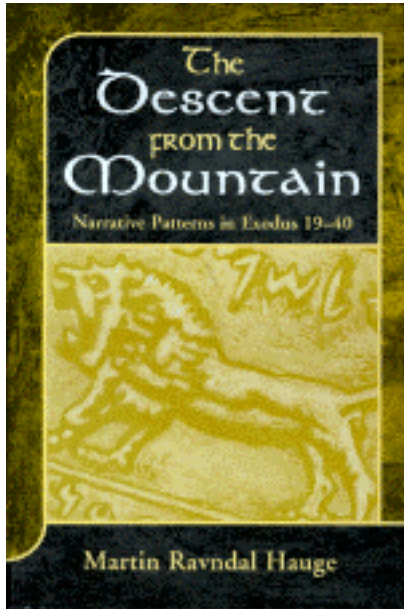


RBL 04/2003



Hauge, Martin Ravndal

The Descent from the Mountain: Narrative Patterns in Exodus 19–40

Journal for the Study of the Old Testament
Supplement Series 323

Sheffield: Sheffield Academic Press, 2001. Pp. 362.
Cloth. \$88.00. ISBN 1841271772.

Christophe Nihan

Université de Lausanne, Faculté de théologie
CH - 1015 Lausanne, SUISSE

L'ouvrage de M. R. Hauge se présente comme une étude fine et très détaillée de la rencontre entre Dieu et Israël à la montagne du Sinaï en Exode 19–40, dans laquelle Hauge s'efforce tout particulièrement de mettre en évidence les principales structures (patterns) qui organisent, selon lui, la logique narrative et le développement thématique de cette péripécie et qui justifient, par conséquent, de lire cette composition complexe comme un ensemble littéraire néanmoins cohérent. En un sens, on peut donc définir sa démarche comme une tentative visant à appliquer les outils et les méthodes du “close reading” à un corpus textuel dont la taille (plus de 20 chapitres!) est bien supérieure à celle des corpus habituellement soumis à ce type de lecture. L'étude de Hauge va ainsi continuellement varier, et c'est en un sens tout l'intérêt de la démarche, entre un niveau d'analyse très fin, qui s'étend jusqu'au verset ou au mot, et un niveau d'analyse beaucoup plus général, pouvant inclure plusieurs chapitres.

Après une brève introduction (11–20), dans laquelle Hauge examine rapidement les principaux enjeux méthodologiques de sa lecture, le chapitre initial (“The Outlines of a Story” [21–96]) est consacré à un premier survol du texte. Hauge y définit notamment un “format” littéraire (plutôt qu'un genre spécifique) qu'il nomme encounter episode, concept qui recouvre les différentes scènes de rencontre entre Dieu et l'homme dans la

