

# Le rôle des signes : dans l'épisode du buisson ardent

Autor(en): **Starobinski-Safran, Esther**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Judaica : Beiträge zum Verstehen des Judentums**

Band (Jahr): **35 (1979)**

PDF erstellt am: **08.08.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-961166>

## **Nutzungsbedingungen**

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.

Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.

Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

## **Haftungsausschluss**

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

# LE RÔLE DES SIGNES DANS L'ÉPISODE DU BUISSON ARDENT

*par Esther Starobinski-Safran*

Au cours des réflexions qui vont suivre, l'épisode du buisson ardent sera considéré comme une unité, conformément à l'esprit de l'exégèse ancienne. Nous présenterons une interprétation de cet épisode qui mettra en évidence tout ce qui cimente l'unité du texte, lui-même inclus dans la grande unité de la Tora et de la Bible hébraïque. Nos observations s'inspireront de l'exégèse rabbinique, dont les écrits fondamentaux sont les deux Talmuds, les Targoumim et les Midrachim, écrits rédigés dans une large mesure entre le II<sup>e</sup> et le VI<sup>e</sup> siècle après J.-C., mais fondés en partie sur un matériel plus ancien (1); certains ouvrages, notamment midrachiques, sont toutefois plus tardifs. Nous recourrons également aux explications des grands commentateurs médiévaux, tels Rachi, Ibn Ezra, Nahmanide, qui ont vécu, respectivement, au XI<sup>e</sup>, au XII<sup>e</sup> et au XIII<sup>e</sup> siècle et dont les remarques prolongent celles de l'exégèse juive ancienne. Enfin, nous examinerons l'exégèse judéo-hellénistique, établie sur la Bible grecque et occupant de ce fait une place à part. Le principal représentant de cette exégèse, Philon d'Alexandrie, a vécu au tout début de l'ère actuelle.

L'interprétation de type rabbinique déconcerte le lecteur par sa richesse, par ses multiples facettes. Elle peut paraître, au premier abord, désordonnée. Mais derrière ce désordre apparent nous tenterons de saisir un ordre et une cohérence.

Nous étudierons l'épisode dans le texte massorétique, que nous livre la tradition rabbinique. Les limites seront celles que nous indique la Bible massorétique, qui divise le texte, non dans les chapitres et les versets usuels, mais au moyen d'«ouvertures» et de «fermetures», de *petouhot* et de *setoumot*, marquées par les lettres פ et ס. L'épisode se situe ainsi entre Ex. 3,1 et 4,17. Il est précédé d'un bref enchaînement de versets (Ex. 2, 23-25) annonciateur d'un récit de théophanie (2). Ces trois versets constituent, en quelque sorte, le noyau de l'épisode.

\*

La lecture attentive de la péricope permet de distinguer, à l'intérieur du texte, des parties qui se caractérisent notamment par l'emploi d'un certain vocabulaire. Ainsi une première tranche de l'épisode se détache facilement du contexte. Elle a trait à la vision proprement dite du buisson (3, 2-4). Le mot «buisson», *sneh*, y est répété avec insistance. L'élément visuel y est très important. Cette première partie découle directement du bref enchaînement de versets qui précède, dans le sens d'une réciprocité : Dieu vit (*va-yar*: 2, 25), puis il se fit voir (*va-yera*: 3, 2) (3).

Au v. 5 commence le dialogue proprement dit, qui se poursuivra jusqu'à la fin de l'épisode, et comprendra lui-même plusieurs étapes. Nous ne sommes plus, à présent, dans la vision, mais dans l'audition. Il existe toutefois des affinités entre la partie «visuelle» et la partie «auditive» de la péricope, qui s'annonce dès le v. 4. Au v. 2 «et l'ange de l'Éternel se fit voir à lui... du milieu du buisson» correspond le v. 4 «et Dieu l'appela du milieu du buisson».

Le dialogue, au moins dans sa première étape, explicite le contenu de la vision : il constitue une «exégèse» de cette vision offerte par le texte biblique lui-même. Dieu compatit aux souffrances des Israélites opprimés en Égypte et entend opérer leur délivrance (v. 7-9). C'est au sauvetage des Israélites que vise la mission ordonnée par Dieu à Moïse. En rapport avec cette mission (v. 10 sqq.), le mot «signe», *ot*, apparaît pour la première fois dans cet épisode. Le signe est indiqué à Moïse à la suite d'une première objection présentée par le prophète au sujet de la mission qui lui incombe. Cette objection porte sur sa propre personne (v. 11 : «Qui suis-je, pour aller trouver le Pharaon?...). Elle représente un aveu de modestie : Moïse reconnaît sa propre faiblesse.

A quoi se réfère le signe mentionné au v. 12? L'exégèse juive ancienne propose diverses interprétations à ce sujet. Certains voient le signe dans ce qui précède, d'autres dans ce qui suit l'énoncé du mot lui-même.

