubleday, 1992, p. 477-482.
- JEON Jaeyoung, *The Call of Moses and the Exodus Story: A Redactional-Critical Study in Exodus 3-4 and 5-13*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2013.
- KALUMBA Bertin, « L'emploi programmatique du nom divin YHWH. Ex 6,3 et son contexte », dans *Estudios Bíblicos*, t. 67, n° 4, 2009, p. 537-581.
- KÜRLE Stefan, *The Appeal of Exodus: The Characters of God, Moses, and Israel in the Rhetoric of the Book of Exodus*, Milton Keynes, Paternoster, 2013.
- LEPESQUEUX Guillaume, *L'exposition du nom divin dans le livre de l'Exode. Étude exégétique d'Ex 3,1–4,18; 6,2–7,7; 33–34* (Forschungen zum Alten Testament, 2. Reihe 102), Tübingen, Mohr Siebeck, 2019.
- , « Quelle identité de Dieu en Ex 3,1-6? », dans *Transversalités*, t. 134, n° 2, 2015, p. 85-93.
- MALAMAT Abraham, *Mari and the Bible* (Studies in the History and Culture of the Ancient Near East, 12), Leyde, Brill, 1998.
- MARGUERAT Daniel, BOURQUIN Yves, *Pour lire les récits bibliques : initiation à l'analyse narrative*, Paris, Cerf, 2009, 4e éd.
- MEYERS Carol L., *Exodus* (New Cambridge Bible Commentary), Cambridge, Cambridge University Press, 2005.
- MICHAELI Frank, *Le livre de l'Exode* (Commentaire de l'Ancien Testament, 2), Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1974.

- MILLER Cynthia L., *The Representation of Speech in Biblical Hebrew Narrative*, Atlanta, Scholars Press, 1996.
- NIDITCH Susan, « Oral Register in the Biblical Libretto: Towards a Biblical Poetic », dans *Oral Tradition*, t. 10, 1995, p. 387-408.
- NISSINEN Martti, *Prophets and Prophecy in the Ancient Near East* (Writings from the Ancient World, 12), Atlanta, Society of Biblical Literature, 2003.
- PARPOLA Simo, *Assyrian Prophecies* (State Archives of Assyria, 9), Helsinki, Helsinki University Press, 1997.
- POLAK Franck H., « Theophany and Mediator : The Unfolding of a Theme in the Book of Exodus », dans Marc VERVENNE (éd.), *Studies in the Book of Exodus : Redaction, Reception, Interpretation* (Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium, 126), Louvain, Leuven University Press–Peeters, 1996, p. 113-147.
- RENDTORFF R., *Die Bundesformel. Eine exegetisch-theologische Untersuchung* (Stuttgarter Bibelstudien, 160), Stuttgart, Katholisches Bibelwerk, 1995.
- RÖMER Thomas, « La construction de la figure de Moïse », dans *Supplément à Transeuphratène*, 13, Paris, Gabalda, 2007, p. 168-194.
- , « La formation du Pentateuque : histoire de la recherche », dans Thomas RÖMER, Jean-Daniel MACCHI, Christophe NIHAN (éds), *Introduction à l'Ancien Testament* (Le monde de la Bible, 49), Genève, Labor et Fides, 2009, 2^e éd., p. 140-157.
- , « From the Call of Moses to the Parting of the Sea: Reflections on the Priestly Version of the Exodus Narrative », dans Thomas DOZEMAN, Craig A. EVANS, Joel N. LOHR (éds), *The Book of Exodus*, Boston, Brill, 2014, p. 121-150.
- , *Moïse en version originale : enquête sur le récit de la sortie d'Égypte: (Exode 1-15)*, Montrouge, Bayard, 2015.
- , « Le Pentateuque toujours en question : bilan et perspectives après un quart de siècle de débat », dans A. LEMAIRE (éd.), *Congress Volume Basel 2001* (Supplements to Vetus Testamentum, 92), Leyde, Brill, 2002, p. 343-374.
- SANZ GIMÉNEZ-RICO Enrique, *Cercanía del Dios distante. Imagen de Dios en el libro del Éxodo* (Publicaciones de la Universidad Pontificia Comillas. Estudios, 84), Madrid, Universidad Pontificia Comillas, 2002.
- SARKIS Rodrigue, *Révélation et Mission. Analyse narrative d'Exode 3,1–4,17* (mémoire inédit), Pontificia Università Gregoriana, en ligne : <https://www.academia.edu/25943952> (consulté le 5 mai 2025).
- SARNA Nahum M., *Exodus* (JPS Torah Commentary), Philadelphie, Jewish Publication Society, 1991.
- SKA Jean-Louis, *Introduction à la lecture du Pentateuque : clés pour l'interprétation des cinq premiers livres de la Bible* (Le Livre et le Rouleau, 5), Bruxelles, Lessius, 2000.

