

DE L'ARCHAÏQUE AU SUBVERSIF : LE CAS D'EXODE 4/24-26

Le texte où Zipporah (Séphora) circoncit son fils — ou son mari — s'éclaire ici par une référence au récit de Jacob au Jabboq et par une allusion à la nuit pascale. Thomas RÔMER montre que l'étrangère contribue ainsi à sa propre intégration, mais il souligne également combien la théologie du texte résiste à une lecture réductrice.

De l'avis unanime de la profession exégétique, les trois versets d'Ex 4/24-26 comptent parmi les passages les plus obscurs de la Bible. Les publications abondantes à leur sujet¹ ne font que souligner le fait que cette petite histoire a beaucoup intrigué les exégètes et les prédicateurs (s'il y en avait...). Malgré l'attention toute particulière consacrée à Ex 4/24-26, l'impression que ce texte nous «échappe», voire qu'il est «scandaleux», persiste. Face à cela, la majorité des chercheurs se résignent à décréter que l'anecdote en question serait un résidu archaïque, intégré à l'épopée de l'Exode pour des raisons qui demeurent obscures, et que le dieu y apparaissant serait un «démon issu de la superstition païenne²» et non le YHWH de la foi vétérotestamentaire. Cette «solution» pose de nombreux problèmes. Pour quelles raisons aurait-on identifié un quelconque démon à YHWH, et pourquoi un épisode si archaïque et non yahwiste aurait-il été jugé digne de figurer dans la grande histoire de la libération d'Israël par YHWH? Afin de sortir de cette impasse, le présent article se propose de faire abstraction de prétendus démons des traditions archaïques pour s'interroger sur la fonction possible d'Ex 4/24-

Thomas RÔMER est professeur d'Ancien Testament à la Faculté de Théologie de l'Université de Lausanne.

1. Cf W. H. SCHMIDT, *Exodus 1,1-6,30*, (BK II), Neukirchen-Vluyn, 1988, p. 216.

2. Ainsi W. FUSS, *Die deuteronomistische Pentateuchredaktion in Exodus 3-17*, (BZAW 126), Berlin/New York, 1972, p. 89.

26 à l'intérieur du livre de l'Exode et, à partir de là, de se prononcer sur son milieu producteur.

TRADUCTION, DÉLIMITATION ET CONTEXTE

²⁴ Cela arriva sur le chemin, pendant la halte³. YHWH l'aborda, il chercha à le faire mourir.

²⁵ Zipporah prit alors un silex⁴ et coupa le prépuce de son fils. Elle en toucha ses pieds⁵ et elle dit : « En effet, tu es pour moi un époux [ou : parent]⁶ de sang. »

²⁶ Alors, il le laissa.

Elle avait dit à cette occasion « époux [parent] de sang » en ce qui concerne la circoncision⁷.

Le premier mot : *wyhy* (« il arriva... ») en 4/24 introduit un nouvel épisode. De même, le v. 27 marque le début d'un autre paragraphe puisqu'un nouveau personnage (Aaron) y apparaît et qu'il suppose un changement de lieu. Ex 4/24-26 forme donc une petite unité qui pourtant ne peut fonctionner indépendamment de son contexte. En effet, seul deux des quatre acteurs sont mentionnés par leur nom : YHWH et Zipporah. Moïse n'apparaît que dans des suffixes de la 3^e personne du singulier (le, lui, etc) et reste totalement passif. La même remarque est valable pour « le fils ». En outre, il n'est pas toujours évident de savoir si ces suffixes se réfèrent à Moïse ou à son fils.