Ainsi le signe pourrait renvoyer à l'embrasement du buisson (4). Cela irait dans le sens de la correspondance, de la corrélation entre la partie visuelle et la partie dialoguée de l'épisode. Dans le prolongement de cette idée, Rachi écrit : «De même que le buisson accomplit sa mission et n'est point consumé, de même, lorsque tu accompliras la tienne, tu ne seras point lésé» (5). L'exégèse rabbinique la plus répandue de la vision du buisson embrasé par les flammes est que Dieu est *avec* Israël au milieu des souffrances, symbolisées par les épines du buisson (6). Le verset qui corrobore ordinairement cette exégèse est Ps. 91, 15 : «Je suis avec lui dans la souffrance». D'autre part, que le buisson ne soit pas consumé par

le feu est un symbole de pérennité, d'indestructibilité, s'appliquant à Israël (7).

Dans la partie dialoguée, le signe pourrait résider dans l'expression «je serai avec toi» (8). Ma force s'associera à ta faiblesse. Moïse avait fait état de son insuffisance et Dieu lui répond en lui redonnant confiance. La protection que Dieu a assurée à Moïse dans le passé est garante de sa protection future.

Mais on peut également déceler le signe dans la suite du v. 12. Le fait que tu sortiras le peuple d'Égypte sera pour toi un signe : tu sauras ainsi que vous servirez Dieu sur cette montagne (9). Dans le même ordre d'idées, Rachi explique ceci. La réussite de ta mission sera pour toi un signe te garantissant une réalisation ultérieure : vous me rendrez un culte (littéralement : vous me servirez) sur cette montagne (10).

Suivant les commentateurs, le signe se réfère donc soit à quelque chose d'actuel (le buisson en flammes), soit à des événements passés ou à des réalisations futures. Il en résulte qu'une durée s'attache au signe, qui acquiert une valeur permanente. Du reste, la forme verbale *ehyeh* (dans *ki ehyeh imakh*) représente une forme inaccomplie du verbe (11), une action qui dure, fortement orientée vers l'avenir.

La continuité historique, liée à une suite d'événements, se double au v. 12 d'une continuité géographique. Le service de Dieu s'accomplira «sur cette montagne». Dans sa pénétrante étude sur Gen. 32 (12), le professeur R. Martin-Achard nous rend attentifs aux associations sonores qui ne sont perceptibles que dans le texte hébreu. Cette remarque vaut aussi pour notre section, où le mot *sneh*, «buisson», préfigure, aux yeux des commentateurs traditionnels, le Sinaï, montagne de la révélation et du service de Dieu (13).

Nous trouvons une autre notation intéressante, au même v. 12, dans l'affirmation «vous servirez Dieu sur cette montagne». Il y est fait allusion à l'institution d'un culte, mais, plus largement, cela veut dire que le signe implique un engagement de la part des Israélites : une fois au bénéfice de la liberté, ils seront tenus de servir Dieu.

L'idée d'un engagement réciproque nous conduit à la notion d'«alliance», de *berit*, attachée à l'*ot*, au «signe». Nous la rencontrons dans le signe noachique, l'arc-en-ciel (Gen. 9, 12 et 17), puis dans le signe abrahamique, la circoncision (Gen. 17, 10), enfin dans le signe consécutif à la révélation du Sinaï, le sabbat (Ex. 31, 17), qui marque l'alliance particulière entre Dieu et Israël. A propos de ce dernier signe, aboutissement des précédents, observons qu'il n'implique plus rien de spatial ou de

physique, comme les signes antérieurs, mais qu'il est purement temporel et spirituel. Au livre de la Genèse, l'alliance noachique concernait l'ensemble de la création ; l'alliance abrahamique, la postérité de ce patriarche. Au livre de l'Exode — comme il apparaît déjà au ch. 3 — l'alliance qui culminera dans le sabbat (14) noue des liens étroits entre Dieu et son peuple mais aussi entre lui et chacun des membres de ce peuple.

A la fin du v. 12 s'opère le passage du singulier au pluriel. Désormais, ce n'est plus pour lui-même, c'est pour la collectivité des Israélites que Moïse réclamera un signe : celui-ci devra faire reconnaître Dieu et, du même coup, légitimer sa propre mission. Au v. 13, nous lisons : «Et s'ils me demandent quel est son nom, que leur répondrai-je?» Selon Nahmanide (15), Moïse n'aurait pas autant insisté pour connaître le nom, si ce nom n'avait constitué un signe.

Déjà dans l'exégèse ancienne de la Tora (16) on a observé une correspondance entre le v. 12 «Je serai avec toi» et le v. 14 «Je serai celui qui serai». En effet, une version du Targoum Onqelos citée par Nahmanide donne l'interprétation suivante : «Je serai avec qui je serai». Cet infléchissement dans le sens d'avec a été couramment adopté par l'exégèse mystique (17), et notamment hassidique, de ce v. 14. Dieu se trouve avec le croyant dans la mesure où celui-ci se sent lui-même engagé. En indiquant son nom, Dieu accorde aux Israélites un signe du même ordre que celui donné à Moïse. Ce signe s'adresse, certes, à des personnes individuelles mais implique, en même temps, une généralisation : il se rapporte à toute la collectivité d'Israël et s'étend à l'ensemble de son histoire. Selon le Talmud babylonien, l'assistance divine dont bénéficient les Israélites les soutiendra également dans leurs servitudes futures (18). L'idée de continuité historique ressort du texte biblique lui-même (v. 15).