- , « Le livre de l'Exode. Questions fondamentales et questions ouvertes », dans *Nouvelle revue théologique*, t. 133, n° 3, 2011, p. 353-373.
- , « La place d'Ex 6,2-8 dans la narration de l'Exode », dans *Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft*, t. 94, n° 4, 1982, p. 530-548.
- , *Nos pères nous ont raconté : introduction à l'analyse des récits de l'Ancien Testament* (Cahiers Évangile, 155), Paris, Cerf, 2011.
- SONNET Jean-Pierre, « L'analyse narrative des récits bibliques », dans Michaela BAUKS, Christophe NIHAN (éds), *Manuel d'exégèse de l'Ancien Testament* (Le Monde de la Bible, 61), Genève, Labor et Fides, 2008, p. 47-94.
- , « Ehyeh asher ehyeh (Exodus, 3,14) : God's 'Narrative Identity' », dans *Poetics Today*, t. 31, 2010, p. 340-341.
- STERNBERG Meir, *The Poetics of Biblical Narrative : Ideological Literature and the Drama of Reading* (Indiana Studies in Biblical Literature), Bloomington, Indiana University Press, 1987.
- SURLS Austin, *Making Sense of the Divine Name in Exodus: From Etymology to Literary Onomastics* (Bulletin for Biblical Research Supplements, 17), Winona Lake, Eisenbrauns, 2017.
- VERVENNE Marc, « Current Tendencies and Developments in the Study of the Book of Exodus », dans Marc VERVENNE (éd.), *Studies in the Book of Exodus: Redaction, Reception, Interpretation, Colloquium Biblicum Lovaniense (44, 22nd -24th August 1995, Louvain)* (Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium, 126), Louvain, Leuven University Press, 1996, p. 22-54.
- VOGELS Walter, *Moïse aux multiples visages : de l'Exode au Deutéronome* (Lire la Bible, 114), Paris–Montréal, Cerf–Médiaspaul, 1997.
- VOGELS Walter, « Les récits de vocation des prophètes », dans *Nouvelle revue théologique*, t. 95, n° 1, 1973, p. 3-24.
- WÉNIN André, « De l'analyse narrative à la théologie des récits bibliques », dans *Revue théologique de Louvain*, t. 39, n° 3, 2008, p. 369-393.
- ZIMRAN Yisca, « Multiple Facets of God : Divine-Human Relations in Exodus 3:1–4:17 », dans *Journal of the Ancient Near Eastern Society*, t. 34, n° 1, 2019, p. 224-245.

Instruments de travail :

- ALONSO-SCHÖKEL Luis, *Dizionario di Ebraico Biblico*, Cinisello Balsamo, San Paolo, 2013.
- BLAU Joshua, *A Grammar of Biblical Hebrew*, Wiesbaden, Harrassowitz, 1993.
- BROWN Francis, DRIVER Samuel R., BRIGGS Charles A., *Hebrew and English Lexicon of the Old Testament*, Oxford, Clarendon Press, 1907.

CLINES David J. A. (éd.), *The Dictionary of Classical Hebrew*, Sheffield, Sheffield Academic Press, 1993-2016.