Dans le livre de l'Exode, l'épisode de l'attaque de Moïse est placé après sa vocation. Jusque-là, le lecteur était constamment tenu en haleine par la réalisation de la promesse de libération. C'est ainsi que la première tentative de Moïse d'intervenir en faveur d'un Hébreu avait lamentablement échoué et l'avait obligé à s'enfuir à Madian (2/11-15). Là-bas, il acceptait d'être identifié comme Égyptien, il épousait une femme et eut un fils (2/16-22) — fin classique de nombreux contes. Moïse s'étant « immobilisé » en Madian, c'est Dieu même qui va devoir relancer son projet libérateur. Lors du long récit de la vocation de Moïse, YHWH se révèle comme celui qui sera avec Moïse et avec son peuple (3/1-22). En même temps, toutes les objections que Moïse avance pour être déchargé de sa mission sont définitivement écartées par

3. Le mot hébreu désigne un campement pour passer la nuit, probablement en plein air.

4. Une pierre aigüe qu'on utilise pour faire du feu. Le même terme se retrouve en Jos 5/2 lors de la circoncision pratiquée après la traversée du Jourdain.

5. Euphémisme pour les parties génitales.

6. La racine de ce mot désigne le parent par mariage (époux, beau-fils, beau-père). En arabe, le même verbe veut dire « circoncire ».

7. Le mot *mûlôt*, qui est un hapax, est un pluriel abstrait désignant l'acte de la circoncision. On a sans doute voulu faire une inclusion phonétique avec *mâlôn* (halte) au v. 24.

Dieu (4/1-18). Le lecteur peut enfin pousser un grand soupir de soulagement : la libération annoncée va enfin pouvoir se réaliser. Or c'est à ce moment même que tout est de nouveau mis en question, de manière plus brutale que jamais. Dieu lui-même veut tuer le prophète et libérateur qu'il vient de désigner.

Rappelons le contexte immédiat de cet épisode :

4/19	A	Ordre de YHWH à Moïse : « Retourne en Égypte. »
4/20	B	Exécution
4/21-23	C	Discours proleptique de YHWH à Moïse : 1) prodiges et endurcissement du Pharaon 2) oracle à transmettre au Pharaon : laisser partir le fils premier-né de YHWH (Israël), sinon YHWH tuera le fils de Pharaon.
4/24-26		Attaque mystérieuse : YHWH cherche à tuer Moïse
4/27a	A'	Ordre de YHWH à Aaron : « Va à la rencontre de Moïse. »
4/27b	B'	Exécution
4/28	C'	Discours récapitulatif de Moïse à Aaron concernant les paroles et les signes de YHWH.

Le plan ci-dessus montre que 4/24-26 fait en quelque sorte irruption dans un contexte harmonieux auquel il est pourtant fortement lié. Ce lien s'exprime surtout au niveau du vocabulaire : ainsi en 4/19 YHWH ordonne à Moïse de retourner en Égypte, disant « ceux qui cherchaient (*bqš*) à te tuer sont morts ». Ceci renvoie à 2/15 où c'est Pharaon qui cherche à tuer Moïse (*wybyqš lhrq*), alors qu'en 4/24 c'est YHWH qui cherche à le faire mourir (*wybyqš hmytw*). Ainsi YHWH a pris la place de Pharaon ou des Égyptiens ! Le verbe *pgš* (rencontrer, aborder) d'Ex 4/24a se retrouve également en 4/27 : après la rencontre (plus que) dangereuse avec YHWH, Moïse va avoir une rencontre pacifique avec son frère (il l'embrasse). Ceci rappelle évidemment la double rencontre de Jacob en Gn 32. Mais, avant de poursuivre cette piste, tournons-nous vers des observations d'ordre diachronique.

RÉFLEXIONS DIACHRONIQUES

Nous avons constaté que le récit d'Ex 4/24-26 est apparemment écrit pour le contexte dans lequel il se trouve⁸, ce qui va à l'encontre de la thèse large-

8. C'est également l'avis de P. WEIMAR, *Die Berufung des Mose. Literaturwissenschaftliche Analyse von Exodus 2,23-5,5*, (OBO 32), Fribourg/Göttingen, 1980, p. 284.