\*

Le v. 18, avec «ils écouteront ta voix», présente la confiance des Israélites vis-à-vis de la mission de Moïse comme allant de soi.

Quant au v. 19, situé au cœur de l'épisode, il marque un tournant dans la progression du dialogue. Jusqu'ici tout paraissait concourir à la réussite de la mission. Mais à présent Dieu lui-même prévoit un obstacle à cette réussite. Car Moïse ne devra pas seulement s'adresser aux Anciens ou à l'ensemble des Israélites, mais il aura à affronter le Pharaon.

La Bible tient à marquer la mission auprès du Pharaon par un

changement de style, une modification de langage. La révélation initiale — la vision du buisson — est présentée au roi d’Égypte comme une «rencontre» fortuite. Une comparaison s’impose entre le v. 16, où Moïse doit s’adresser aux Anciens d’Israël en ces termes : «L’Eternel Dieu de vos pères s’est fait voir à moi» — *nir’ah* renvoie à la vision du buisson — et le v. 18 où Moïse est appelé à dire au Pharaon : «L’Eternel Dieu des Hébreux nous a rencontrés» (presque par hasard, par accident) — *niqrah* étant de la famille de *miqreh*, «hasard» (19). La même nuance de vocabulaire se retrouve aux chapitres suivants (4, 1 ; 4, 5 ; 5, 3). Pour l’auteur biblique, il ne sied pas de mentionner la révélation lorsque Moïse va trouver le Pharaon : celui-ci n’est pas réceptif à cette forme de communication et ne croit pas au Dieu qui est providence.

Mais une autre modification intervient encore au v. 19. Jusqu’ici, il n’était question que de parole persuasive. Maintenant apparaît le mot «main», *yad*, symbole de la contrainte, plus exactement *yad hazakah*, «main forte» (20). Le v. 20 développe l’idée du précédent avec l’intervention de la main : elle aussi est tenue d’accomplir une mission, en tant qu’exécutrice des signes (21). Seule elle sera capable de faire fléchir le Pharaon. Quant aux prodiges dont sera frappée l’Égypte, ils s’apparentent aux «signes» du ch. 4 et annoncent les plaies (22).

\*

En rapport avec une nouvelle objection de Moïse portant, cette fois, sur la question de la foi des Israélites, apparaissent les signes (Ex. 4, 2 sqq.), multiples et matériels, par opposition au signe unitaire, total et spirituel d’Ex. 3, 12.

Les exégètes anciens se sont interrogés sur la légitimité de l’objection faite par Moïse concernant la foi des Israélites. En effet, leur confiance paraissait acquise d’après Ex. 3, 18, où Dieu dit : «Et ils écouteront ta voix».

Si les Sages du Talmud et du Midrache (23) critiquent l’objection de Moïse, les commentateurs médiévaux, eux, tentent de la justifier. Ainsi Ibn Ezra établit une distinction entre *ve-chameou le-qolekha* d’Ex. 3, 18 et *ve-lo yichmeou be-qoli* (littéralement : «et ils ne se fieront pas à ma voix») d’Ex. 4, 1. D’après lui, *chamoa le-qol* indiquerait un acquiescement extérieur, superficiel, tandis que *chamoa be-qol* marquerait l’adhésion profonde, celle du cœur. Ibn Ezra écrit *lo yaaminou be-lev*, «ils ne croiront pas dans leur cœur» (24). Or, la lettre א représente l’intériorité.

rité (25). Il en résulte qu'il existe des degrés de la foi et que celle-ci n'aurait pas encore atteint sa plénitude chez les Israélites. C'est à la suite des nombreux miracles accomplis par Dieu en sa faveur, et notamment celui de la mer Rouge, que le peuple «eut foi (*va-yaaminou*) en l'Éternel et en Moïse son serviteur» (Ex. 14, 31).

Une autre explication, intéressante par la fidélité avec laquelle elle suit la progression du texte biblique, est celle de Nahmanide (26). La voici : les Israélites seront tout disposés à croire (en un premier temps) ; mais lorsqu'ils apprendront l'opposition du Pharaon à leur départ, ils se mettront à douter (en un second temps). Si nous nous fondons sur notre péricope, entre la foi (3, 18) et le doute (4, 1), s'interpose le Pharaon (3, 19), le contestataire, le semeur de doute.