JOÜON Paul, MURAOKA Takamitsu., *A Grammar of Biblical Hebrew*, Rome, Pontifical Biblical Institute, 2006.

Annexes

Traduction annotée Ex 3,1- 4,17

3,1 Moïse faisait paître le petit bétail de Jéthro, son beau-père, prêtre de Madiân. Il mena le petit bétail au-delà²⁰⁸ du désert et parvint à la montagne de Dieu²⁰⁹, à l'Horeb.

2. Le messenger de Yhwh lui apparut dans une flamme de feu, du milieu du buisson. Il vit : le buisson était en feu mais le buisson ne se consumait pas.

3. Moïse dit : « Je vais faire un détour pour voir cette grande vision : pourquoi le buisson ne brûle-t-il pas ? ».

4. Yhwh²¹⁰ vit qu' il avait fait un détour pour voir, et Dieu l'appela du milieu du buisson : « Moïse ! Moïse ! Il répondit : Me voici !²¹¹ ».

5. Il dit : « N'approche pas d'ici, ôte tes sandales de tes pieds, car le lieu sur lequel tu te tiens est une terre sainte ».

6. Il dit : « Moi, je suis le dieu de ton père²¹², le Dieu d'Abraham, le Dieu d'Isaac et le Dieu de Jacob. Et Moïse se voila la face car il craignait de regarder vers Dieu ».

7. Yhwh dit : « Pour voir, j'ai vu la souffrance de mon peuple qui est en Égypte et j'ai entendu son cri sous l'opresseur. Je connais ses souffrances.

8. Je suis descendu pour le délivrer de la main des Égyptiens et le faire monter de ce pays vers un pays bon et vaste, vers un pays ruisselant de lait et de miel²¹³ vers le lieu du Cananéen, du Hittite, de l'Amorite, du Perizzite, du Hivite et du Jébusite²¹⁴.

9. Maintenant, voici que le cri des fils d'Israël est venu vers moi et j'ai vu l'oppression avec laquelle l'Égypte les opprime.

10. Maintenant, va et je t'envoie vers Pharaon. Fais sortir d'Égypte mon peuple, les fils d'Israël ».

11. Moïse dit à Dieu : « Qui suis-je pour aller vers Pharaon et pour faire sortir d'Égypte les fils d'Israël ? ».

²⁰⁸ Litt : « derrière », en direction ouest du désert. Souligne l'éloignement de Moïse du monde civilisé.

²⁰⁹ *har hā'ēlōhīm* : LXX omet « de Dieu », peut-être pour éviter une localisation géographique trop précise du divin. L'expression « montagne de Dieu » (*har hā'ēlōhīm*) désigne ailleurs dans l'Exode un lieu de rencontre privilégié avec YHWH (cf. 4,27 ; 18,5 ; 24,13).

²¹⁰ TM utilise יהוה en 4, a. et יְהוָה en 4, b. Pour S : יהוה dans les deux cas, V : élimine le second, LXX traduit les deux par κύριος. Variations liées aux différentes strates rédactionnelles.

²¹¹ *hinnēnī* : formule de disponibilité prophétique. Cf. Gn 22,11 ; Is 6,8 ; 1 S 3,10. LXX « Qu'y a-t-il ? ».

²¹² *Le Dieu de ton père* : LXX « de tes pères », pluriel harmonisant. Identification avec le Dieu des pères des Fils d'Israël, des patriarches (v.14 et 15).

²¹³ *Pays ruisselant de lait et de miel* : Formule stéréotypée de la terre promise, récurrente dans le Pentateuque.

²¹⁴ Liste des six peuples originelle du TM. LXX et Smr rajoute un septième peuple « les Girgashites ».

12. Dieu dit : « Je serai avec toi et voici pour toi le signe que c'est moi qui t'ai envoyé: quand tu auras fait sortir le peuple d'Égypte, vous servirez Dieu sur cette montagne ».