ment répandue selon laquelle Ex 4/24-26 aurait d'abord existé comme tradition indépendante⁹. On peut encore rappeler que l'épisode présuppose la connaissance du mariage de Moïse avec Zipporah ainsi que la naissance de son fils. Quoi qu'il en soit, les v. 4/19-28 ne sont pas l'œuvre d'une seule main. En effet, 4/23 contient un discours de YHWH que Moïse doit transmettre au Pharaon et qui se termine par la menace « je vais tuer ton fils premier-né ». Du point de vue grammatical le c.o.d. du v. 24 devrait alors se référer au premier-né du roi d'Égypte, ce qui, dans la suite du récit, se révèle bien entendu impossible¹⁰. De plus, le v. 27 suit logiquement le v. 20¹¹ (ordre de YHWH à Moïse – exécution, ordre de YHWH à Aaron – exécution). Les v. 21-26 ont donc probablement été ajoutés ultérieurement¹², sans doute en deux étapes. Un premier auteur-rédacteur aurait inséré après le v. 20 l'histoire de l'attaque nocturne, alors qu'un second rédacteur aurait essayé par la suite de fournir une « grille de lecture » à cette histoire choquante en la faisant précéder des v. 21-23. En effet, ces versets donnent un résumé prolep-tique qui semble être en même temps une première tentative (de type « mi-drashique ») d'interpréter le passage obscur qui suit¹³. Ainsi en 4/22, c'est Israël qui est introduit comme le fils premier-né de YHWH, et au v. 23 YHWH menace de tuer le fils de Pharaon. L'épisode en 4/24-26 peut alors être lu comme une prolepse de la nuit pascale, possibilité qui sera largement exploitée par la tradition juive. À l'intérieur de 4/24-26, la reprise de l'expression « époux de sang » en 26b est souvent considérée comme un ajout cherchant à interpréter l'histoire comme un récit d'institution de la circoncision¹⁴. En effet, à part au v. 26b, les termes techniques de la circoncision ne sont jamais utilisés. La conclusion du récit se trouve en 26a.

Nous pouvons donc distinguer trois étapes dans le devenir de 4/19 s : 1– le récit originel 4/19-20, 27 s* ; 2– l'insertion de 4/24-26a ; 3– le premier midrash sur ce texte (4/21-23) plus l'ajout de 26b.

Mais alors, pour quelle raison l'auteur d'Ex 4/24-26 a-t-il placé cette sur-

9. Cf B. S. CHILDS, *Exodus*, (OTL), London, 1974, p. 103 ; W. H. SCHMIDT, *op. cit.*, p. 219 etc. À cause des liens évidents entre Ex 4/24-26 et son contexte, ces auteurs sont obligés de spéculer sur une forme initiale différente.

10. Certains commentateurs ont tout de même essayé de soutenir une telle supposition, cf J. COPPENS, « La prétendue agression nocturne de Moïse contre Jahvé », *ETHL*, 18, 1941, p. 68-73.

11. Cf B. P. ROBINSON, « Zipporah to the Rescue: A Contextual Study of Exodus IV 4-6 », *VT*, 36, 1986, p. 450 ; cette suite est également attestée dans les *Antiquités juives*, mais on peut soupçonner Flavius Josèphe d'avoir volontairement omis notre épisode.

12. Il existe également une tension entre le v. 20 qui parle des fils de Moïse et le v. 24 où il est question d'un seul fils.

13. Cf R. & E. BLUM, « Zippora und ihr *hyn dmym* », in : E. BLUM et al. (éd.), *Die Hebräische Bibel und ihre zweifache Nachgeschichte*, (FS R. Rendtorff), Neukirchen-Vluyn, 1990, p. 54, n. 40.

14. Cf B. S. CHILDS, *op. cit.*, p. 99 et P. WEIMAR, *op. cit.*, p. 78 s.

prenante insertion dans un contexte narratif si harmonieux ? Il est évident qu'une autre histoire lui a servi de modèle, celle de la lutte de Jacob.