Désormais se pose le problème de la foi. C'est pourquoi une dégradation se produit : on passe du singulier au pluriel, du spirituel au matériel. Ces maîtres de la foi que sont les Hassidim des temps modernes, eux-mêmes héritiers d'une antique tradition de foi qui remonte au Talmud et au Midrache (27), affirment à son propos qu'elle doit être inconditionnelle, non pas liée à l'attente d'un signe.

En Gen. 1, les «luminaires», *meorot* (eux-mêmes assimilés à des «signes», *le-otot* au v. 14), étaient dérivés de la «lumière» primordiale, *or* ; de même ici des signes multiples, comportant divers aspects, dérivent d'un signe initial, immatériel, presque insaisissable, perceptible seulement aux justes. Ces «signes» au pluriel, ces *otot* sont ambigus à l'instar des luminaires de Gen. 1, 14. Car contrairement à la lumière primordiale, à l'*or*, foncièrement bonne, les *meorot* peuvent être utilisés à des fins mauvaises et se transformer ainsi en *mearot*, en «malédiction» (28).

Les signes d'Ex. 4, 2 sqq. sont, quant à eux, des symboles polyvalents. On peut les interpréter en rapport avec une situation donnée, celle des Israélites opprimés en Egypte. Mais ils se rattachent aussi à la personne de Moïse, comme nous le verrons plus loin. Le Midrache nous dit : «Dieu lui donna des signes en rapport avec ses paroles» (29).

Avant d'examiner la raison d'être de chaque signe, pris séparément, il sied de s'arrêter au nombre trois, celui de l'ensemble des signes. La triade est largement représentée dans cette péricope. Au v. 3, 18, il est question d'une marche de trois jours dans le désert, elle-même annonciatrice de la préparation de trois jours à la révélation du Sinaï (Ex. 19, 11-15-16). Dieu se présente de multiples fois (Ex. 3, 6-15-16 ; 4, 5) comme celui des trois patriarches. La formule «Dieu d'Abraham, Dieu d'Isaac et Dieu de Jacob» est un *leitmotiv* de la section. Le Midrache note la correspondance entre

les trois signes et les trois patriarches. Philon l'indique de son côté (30). Ce parallélisme peut être approfondi à l'aide du contexte.

En Ex. 3, 16 nous rencontrons l'expression *paqod paqadeti et khem*, habituellement traduite par «je vous ai visités»: elle marque l'intervention divine dans le cours des événements. Mais ce verbe comporte un double aspect: celui du souvenir (31) et celui de l'accomplissement (32). Le souvenir est celui des patriarches, l'accomplissement est donné comme imminent. Il y a dans *paqod paqadeti* deux volets d'un diptyque. L'un est du côté des patriarches, triples dépositaires de la promesse (33), l'autre du côté des signes, qui en montrent l'accomplissement. Le nombre trois représente la plénitude et de la promesse et de l'accomplissement. Enfin, selon l'interprétation mystique de la Tora, dans le Zohar (34), le nombre trois symbolise l'*emounah*, la foi. Or les trois signes viennent au secours d'une foi vacillante.

Dans le contexte du buisson ardent, la captivité spirituelle que figure, entre autres, l'esclavage d'Égypte (35) appelle un retour à la source de toute faute, au péché d'Adam. Le premier des signes, le serpent (4, 2-4), que le bâton annonce par sa forme, évoque le serpent originel (36). Impliqué dans la chute, le serpent doit l'être aussi dans le processus de restauration. Mais de plus, il incarne une attitude permanente: celle du Pharaon, du contestataire (37).

Le second signe, la lèpre (4, 6-7), symbolise l'impureté en général et, présentement, l'impureté de l'Égypte (38). Mais au terme de cette souillure, on voit poindre la pureté (39), avec le mot «neige» (4, 6 *in fine*), qui évoque Es. 1, 18: «Quand vos péchés seraient comme l'écarlate, ils deviendront blancs comme neige». Ce mot relie, en outre, le second signe au troisième. La transition se fait de la neige à l'eau (v. 6 et 9).

Le troisième signe, la transformation de l'eau du Nil en sang (4, 9), rappelle la création du monde, à propos de laquelle il est dit (Gen. 1, 2): «le souffle de Dieu planait sur la face des eaux». Pures à l'origine et génératrices de pureté tout au long de l'histoire, les eaux sont destinées à redevenir pures (cf. Es. 11, 9). Mais les Égyptiens les ont corrompues par un acte d'impiété: la divinisation des eaux du Nil (40). C'est pourquoi le dernier signe se réfère à ce fleuve.

Entre les trois signes, on observe une gradation. Le premier représente une menace à laquelle Moïse tente d'échapper. Le deuxième comporte une atteinte physique sur la personne du prophète. Mais les deux premiers sont réversibles et le troisième ne l'est pas. C'est le signe décisif, appelé à lever toute espèce de doute (cf. 4, 8 et surtout 4, 9). Il indique une



transformation durable et, symbole de mort, préfigure les dix plaies de l'Égypte allant de l'eau du Nil changée en sang (41) jusqu'à l'extermination des premiers-nés. Mais, en même temps, ce sang annonce aussi celui de l'agneau pascal (Ex. 12, 7 sqq.), c'est-à-dire la délivrance.