Bible hébraïque. Dans sa plus grande généralité, la péricope du Sinaï se caractérise par la succession et la répétition de telles scènes de rencontre (Hauge discerne jusqu'à 12 applications de ce motif en Ex 19–40). Mais alors qu'en général, dans le reste de la Bible hébraïque, ces scènes de rencontre concernent une figure exceptionnelle (les patriarches en Gn, ou Elie en 1R 19), elles englobent, dans la péricope du Sinaï, l'ensemble du peuple rassemblé au pied de la montagne, auquel Moïse sert d'intermédiaire. La mise en scène du peuple comme interlocuteur de Dieu et comme "héros" improbable de la rencontre avec le divin crée ainsi, dans l'hypothèse de Hauge, une tension fondamentale, qui s'avère constitutive, pour une bonne part, de la logique narrative et thématique de la péricope du Sinaï. Cette tension est particulièrement perceptible dans les scènes de théophanie (Ex 20,18–21; 24,17; 33,8–10; 40,36–38), qui jouent un rôle structurant tout à fait central dans le récit du Sinaï. L'intervalle de ces quatre scènes définit trois grands "épisodes théophaniques" (19,1–24,2; 24,3–34,35; 35,1–40,38), caractérisés par une structure similaire construite sur la séquence suivante: instructions divines, exécution par le peuple et théophanie. La succession des quatre scènes théophaniques développe ainsi, selon Hauge, le principal élément de progression narrative au sein d'Ex 19–40. Alors que les trois premières scènes soulignent toujours plus l'incapacité du peuple dans son rôle d'interlocuteur de la divinité (selon un développement qui culmine avec l'épisode du veau d'or en Ex 32–34, auquel Hauge consacre plusieurs pages), la quatrième scène théophanique opère un renversement: la tension narrative et thématique liée à l'incapacité fondamentale du peuple est levée lorsque Dieu descend de la montagne en Ex 40 pour venir résider au sein de son peuple. Avec ce renversement culmine un mouvement qui traverse l'ensemble du récit d'Ex 19–40; l'abaissement de la divinité correspond à l'élévation du peuple (et, en parallèle, de Moïse), mais aussi à la transition de la dimension verticale à la dimension horizontale: le peuple ne peut pas monter vers Dieu, mais Dieu accepte de voyager avec lui, suite à l'intercession de Moïse en Ex 32–34, comme le souligne notamment Ex 40,36–38. Sur le plan plus spécifique des représentations religieuses, ce mouvement correspond à un mouvement complexe de "démocratisation" (l'ensemble du peuple est admis dans la présence de la divinité), de "sécularisation" (élargissement de la sphère du sacré au profane) mais aussi de "sanctification" (élévation de la communauté vers Dieu), mouvement qui s'accompagne d'un processus de matérialisation croissante de la présence divine au sein de la communauté, par le biais du rituel notamment.

Cette première analyse est ensuite reprise et approfondie dans les chapitres suivants. Le chap. 2 ("The Main Story: The Encounter Below and the New Theophanic Figures" [97–155]) développe notamment l'interaction complexe entre Dieu et le peuple en Ex 19–40. Alors que le récit d'Ex 19–40 souligne toujours plus l'incompatibilité profonde entre Israël et son Dieu, la volonté de la divinité de venir s'établir au milieu de son

peuple, volonté concrétisée dès Ex 25 par les instructions données au peuple pour la construction du sanctuaire, permet à Israël de retrouver un rôle actif dans la rencontre avec le divin, en participant concrètement à la construction du sanctuaire (Ex 35–39). L’initiative divine entraîne ainsi une espèce d’épiphanie du monde terrestre (“the world below”), au sein duquel la dualité initiale entre la sphère divine (au sommet de la montagne) et la sphère humaine (au pied de la montagne) est désormais reportée, comme le montre notamment la tension entre les motifs de l’érection du veau d’or et de la tente de la rencontre, qui représentent ici, selon Hauge, deux types de sacramentalité conflictuelles. Le chap. 3 (“The Parallel Story: The Apotheosis of Moses” [156–89]) s’intéresse plus particulièrement à l’évolution de la figure de Moïse en Ex 19–40, dont l’apothéose, parallèle à l’élévation du peuple dans le récit, est en même temps en tension directe avec celle-ci comme le montre le contraste entre Ex 33–34 (où Moïse est l’interlocuteur privilégié de la divinité pour le peuple) et Ex 40 (où Moïse est exclu de la tente de la rencontre [v. 34–35], alors que le peuple fait l’expérience directe de la théophanie [v. 36–38]). La juxtaposition de ces deux scènes théophaniques en Ex 33–34 et 40, centrées l’une sur Moïse, l’autre sur le peuple, est destinée, dans l’analyse de Hauge, à souligner l’ambivalence profonde de la perception du divin dans la péricope du Sinaï, perception qui relève d’un processus complexe de “sécularisation” et de “sanctification”.