L'ATTAQUE CONTRE JACOB ET L'ATTAQUE CONTRE MOÏSE

Les parallèles entre Gn 32/23-32 et Ex 4/24-26 sont évidents¹⁵ :

— les deux récits sont initiatiques parce qu'ils aboutissent à une transformation du héros : le changement de statut de Jacob se marque par son nom, comme celui de Moïse par la circoncision ;

— les deux protagonistes avaient précédemment bénéficié d'une rencontre privilégiée avec le divin (Gn 28, Ex 3) ;

— dans les deux cas, le héros est surpris lors d'un voyage de retour vers son lieu d'« origine », Jacob vers la Palestine, Moïse vers l'Égypte ;

— les deux attaques ont lieu pendant la nuit ;

— en Gn 32, l'attaquant touche (*ng'*) la hanche de Jacob ; en Ex/4, Zipporah touche (*ng'*) les « pieds » de Moïse ;

— les deux agressions sont suivies par une rencontre (*pgs*^v en Gn 33/8 et Ex 4/27) avec un frère qui, chaque fois, se déroule de façon extrêmement positive. Dans les deux récits, le combat avec Dieu s'avère être le préalable à une relation harmonieuse entre les hommes.

L'auteur d'Ex 4/24 s'est donc largement inspiré de Gn 32, récit qu'il a radicalisé et rendu plus « démoniaque ». Dès le début l'agresseur est identifié comme étant YHWH, avec la motivation explicite de tuer. Il n'est pas étonnant que les rabbins et les Pères de l'Église n'aient pas été trop à l'aise avec cette histoire...

LE RITE DE SANG COMME ALLUSION À LA NUIT PASCALE

Déjà les traducteurs de la Septante ont considérablement modifié et donc interprété le texte hébreu¹⁶ : c'est l'ange du Seigneur qui intervient à la place de YHWH et tout est centré sur le pouvoir protecteur du sang. Les commentateurs juifs et chrétiens des premiers siècles de notre ère¹⁷ ont largement ex-

15. Cf B. P. ROBINSON, *op. cit.*, p. 451-452 et la plupart des commentaires.

16. « Or, il arriva qu'en route, au gîte d'étape, un ange du Seigneur le rencontra et cherchait à le tuer. Sepphōra, prenant un caillou, circoncit le prépuce de son fils ; elle tomba à ses pieds et dit : « Le sang de mon enfant s'est arrêté. » Et il s'éloigna de lui parce qu'elle avait dit : « Le sang de la circoncision de mon enfant s'est arrêté. » (traduction française selon *La Bible d'Alexandrie II*, Paris : Cerf, 1989).

17. Cf à ce sujet les articles de A. LE BOULLUEC, « Moïse menacé de mort. L'énigme d'Exode 4/24-26 d'après la Septante et selon les Pères », *Lectures anciennes de la Bible*,

plotté cette piste. Ainsi, en Ex 4/25-26, c'est l'application de sang (*ng'*, *hif*) qui sauve la vie face à une attaque mortelle de la part de YHWH. Ce scénario peut dès lors être compris comme préfigurant les événements d'Égypte lors du passage du Destructeur dans la nuit pascale (d'ailleurs on retrouve en Ex 12/22 *ng'*, *hif*)¹⁸. En Ex 12, ce sont les Israélites qui doivent être protégés; en Ex 4, c'est leur chef. Pour qu'« Israël » puisse échapper à la colère de YHWH, les deux textes insistent sur un rite de sang (expiatoire ?)¹⁹. De tels rapprochements permettent de lier l'épisode le plus obscur (Ex 4) au prélude de l'événement libérateur central du livre de l'Exode (Ex 12). Mais, si le texte d'Ex 4/24-26 peut « fonctionner » comme prologue à la nuit pascale, il n'a pas été écrit dans ce seul but.

THÉORIES CONCERNANT L'ORIGINE D'EX 4/24-26

Ainsi nous sommes de nouveau confrontés à la question de l'origine de l'épisode relatant l'attaque de Moïse par YHWH. Depuis environ un siècle, l'exégèse historico-critique s'est efforcée d'y apporter des réponses qu'on peut classer en trois catégories²⁰:

1) Le récit veut expliquer comment la circoncision, qui était à l'origine un rite pré-nuptial, est devenue un rite appliqué à de petits enfants. Moïse n'aurait pas été circoncis, Zipporah lui substitue son fils pour le sauver.