13. Moïse dit à Dieu : « voici, je vais aller vers les fils d'Israël et je leur dirai : « le Dieu de vos pères m'a envoyé vers vous. S'ils me disent : quel est son nom ? que lui dirais-je ? » .

14. Dieu dit à Moïse : « Je suis qui Je serai ». Il dit : « tu parleras ainsi aux fils d'Israël : Je suis m'a envoyé vers vous²¹⁵ ».

15. Dieu dit encore à Moïse : « ainsi tu parleras aux fils d'Israël : Yhwh, le Dieu de vos pères, Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob, m'a envoyé vers vous. Ceci est mon nom pour toujours, et ceci est mon mémorial²¹⁶ de génération en génération.

16. Va et rassemble les anciens d'Israël et dis leur : Yhwh, le Dieu de vos pères, m'est apparu, le Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob, pour dire : je vous ai vraiment visités, vous, et vu ce qu'on vous a fait en Égypte ».

17. Et j'ai dit : « je vous ferai monter de la misère d'Égypte vers le pays du Cananéen, du Hittite, de l'Amorite, du Perizzite, du Hivite et du Jébusite, vers le pays ruisselant de lait et de miel».

18. Ils écouteront ta voix et tu iras, toi et les anciens d'Israël, vers le roi d'Égypte, et vous lui direz : Yhwh, le Dieu des Hébreux s'est présenté à nous. Puisse nous aller à trois jours de marche dans le désert²¹⁷ pour offrir des sacrifices à Yhwh, notre Dieu.

19. Et moi, je sais que le roi d'Égypte ne vous laissera pas partir, s'il n'est contraint par une main forte²¹⁸.

20. J'étendrai ma main et je frapperai l'Égypte avec toutes sortes de prodiges que je ferai au milieu d'elle. Et après cela, il vous laissera partir.

21. Je ferai en sorte que ce peuple trouve grâce aux yeux des Égyptiens et quand vous partirez, vous ne partirez pas les mains vides.

22. Chaque femme demandera à sa voisine et à celle qui réside dans sa maison des objets d'argent, des objets d'or et des vêtements et vous les mettrez sur vos fils et vos filles et ainsi, vous dépouillerez l'Égypte ».

²¹⁵ *Je suis qui Je serais* : Formule de type *Idem per idem*. LXX : "Εγώ ειμι ὁ ὢν". V : "Ego sum qui sum". Tournure inhabituelle du nom divin, aux multiples traductions possibles, dont Je suis (serai) qui je suis (serai), je suis celui qui suis. Énigme théologique centrale du nom divin.

²¹⁶ Mémorial: Le nom dont on se souviendra, dont on fera mémoire.

²¹⁷ Litt: « que nous allions donc un chemin de trois jours dans le désert ». Ruse nécessaire face à Pharaon.

²¹⁸ TM: « pas même par une main forte ». LXX et V: « Si ce n'est par une main forte ». 6,1; 13,3 ; Dt 34,12.

4.1 Moïse répondit et dit : « Mais ils ne me croiront pas²¹⁹ et n'écouteront pas ma voix. Ils diront : Yhwh ne t'est pas apparu²²⁰ ! ».

2. Yhwh lui dit : « Qu' il y a-t-il dans ta main? Il répondit : « un bâton »

3. Il dit : « jette-le par terre ». Il le jeta par terre et le bâton devint un serpent. Moïse s'enfuit devant lui.

4 Yhwh dit à Moïse : « Étends ta main et prends le par la queue ». Il étendit la main, le saisit et le serpent redevient un bâton dans sa main.

5. Afin qu'ils croient que t'est apparu Yhwh , le Dieu d'Abraham, le Dieu d'Isaac et le Dieu de Jacob.

6. Yhwh lui dit encore : « Mets ta main sur ton sein ! ». Il mit sa main sur son sein et quand il la sortit, voici que sa main était lépreuse, comme la neige²²¹.

7. Il dit : « Remets ta main sur ton sein ». Il remit sa main sur son sein. Il l'a sorti de son sein et voici : elle était redevenue comme sa chair.