Les deux derniers chapitres étendent l’analyse au-delà d’Ex 19–40. Le chap. 4 (“The Compositional Technique of Parallelism” [190–246]) analyse deux scènes supplémentaires de théophanie, en Lv 8–10 (cf. Lv 9,23–24) et en Nb 7–9 (Nb 7,89), qui prolongent la scène parallèle d’Ex 40 et placent ainsi l’ensemble de Lv 1,1–Nb 9,23 sous le thème de la matérialisation croissante de la divinité au sein de la communauté. En même temps, la présence en Lv 1–Nb 9 de parallèles avec le récit d’Ex 19–40 entraîne la perception d’une série d’échos subtils entre ces textes, qui invite à rompre avec une lecture exclusivement linéaire pour valoriser une lecture complexe, que Hauge nomme “référentielle” (referential reading), mais qu’on pourrait tout aussi bien nommer intertextuelle. Au chap. 5 (“The Cyclical Character of the Sacred Events” [247–322]), Hauge étend alors son analyse aux récits de rébellion qui encadrent la péricope du Sinaï (Ex 18, Nb 11, Nb 13–14). Le caractère cyclique des récits de révolte pré- et post-Sinaï, qui font ainsi écho à la répétition de l’installation de Dieu dans la demeure rapportée en Ex 40, Lv 8–10 et Nb 7–9, entraîne le lecteur dans un processus non linéaire d’approfondissement de sa perception de la réalité et du divin, processus qui est en partie parallèle au processus de purification dans lequel le peuple est engagé lors de son séjour au désert. Un “post-scriptum” au titre significatif (“The Reader As Whore and Potential Saint” [323–38]), explore alors rapidement les principales implications de la composition de ces textes pour le lecteur (la lectrice). La lecture intertextuelle (“référentielle”) et non

linéaire à laquelle cette composition oblige délibérément suppose un lecteur actif, engageant sa subjectivité, et dont la composition cherche à dérouter les stéréotypes sur le rapport entre Dieu et l'homme. Une telle composition servait à l'origine, selon Hauge, à l'éducation et à la formation d'une élite intellectuelle ("a milieu of rather elite character" [327]). Elle a, de ce fait, une finalité essentiellement pratique, bien plus que simplement informative: engager chaque lecteur (y compris, si je vois bien, le lecteur contemporain) dans une perception renouvelée de la dualité profonde de sa propre réalité, afin d'évoluer ensuite de la rébellion (ou de la "prostitution", *whoreness*, dans les termes de Hauge) à la sainteté (*holiness*).

Les analyses de Hauge sont passablement riches et fournies, au point d'ailleurs que Hauge lui-même peine parfois à en donner une synthèse cohérente (cf. par ex. 139). Tout lecteur intéressé par la péripécie du Sinaï y trouvera donc matière à réflexion et à discussion. La lecture de Hauge est généralement trop sophistiquée pour être entièrement convaincante, mais ses résultats sont souvent originaux. Outre le détail des conclusions, c'est surtout la méthodologie employée par Hauge qui me paraît poser plusieurs problèmes; j'en énumère ici brièvement quelques-uns, dans la mesure où il me semble qu'ils intéressent la question plus générale de l'intérêt et des limites des lectures dites "synchroniques" aujourd'hui.

Un premier problème tient évidemment à la nature du texte avec lequel Hauge travaille. Dès le début, Hauge défend contre E. Blum la possibilité, sinon la nécessité, d'une lecture du texte biblique dans sa forme "finale" (13). Mais de quel texte s'agit-il? Du texte hébreu au moment de la publication du Pentateuque, ou du texte tel qu'il nous a été transmis par les Massorètes? Dans le second cas, il est évidemment impossible de faire référence aux destinataires primitifs de la péripécie du Sinaï, comme le fait Hauge dans son post-scriptum. Mais dans le premier cas, Hauge ne peut pas se permettre d'ignorer le témoignage de la critique textuelle, qui suggère qu'à l'époque de l'édition du Pentateuque, le texte hébreu n'était en aucun cas simplement équivalent au TM. C'est particulièrement clair dans le cas de Ex 35–39(40), où le TM, la LXX ancienne et la Vieille Latine (préservée de manière fragmentaire dans le palimpseste du Monacensis) présentent trois témoins textuels très différents les uns des autres. Hauge choisit implicitement de suivre le témoignage du TM pour ces chap., mais (pour autant que je voie) il ne justifie jamais explicitement cette décision. Méthodologiquement, la position de Hauge est donc intenable; mais la prise au sérieux de cette difficulté l'aurait évidemment obligé à prendre systématiquement en considération l'histoire de la rédaction et de la transmission du texte. Malgré elle, son analyse vérifie donc bien, encore une fois, le danger d'arbitraire inhérent aux approches anhistoriques du texte biblique.