2) À l'origine, il s'agit d'un récit où un démon demande à la mariée le droit de la première nuit (cf les démons dans Tobit 6/12 s), la femme circoncit son mari, touche le sexe du démon et le chasse. Il s'agirait alors d'une étymologie du rite de la circoncision.

3) Le récit reprend une ancienne légende madianite dans laquelle une divinité aurait revendiqué l'enfant de parents s'appêtant à quitter son territoire. La circoncision de l'enfant dans le sang le sauve des griffes du démon. Il s'agirait donc également d'un récit étymologique insistant sur le caractère apotropaïque de la circoncision.

(Cahiers de Biblia Patristica 1), Strasbourg, 1987, p. 75-103 et F. VATTIONI, « "Sponso di sangue" (Es 4/24-6) », (Centro Studi Sanguis Christi 1), *Sangue e antropologia biblica II*, Roma, 1991, p. 477-496.

18. Dans le texte actuel d'Ex 4, cette allusion est renforcée, voire provoquée par le v. 23 qui parle de la mort du premier-né de Pharaon.

19. Il n'est pas étonnant que la tradition juive mette souvent en parallèle le sang de la circoncision et celui de l'agneau pascal. Selon certains (par exemple R. LE DÉAUT, *La nuit pascale*, (AnBib 22), Rome, 1963, p. 209-212), cette conception commune de la vertu rédemptrice du sang de la circoncision, associée à celle du sang de l'agneau pascal, a pu influencer la doctrine paulinienne du baptême.

20. C. HOUTMANN, « Exodus 4:24-26 and its Interpretations », *JNSL*, 11, 1983, p. 87-97, donne une bonne présentation des différentes opinions.

Ces théories posent deux problèmes. Elles sont hautement spéculatives car elles présupposent toute une forme antérieure du récit qu'il nous est impossible de reconstruire à partir d'Ex 4/24-26. De plus, elles partent toutes de l'idée qu'il s'agit d'une étymologie de la circoncision, ce qui me semble constituer une fausse piste²¹. Ce qui est juste par contre, c'est l'observation du rôle central que joue ce rite dans le récit, mais il est présupposé connu et « allant de soi » chez le lecteur.

La circoncision est un rite de passage attesté à travers le monde entier²² dont l'origine n'est guère la même partout (le rite précède alors le mythe). Parmi les voisins d'Israël, la circoncision était pratiquée: chez les Égyptiens (entre 6 à 12 ans), dans les tribus proto-arabes, les Édomites, etc. Israël a intégré ce rite dans la foi yahwiste et en a fait un signe important pour le judaïsme à l'époque postexilique, notamment dans la conception sacerdotale de l'alliance abrahamique en Gn 17²³.

Quel est alors le lien entre ce rite et l'attaque de YHWH contre Moïse? Et quel est le scénario exact d'Ex 4? L'auteur entretient en effet un certain flou. De qui Zipporah touche-t-elle les « pieds » au v. 25, et qui est appelé « époux/parent de sang » au v. 26: Moïse ou son fils? Bien que quelques commentateurs classiques et modernes aient opté pour le fils²⁴ (notamment à cause du v. 23), la logique narrative invite plutôt à interpréter tous les suffixes de la 3^e personne masculin singulier comme se référant à Moïse²⁵. En effet, Moïse est l'objet de l'attaque puisque le fils est mentionné expressément au v. 25; or, si c'est Moïse qui est en danger de mort, le sang protecteur doit être appliqué à sa personne. Reste la question de savoir pourquoi Moïse devient l'objet d'une agression divine. Là aussi, les discussions vont bon train²⁶. Selon certains rabbins, YHWH se serait fâché contre Moïse parce qu'il n'avait pas été circoncis; d'autres pourtant avancent l'idée que Moïse était né circoncis! D'autres encore pensent que Moïse avait omis de circoncire son fils le huitième jour comme cela est exigé dans le texte sacerdotal de Gn 17.