\*

Les versets 4, 10-16 reprennent le thème de la parole, central dans cet épisode. Ces versets traitent de la parole prophétique, qui fait écho à la parole divine (ch. 3). Mais le rapport de ce passage avec le précédent (4, 1-9), relatif aux signes, est moins évident. Il existe cependant un lien, qu'on peut dégager par allusion. Le thème de la parole est sous-jacent dans les v. 1 à 9. Ainsi, le serpent originel a induit en tentation par la parole (Gen. 3, 1 s.). La lèpre est, dans l'esprit de la Bible, une maladie en relation avec la parole : elle résulte de la calomnie (cf. Num. 12, 10) (42). Les signes eux-mêmes sont assimilés à une sorte de langage : ils sont doués de voix — tout comme l'est Moïse — il sied donc d'en saisir l'enseignement : Nous lisons au v. 8 : «S'ils n'écoutent pas la voix du premier signe, ils se laisseront convaincre par la voix du second.»

Le thème de la parole réapparaît au grand jour avec la question relative au bon usage de cette faculté (v. 10 sqq.). Dans cette ligne d'interprétation, les signes du serpent et de la lèpre renverraient à Moïse en personne, qui a failli sur le plan de la parole (43). Quant au troisième signe, celui de l'eau, il a trait, lui aussi, à la parole de Moïse, mais sous une forme anticipatrice. A l'épisode des eaux de Meriba (Num. 20, 13 et 24), Moïse faillira en substituant le signe, réalisé avec le bâton qui frappe le rocher (*ibid.* 11), à la parole ordonnée par Dieu (*ibid.* 8). Or nous voyons ici que Dieu doit être le maître, l'inspirateur de la parole, et notamment du verbe prophétique (v. 11).

Le milieu du v. 12 «et moi je serai avec ta bouche», fait écho à 3, 12 «car je serai avec toi». L'assistance permanente, déjà assurée à Moïse, Dieu la garantit plus spécialement sur le plan de la parole. La suite du v. 12 «et je te montrerai ce que tu devras dire» est à rapprocher du v. 15 «et je vous montrerai (à toi et à Aaron) ce que vous devez faire». Alors que la parole divine est action, s'identifie avec elle (ainsi, lors de la création du monde), sur le plan de l'intervention humaine, la parole se différencie de l'action.

Nous voyons s'instaurer une dialectique de la parole persuasive et de

l'action contraignante, qui s'exprime sous la forme de signes. La présence d'Aaron à ses côtés garantira à Moïse le secours de l'éloquence (v. 14-16). Un seul signe pourrait suffire, s'il était de l'ordre de la parole (cf. 3, 12), si le Pharaon y était réceptif. Mais le verset final de l'épisode (v. 17) nous révèle que les signes seront réalisés par la main. Moïse est pourvu du bâton, qui lui confère le pouvoir de frapper, d'exécuter les signes, bâton qui en totalise l'ensemble (44). Le dernier mot est ainsi laissé à la multiplicité des signes. L'action forte prévaudra. Grâce à elle, Dieu se fera reconnaître (cf. Ex. 7, 5; 8, 18) comme Souverain disposant des éléments et Maître de la conduite de l'histoire.

\*

A la suite des signes de l'Exode, qui se font jour dans l'épisode du buisson ardent, il convient d'en marquer quelques autres, indiqués par la Bible hébraïque. Ce sont des jalons sur la large voie des signes reliant l'homme biblique à Dieu.

Le Deutéronome tire la leçon des signes de l'Exode : il la comprend au sens d'une généralisation, qui s'applique à toute l'histoire d'Israël. Deut. 7, 19 mentionne «les signes (*otot*) et les prodiges (*moftim*), la main forte (*yad hazakah*) et le bras étendu (*zeroa netouyah*), par lesquels l'Eternel ton Dieu t'a fait sortir. Ainsi fera l'Eternel ton Dieu vis-à-vis de tous les peuples que tu crains d'affronter.» La Tora s'achève (Deut. 34, 11-12) par le rappel, qui a valeur de prophétie, des «signes», des «prodiges», de la «main forte» et du «grand effroi» (*mora gadol*) produits aux yeux de tout Israël.

Les Psaumes situent également les signes dans une fresque d'ensemble de l'histoire israélite (ainsi Ps. 105, 27; 135, 9). D'autre part, ces mêmes chants présentent le signe comme un gage de protection et d'assistance offert au croyant, à titre individuel. Par exemple dans Ps. 86, 17 : «Accorde-moi un signe pour le bien et mes ennemis le verront et ils auront honte car toi, Eternel, tu m'as aidé et m'as consolé.»