8. Si ils ne te croient pas et s'ils n'écoutent pas la voix au premier signe, ils croiront la voix du signe suivant.

9. Et s'ils ne croient pas même ces deux signes et n'écoutent pas ta voix, tu prendras l' eau du Nil et tu la verseras sur la terre sèche et l'eau²²² que tu auras prise du Nil deviendra du sang sur la terre sèche ».

10. Moïse dit à Yhwh: « Pardon Seigneur, je ne suis pas un homme à la parole facile²²³, tant hier qu' avant-hier, ni depuis que tu parles à ton serviteur, car j'ai la bouche pesante et la langue pesante ²²⁴».

11. Yhwh lui dit : « Qui a donné une bouche à l'homme ? Qui rend muet ou sourd, voyant ou aveugle ? N'est-ce pas moi Yhwh?

12. Maintenant va, et moi je serai avec ta bouche et je t'enseignerai ce que tu devras dire ».

13. Mais il dit : « Pardon Seigneur, envoie donc qui tu voudras envoyer ²²⁵».

14. La colère de Yhwh s'enflamma contre Moïse et il dit : « N'y a -t-il pas ton frère Aaron, le lévite ? Je sais qu'il saura parler, lui ! D'ailleurs, le voici qui vient à ta rencontre, et quand il te verra, il se réjouira dans son cœur.

²¹⁹ LXX: ἐὰν = "si": Hypothèse conditionnelle tandis que TM: affirmation.

²²⁰ LXX: ajoute: « Que leur dirai-je? », harmonisation Ex 3,13.

²²¹ LXX: « sa main devint comme neige », évite le terme « lèpre ».

²²² Litt: « des eaux ». Souligne la force (de vie mais aussi de mort) des eaux du Nil.

²²³ Litt: « de paroles ».

²²⁴ Litt: « je suis pesant de bouche et pesant de langue », cf. incirconcision des lèvres 6,12.30)

²²⁵ Litt: « envoie donc par la main de celui que tu enverras ». LXX: « Je t'en prie Seigneur, choisis un autre capable que tu enverras ». TM: périphrase respectueuse pour refuser la mission.

15. Tu lui parleras et tu placeras les paroles dans sa bouche et moi, je serai avec ta bouche et avec sa bouche, et je vous enseignerai ce que vous devez faire.

16. C'est lui qui parlera pour toi au peuple ; ainsi il sera pour toi une bouche, et toi tu seras pour lui un dieu.

17. Prends dans ta main ce bâton dans ta main. Tu feras avec lui des signes ».

Traduction annotée Ex 6,2-7,7

6,2. Dieu dit à Moïse : « Je suis Yhwh.

3 Je suis apparu à Abraham, à Isaac et à Jacob comme El-Shaddaï²²⁶, mais sous mon nom Yhwh je ne me suis pas fait connaître d'eux²²⁷.

4 Et aussi, j'ai établi mon alliance avec eux, pour leur donner le pays de Canaan, le pays où ils ont séjourné en immigrants.

5. Et aussi j'ai entendu le gémissement des fils d'Israël que les Égyptiens asservissent, et je me suis souvenu de mon alliance.

6. C'est pourquoi je dis aux fils d'Israël : Je suis Yhwh, je vous ferai sortir des corvées de l'Égypte, je vous délivrerai de l'esclavage auquel on vous soumet, je vous rachèterai d'un bras étendu et par de grands jugements.

7. Je vous prendrai pour mon peuple et vous saurez que je suis Yhwh, votre Dieu, qui vous fait sortir des corvées de l'Égypte.

8. Et je vous ferai entrer dans le pays que j'ai juré, à main levée²²⁸, de donner à Abraham, à Isaac et à Jacob. Je vous le donnerai en possession, je suis YHWH ».

9. Moïse parla ainsi aux fils d'Israël mais ils n'écoutèrent pas Moïse, à cause de leur impatience et de leur dure servitude²²⁹.