21. Comme nous l'avons vu, la remarque au v. 26b constitue probablement un ajout rédactionnel. De toute façon, la particule 'az (alors) qui introduit le constat final n'est jamais utilisée dans des récits étymologiques, dans lesquels on trouve l'expression « c'est pourquoi »: cf B. S. CHILDS, *op. cit.*, p. 99.

22. Cf B. BETTELHEIM, *Les blessures symboliques. Essai d'interprétation des rites d'initiation*, Paris, 1971, p. 112-121.

23. Cf K. GRÜNVALDT, *Exil und Identität. Beschneidung, Passa und Sabbat in der Priesterschrift*, (BBB 85), Frankfurt/Main, 1992, p. 44-65, 222-228.

24. Par ex. H. KOSMALA, « The "Bloody Husband" », *VT*, 12, 1962 = *Studies, Essays and Reviews. I. Old Testament*, Leiden, 1978, p. 62.

25. Cf les arguments présentés par R. & E. BLUM, *op. cit.*, p. 42-43 et B. JACOB, *The Second Book of the Bible: Exodus*, Hoboken, 1992, p. 109. Selon L. KAPLAN, « "And the Lord Sought to Kill Him" (Exod 4: 24). Yet Once Again », *HAR*, 5, 1981, p. 66, le texte, qui joue sur la confusion des identités, permet une double lecture quant aux c.o.d non identifiés.

26. Pour une présentation de la discussion rabbinique, cf C. HOUTMANN, *op. cit.*, p. 91-93 et B. JACOB, *op. cit.*, p. 106-107.

Toutes ces explications souffrent du fait que le texte ne nous fournit pas de telles indications; et que, contrairement aux commentateurs, il met plutôt en lumière l'action de la femme de Moïse, Zipporah²⁷.

LE RÔLE DE ZIPPORAH DANS LE RÉCIT D'UNE DOUBLE INTÉGRATION

Zipporah est le seul être humain à porter un nom en 4/24-26, c'est elle le vis-à-vis de YHWH. Après Ex 1/15-22 (Pharaon et les sages-femmes) et 2/1-10 (Moïse sauvé par la fille du Pharaon), nous sommes au troisième récit qui, dans le livre de l'Exode, est marqué par l'action féminine. Et de nouveau il s'agit d'une femme étrangère, madianite, « arabe » en quelque sorte, et épouse de Moïse. À l'époque du retour de l'exil, de tels mariages mixtes posaient problème. Les livres d'Esdras et de Néhémie attestent que l'orthodoxie naissante, se composant surtout d'une fraction de l'ancienne *golah* babylonienne, concevait l'identité du judaïsme postexilique à partir d'un exclusivisme rigoureux. Cet exclusivisme trouve son expression notamment dans la dissolution des mariages avec des femmes étrangères exigée par Néhémie et Esdras (Ne 13/23-27, Esd 10) et l'exclusion des « étrangers » des fêtes comme celle de la Pâque (Esd 6/19-22, Ex 12/43). Un tel rigorisme n'était pas partagé par tout le monde. On peut alors constater l'apparition d'une littérature « subversive », prenant le contre-pied de l'orthodoxie jérusalémite : l'histoire de Ruth montre comment une femme moabite devient l'ancêtre du roi David; de même, l'auteur du Roman de Joseph marie son héros à une femme égyptienne, fille d'un prêtre (Gn 41/45). Nb 12 relate une critique contre Moïse de la part de sa propre sœur (!) mettant en cause son mariage avec une femme couchite, critique qui est vivement condamnée par le récit²⁸.