La pérennité des signes, leur portée à la fois nationale et universelle est indiquée par Jer. 32, 20 : «Toi qui as produit des signes et des prodiges au pays d'Egypte (dont la mémoire dure encore) jusqu'à ce jour et pour Israël et pour les autres hommes et tu t'es fait un nom (comme cela se voit encore) aujourd'hui.»

Dans la perspective eschatologique, le signe reparaît dans son unicité, mais comme tel, il n'est plus l'apanage des seuls Israélites. D'après Es. 19,

19-20, «En ce jour-là, il y aura un autel pour l'Éternel au milieu du pays d'Égypte et un monument près de sa frontière pour l'Éternel. Ils serviront de signe et de témoignage pour l'Éternel des armées au pays d'Égypte.» Le culte que les Égyptiens rendront à Dieu (cf. aussi *ibid.* 22) au sein de leur propre pays, purifié, fait écho à celui qui est prescrit aux Israélites au désert, dans l'épisode du buisson ardent (45). Car les Égyptiens, eux aussi bénéficieront alors de la situation de peuple de Dieu (*ibid.* 25).

La fin des temps se caractérisera par la reconnaissance universelle du signe, qui sera celle de la souveraineté de Dieu, jusqu'aux endroits les plus reculés de la terre. Nous lisons en Es. 66, 19: «Je leur donnerai un signe (46) ... et ils proclameront ma gloire aux nations.»

\*

Dans l'interprétation judéo-hellénistique du buisson ardent, telle que nous la trouvons chez Philon, les signes sont également considérés en rapport avec une situation historique. L'exégète discerne un symbole dans le buisson qui brûle sans être consumé: ceux qui oppriment le peuple ne parviendront pas à le détruire, les maux présents n'ont pas de prise sur lui (47).

Le miracle du buisson contient un message d'espoir et a une valeur prémonitoire: il annonce le secours divin. Quant aux trois signes de la mission de Moïse, ils sont de nature à susciter la confiance en Dieu des Israélites. En effet, par des «signes», des «prodiges» et des «phénomènes» (σημείους καὶ τέρασι καὶ φάσμασιν) appelés à se réaliser «en ce temps-là» (κατ' ἐκεῖνον τὸν χρόνον), Dieu frappe les oppresseurs et secourt les victimes de l'injustice, venues chercher refuge auprès de lui (48).

Les instruments des miracles sont la main et le bâton de Moïse (49). Or, pour Philon, la main représente l'action (50) et le bâton la fermeté, la stabilité (51), mais aussi la puissance de frapper (52), celle-là même qui permet de châtier les oppresseurs et d'aider les victimes.

C'est dans une exégèse spirituelle que les signes prennent toute leur importance pour Philon. L'Alexandrin distingue dans l'épisode du buisson ardent les étapes du cheminement vers Dieu accompli par chacun de nous. Inaccessible dans son essence, comme l'indique la formule d'Ex. 3, 14 ἐγώ εἰμι ὁ ὢν (53), Dieu pénètre néanmoins dans tout l'univers, peut se mettre en rapport avec chaque homme.

Le sens de l'affirmation «je suis celui qui est» peut s'expliquer ainsi:

Dieu seul existe véritablement, parce que seul il a consistance, solidité. Lui qui remplit tout est l'unique stable (54). Précisément cette «solidité» (βεβαιότης) et cette fermeté appellent la «foi» (πίστις). En rapport avec Ex. 4, 1 sqq., Philon saisit la présence du bâton de Moïse comme une invitation à la foi (55). Car celle-ci s'appuie sur l'immutabilité divine (56).

Philon établit la distinction entre Dieu tel qu'il est en lui-même et Dieu par rapport aux hommes (57). Ainsi, il opère la transition entre Ex. 3, 14 avec l'énoncé «je suis celui qui est» et Ex. 3, 15 avec l'appellation «Dieu d'Abraham, Dieu d'Isaac et Dieu de Jacob». Les trois patriarches auxquels Dieu relie son nom sont aussi des modèles de vertu. Or, la vertu de chacun d'eux représente un mode d'accès à Dieu.

Le nombre trois, celui des patriarches — mais également celui des signes du buisson ardent! — embrasse la totalité de l'itinéraire spirituel. Philon décrit, en effet, la voie de l'étude, liée à la figure d'Abraham; celle de l'exercice ascétique, liée à la figure de Jacob. L'aboutissement de ce double et patient cheminement se trouve dans la sagesse infuse, la saisie immédiate, instantanée de Dieu, dont le symbole est Isaac (58).

Tout comme les hommes, dans leur quête de Dieu, se distinguent par telle ou telle qualité prédominante, à l'exemple des patriarches, Dieu choisit de se manifester à chacun selon l'une ou l'autre de ses puissances, en tenant compte d'aptitudes spirituelles individuelles.