Un second problème, étroitement lié au premier, tient à l'oscillation permanente de la lecture de Hauge entre l'analyse de la production (composition) du texte et de sa réception. Pour une part, cette oscillation produit des résultats originaux, puisqu'elle amène notamment Hauge à s'interroger in fine sur les destinataires primitifs de la péricope du Sinaï, une question qui n'est encore pas suffisamment posée dans l'approche traditionnelle. En outre, si je vois bien, Hauge s'efforce de renvoyer dos à dos l'analyse historico-critique et les différents types de "reader-response criticism" comme autant d'approches exclusivement centrées sur un pôle (production ou réception) au détriment de l'autre. En ce sens, la démarche de Hauge est certainement méritoire; mais elle est encore loin d'être entièrement convaincante. En particulier, Hauge laisse ouverte la question suivante: si le principe de la participation active du lecteur est encodé dans la composition même de la péricope du Sinaï, qu'en est-il des relations intertextuelles effectives inférées par le lecteur? Sont-elles entièrement livrées à la subjectivité de chaque lecture, ou sont-elles encore contrôlées par la composition? Lorsque Hauge affirme, par exemple: "The fluid character of the referential relationships implies that each reading could represent a new arrangement of related stories" (242–43), on voit mal de quelle manière sa lecture peut échapper au subjectivisme radical qui caractérise certaines variantes de reader-response criticism, dont Hauge cherche par ailleurs visiblement à se distancier.

Une dernière difficulté concerne la nature même du projet de Hauge. L'idée d'appliquer une approche de type close reading à un ensemble textuel aussi vaste que la péricope du Sinaï est certes intéressante, mais elle soulève plusieurs problèmes importants. En particulier, là où la lecture d'unités textuelles plus courtes et mieux délimitées opère habituellement à l'aide d'une analyse fine du vocabulaire et d'une comparaison au niveau des termes, la lecture de Hauge procède essentiellement par la comparaison de structures générales, qui englobent souvent plusieurs chapitres. Non seulement la comparaison est beaucoup moins fine, mais elle est aussi nettement plus arbitraire. Trop souvent, le rapprochement établi par Hauge entre deux séquences textuelles paraît forcé. Ainsi par exemple, il est difficile de suivre Hauge lorsque celui-ci voit dans le veau d'or décrit en Ex 32 un "sanctuaire" concurrent de la tente de la rencontre (154). Le problème plus général qui se pose ici, encore une fois, est celui de la légitimité des parallèles et des associations intertextuelles qu'établit Hauge dans son analyse de la péricope du Sinaï. Est-ce que la présence d'un motif théophanique en Ex 40,36–38; Lv 9,23–24 et Nb 7,89 suffit à caractériser Ex 35–40; Lv 8–10 et Nb 7–9, qui contiennent tout de même du matériel très différent, comme trois épisodes (ou trois séquences) parallèles? (L'emploi du terme "théophanie" en Nb 7,89 est d'ailleurs quelque peu problématique à mon sens).

En somme, Hauge nous propose une lecture originale de la péricope du Sinaï, qui présente indiscutablement certaines intuitions séduisantes, mais dont la méthodologie apparaît encore passablement problématique.