10. Yhwh dit à Moïse :

11. « Va, parle à Pharaon, roi d'Égypte et il laissera partir les fils d'Israël de son pays ».

12. Moïse parla devant Yhwh et dit : « Voici que les fils d'Israël ne m'ont pas écouté. Comment Pharaon m'écouterait-il, moi qui suis incirconcis des lèvres²³⁰ ? »

²²⁶ El-Shaddaï: nom patriarcal. cf. Ex 3, 14-15 et aussi Gn 17,1; 28,3; 35,11; 48,3.

²²⁷ TM: *אֱלֹהֵי יְהוָה* « comme El-Shaddaï », LXX: *θεὸς ὢν αὐτῶν* « Dieu étant leur Dieu » ou « étant leur Dieu ». Vulgate: *Deus omnipotens* « Dieu tout-puissant ».

²²⁸ Litt: « j'ai levé la main ». Geste de lever la main vers le ciel en prononçant un serment (Dt 32,40; Ez 20 ;5-6).

²²⁹ Litt: « à cause de la brièveté du souffle et de la dure servitude ».

²³⁰ « Qui suis incirconcis des lèvres », aussi v. 30. Métaphore désignant une incapacité oratoire, une parole difficile. Autres références métaphoriques: circoncision du cœur (Dt 10, 16) et des oreilles (Jr 6, 10).

13. Yhwh parla à Moïse et Aaron et il leur donna des ordres pour les fils d'Israël et pour Pharaon, roi d'Égypte, afin de faire sortir les fils d'Israël du pays d'Égypte.

26. Voilà donc Aaron et Moïse, à qui Yhwh avait dit : « Faites sortir les fils d'Israël du pays d'Égypte, d'après leurs armées²³¹ ».

27. Ce sont eux qui parlèrent à Pharaon, roi d'Égypte, afin de faire sortir les fils d'Israël d'Égypte. Ce sont eux Moïse et Aaron.

28 Et il fut un jour où Yhwh parla à Moïse au pays d'Égypte :

29 Yhwh dit à Moïse : « Je suis Yhwh . Dis à Pharaon, le roi d'Égypte, tout ce que je te dis ».

30 Et Moïse dit devant Yhwh: « Je suis incirconcis des lèvres. Comment Pharaon m'écouterait-il ? ».

7.1 Yhwh dit à Moïse : « Vois, je te fais dieu²³² pour Pharaon et Aaron, ton frère, sera ton prophète.

2. Toi, tu diras tout ce que je t'ordonnerai et Aaron, ton frère, parlera à Pharaon pour qu'il laisse partir de son pays les fils d'Israël.

3. Et moi, j'endurcirai le cœur de Pharaon et je multiplierai mes signes et mes prodiges²³³ dans le pays d'Égypte.

4. Pharaon ne vous écoutera pas. Je mettrai ma main sur l'Égypte et je ferai sortir mes armées²³⁴, mon peuple, les fils d'Israël du pays d'Égypte par de grands jugements.

5. Les Égyptiens connaîtront que c'est moi Yhwh, quand j'étendrai ma main sur l'Égypte et je ferai sortir les fils d'Israël du milieu d'eux²³⁵.

6. Moïse et Aaron firent ainsi, ils firent ce que Yhwh leur avait ordonné.

7. Moïse était âgé de quatre-vingts ans et Aaron de quatre-vingt-trois ans, quand ils parlèrent à Pharaon.

²³¹ Litt: « selon leurs armées », cf. v. 7,4.

²³² En 4,16: Moïse était un "dieu" pour son peuple, ici pour Pharaon.

²³³ Cf. 4,8; 4,21.

²³⁴ LXX : "ma puissance", V : "mon armée". Pour LXX et V, maintien de l'imagerie militaire.

²³⁵ « Étendre la main » et « grands jugements »: v. 4-5: similitudes avec 3, 19-20 et 6,1. Référence à l'intervention divine puissante dans l'histoire.