Les divers types de relations que Dieu établit avec les hommes sont indiqués par ses différents noms. La dénomination «le Seigneur Dieu» (κύριος ὁ θεός) de vos pères, Dieu d'Abraham, Dieu d'Isaac et Dieu de Jacob, est interprétée dans le sens d'une pluralité d'approches de Dieu. L'Inengendré se désigne comme Seigneur aux insensés (59) — cette appellation se rapporte à la puissance royale — et suscite ainsi la crainte. Il se montre comme Dieu aux progressants — cette désignation se réfère à la puissance créatrice — et manifeste de la sorte sa bienveillance (60). Mais au parfait, à l'homme de Dieu — c'est le type spirituel incarné par Moïse! — l'Inengendré se révèle à la fois comme Seigneur et comme Dieu, car le parfait saisit l'unité de Dieu à travers ses attributs complémentaires.

A l'opposé de l'homme de Dieu, nous rencontrons le Pharaon, symbole de l'impiété extrême. A des hommes de cette espèce, le Seigneur Dieu ne se montre pas comme tel (61): ces êtres sont incapables de le saisir dans ses attributs principaux de bonté et de puissance. Aux hommes auxquels échappe le sens des appellations Seigneur et Dieu sont destinés les «signes» (σημεῖα), préfigurés par ceux d'Ex. 4. En effet, par des signes et des prodiges, Dieu indique clairement sa volonté même à des hommes

fixés dans le mal (62). Les signes ont pour caractéristique d'être «manifestes», «patents» (ἐναργῆ), ils sont donc accessibles à tous (63).

Mais lorsque les «démonstrations» (ἀποδείξεις) ne suffisent pas, viennent les coups (πληγαί). Philon attribue une valeur pédagogique aux coups qui s'abattent sur le Pharaon (64), administrés par le bâton de Moïse.

En conclusion, dans l'exégèse rabbinique les signes se rattachent à une conception de l'histoire indéfectiblement conduite par Dieu vers son aboutissement ultime : un peuple d'Israël affranchi de ses exils successifs, une humanité délivrée du péché résultant de la faute originelle, et qui opère son retour vers Dieu.

Quant à l'interprétation philonienne des signes, jointe à celle des noms de Dieu, elle laisse apparaître qu'il existe une forme de connaissance de Dieu adaptée à chaque homme et à chaque étape de la vie spirituelle. Il n'y a point d'être radicalement, définitivement séparé de Dieu, ce «refuge universel» où, selon l'expression de Philon, «tous ont la vie en partage» (65).

#### NOTES

- (1) Voir, par exemple, J. Bowker, *The Targums and Rabbinic Literature*, Cambridge 1969.
- (2) Cf. C. Perrot, *Petuhot et Setumot*, RB 76, 1969, p. 50 sqq. ; I. H. Grinz, *Introduction à la Bible* (hébr.). Tel-Aviv 1972. p. 188 sqq. «La division en *parachiot*, *petuhot* et *setumot*».
- (3) Même alternance dans Gen. 22, 14 (Le sacrifice d'Isaac) : «... l'Eternel verra (*yir'eh*)... l'Eternel se fera voir (*yeraeh*)».
- (4) Sekhel tov.
- (5) Rachi ad Ex. 3, 12.
- (6) Mekhilta de-Rabbi Chimeone ben Yohaï Ex. 2 : Ex. rabba 2. 7 : Rachi ad Ex. 3, 2. Dans le même ordre d'idées, voir Targoum Onqelos et Targoum Yonatan ben Ouziel ad Ex. 2, 25.
- (7) Ex. rabba 2, 9 ; Midrache ha-gadol.
- (8) Ex. rabba 3, 5. A d'autres chefs israélites investis d'une mission, Dieu adresse également un «signe» sous la forme d'une promesse d'assistance (à Gédéon dans Jud. 6, 16 sqq., à Saül dans I Sam. 10, 7). Voir C. A. Keller, *Das Wort OTH als Offenbarungszeichen Gottes*, Basel 1946, p. 22 sqq.
- (9) Midrache Chemouel 8.
- (10) Rachi ad loc. Qu'un événement prochain soit donné comme signe annonciateur d'un événement ultérieur, plus important, est attesté aussi ailleurs. Cf. I Sam. 2, 34-35 ; Jer. 44, 29-30.
- (11) Cf. A. Lacocque, *Le devenir de Dieu*, Paris 1967, p. 92.

- (12) R. Martin-Achard, «Un exégète devant Gen. 32, 23-33», in *Analyse structurale et exégèse biblique* (vol. collectif), Neuchâtel 1971, voir p. 45.
- (13) Midrache ; Ibn Ezra ad Ex. 3, 2 ; Nahmanide ad Ex. 3, 5.
- (14) Cf. A. Safran, *Le sabbat dans la tradition juive*, in *Revue de Théologie et de Philosophie* II/1977, p. 136-149. Voir p. 145.
- (15) Nahmanide ad loc.
- (16) Correspondance signalée aussi par des critiques modernes. Ainsi, U. Cassuto, *A commentary on the Book of Exodus*<sup>3</sup> (hébr.), Jérusalem 1959, p. 22 sqq., p. 31.
- (17) Cf. G. Vajda, dans une communication sur Ex. 3, 14 présentée à l'Ecole pratique des Hautes Etudes, VIe section ; E. Starobinski-Safran, *Signification des noms divins – d'après Exode 3*, in *Revue de Théologie et de Philosophie* VI/1973, p. 426-435. Voir p. 429.
- (18) Berakhot 9b ; cf. aussi Rachi ad Ex. 3, 14.
- (19) Cette «rencontre» fortuite est indiquée aussi en Num. 23, 3, par la bouche de Balaam, prophète des nations : «Peut-être l'Éternel fera-t-il que je le rencontre (*yiqareh liqrati*) et me montrera-t-il quelque chose...». Cf. Rachi ad loc.
- (20) Cf. A. Neher, «Moïse et le buisson ardent» (hébr.) in *Iyouné Ha'hug la-Tenakh le-zekher Yishai Ron*, Tel-Aviv 1973, p. 151-162. Voir p. 159.
- (21) Noter le v. *ve-chalahti*, «et j'enverrai» (ma main). Il évoque la *chelihout*, la «mission».
- (22) *Ve-hikeiti*, «et je frapperai», s'apparente à *makkot*, «plaies».
- (23) Talmud Babylonien Sabbat 97a ; Ex. rabba 3, 15.
- (24) Ibn Ezra ad Ex. 3, 18.
- (25) Cf. Gen. rabba 19, 18.
- (26) Nahmanide ad Ex. 3, 18 et 4, 1.
- (27) Talmud Babylonien Sabbat 97a ; Ex. rabba 23, 6 ; Cant. rabba 4, 18.
- (28) Voir Rachi ad loc.
- (29) Ex. rabba 3, 15.
- (30) Ex. rabba 3, 19 ; Philon *Mos.* I, 76.
- (31) Tossefta 5, 4-6.
- (32) Pessikta Rabbati 19.
- (33) Cf. Gen. 12, 7 ; 13, 15 ; 15, 18 ; 17, 7-8 ; 26, 3 ; 28, 13 : promesse toujours liée à la Terre d'Israël. Or, la «visite» dont il est question en Ex. 3, 16 aura pour conséquence (v. 17) la montée des Israélites au «pays où coulent le lait et le miel».
- (34) II, 43b.
- (35) Gen. rabba 19, 18. Cette conception s'applique à l'ensemble des exils d'Israël.
- (36) Ex. rabba 3, 15 ; Midrache Agada.
- (37) *Lekaḥ tov* ; Midrache ha-gadol.
- (38) Notamment celle du Pharaon : *Pirkei de-Rabbi Eliezer* 40.
- (39) Passage de l'impureté à la pureté : cf. aussi Midrache ḥadache al ha-Tora.
- (40) Philon *Mos.* I, 98 sqq ; Rachi ad Ex. 4, 9.
- (41) Ex. rabba 3, 19 ; *Lekaḥ tov*.
- (42) Allusion à la lèpre dont sera frappée Miriam : *Sifrei be-haalotkha piska* 105 ; Deut. rabba 6, 6.
- (43) Ex. rabba 3, 15 ; Midrache Agada.
- (44) Hagada de Pâques.
- (45) Le *mizbeaḥ*, l'«autel» d'Es. 19, 19 évoque le *nizbeḥah*, l'injonction de «sacrifier» à l'Éternel en Ex. 3, 18.
- (46) Signe à la fois matériel et spirituel. Cf. Rachi et Rabbi David Qimḥi ad Es. 66, 19.

- (47) *Mos.* I, 69. Le Midrache (Ex. rabba 2, 10) s'exprime dans le même sens.
- (48) *Spec.* II, 217-218.
- (49) *Mos.* I, 80.
- (50) L'action, *πρωξις*, entendue aussi au sens d'entraînement ascétique. Ainsi, la prise en main du serpent (Ex. 4, 4) signifie la maîtrise du plaisir, dont le serpent est le symbole. Plus largement, la transformation du bâton en serpent et du serpent en bâton représente le combat ascétique, où défaites et victoires alternent (*Leg.* II, 90-92).
- (51) *Fug.* 150; *Mutat.* 135.
- (52) *Mutat.* 135.
- (53) *Mos.* I, 75; *Mutat.* 11; *Somn.* I, 230; *Deus.* 109; *Deter.* 160; *Her.* 170.
- (54) *Somn.* II, 221.
- (55) *Leg.* II, 88-89.
- (56) *Confus.* 30; Cf. aussi *Sacrif.* 93.
- (57) *Mutat.* 27-28.
- (58) *Abr.* 52; *Congr.* 35-36; *Fug.* 166-168 et notes à ces passages (éd. du Cerf).
- (59) *Mutat.* 23.
- (60) *Ibid.*
- (61) *Mutat.* 19.
- (62) *Mos.* I, 95.
- (63) *Mos.* I, 188.
- (64) *Mos.* I, 95.
- (65) *Fug.* 75 et 77.