Ex 4/24-26 s'inscrit dans ce même débat, en racontant comment Zipporah, la non-juive, va être intégrée au peuple de Moïse, non seulement par un simple mariage, mais par le *sang*. Le récit se passe, en effet, sur le chemin menant de la famille de Zipporah vers le peuple de Moïse. Or, avant l'arrivée, elle doit intégralement faire partie de ce peuple. C'est Zipporah elle-même qui réussit cette intégration en s'opposant à YHWH (s'agit-il du YHWH des « intégristes » à Jérusalem ?) Par l'acte symbolique qu'elle accomplit en portant du sang au sexe de Moïse, elle répète la nuit nuptiale²⁹, nuit

27. Pour le nom, cf E. A. KNAUF, *Midian. Untersuchungen zur Geschichte Palästinas und Nordanabians am Ende des 2. Jahrtausends v. Chr.*, (ADPV), Wiesbaden, 1988, p. 88 et 151.

28. La femme de Moïse en Nb 12 est traditionnellement identifiée à Zipporah. De toutes façons, ce texte justifie son mariage avec une non-juive (cf B. J. DIEBNER, « "... Er hatte sich nämlich eine kuschitische Frau genommen " (Num 12,1) », *DBAT*, 25, 1988). Par contre, la remarque d'Ex 18/2 qui parle d'un renvoi de Zipporah trahit les revendications de la fraction « dure » du judaïsme postexilique.

29. Cf R. & E. BLUM, *op. cit.*, p. 49-51.

d'union et d'intimité par excellence. Le fait que l'enfant n'ait pas été circoncis signifiait que mère et fils ne faisaient pas partie d'Israël; par l'action de la mère cette intégration peut avoir lieu. La déclaration de Zipporah au v. 25b (« Tu es pour moi un époux de sang ») confirme cette nouvelle relation³⁰. Le lien qui unit un couple est plus fort que toutes les considérations d'ordre sociologique ou ethnique. Ainsi l'auteur reprend à son compte la déclaration de Gn 2/24: « Aussi l'homme laisse-t-il son père et sa mère pour s'attacher à sa femme et ils deviennent une seule chair. » Ce constat traditionnel et universel est utilisé ici de manière subversive: agissant conformément à l'ordre créatif, Zipporah reste définitivement attachée à Moïse malgré son origine étrangère.

Pourtant, il ne s'agit pas seulement de l'intégration de la mère et du fils. Il ne faut pas oublier que *c'est Zipporah qui sauve Moïse* de l'attaque divine par la circoncision de son fils. Pour un lecteur « orthodoxe », le statut de Moïse pouvait également paraître problématique³¹. S'il avait lu Ex 2, il savait que Moïse avait été élevé à la cour égyptienne et, s'il était quelque peu instruit, il savait également que celui-ci avait un nom égyptien; tout portait donc à croire que Moïse avait reçu la circoncision « à l'égyptienne ». La circoncision de Moïse semble d'ailleurs présumée par Ex 4 puisque Zipporah circoncit le fils et non Moïse. Le problème théologique était alors le suivant: en tant que « juif égyptien » Moïse avait été circoncis mais pas selon le rite « orthodoxe ». Est-ce la raison de l'attaque de YHWH? Le texte ne le dit pas. Pourtant, il met en évidence que c'est grâce au rite accompli par Zipporah que YHWH laisse Moïse tranquille³². Ce rite fonctionne alors comme une circoncision symbolique montrant la validité de la circoncision de Moïse³³.

Pour la conception vétérotestamentaire, il est étonnant qu'une femme pratique la circoncision³⁴. L'auteur connaissait peut-être déjà l'idée du judaïsme postexilique selon laquelle, dans des moments de danger de mort, même une femme pouvait accomplir ce rite (cf *1 M* 1/60; *2 M* 6/10)³⁵. Certes, on peut se

30. Selon J. I. DURHAM, *Exodus*, (Word Biblical Commentary 3), Waco, 1987, p. 59, cette expression était peut-être utilisée dans des cérémonies de mariage.

31. Pour la suite, cf B. J. DIEBNER, « Ein Blutsverwandter der Beschneidung. Überlegungen zu Ex 4/24-26 », *DBAT*, 18, 1984 et B. P. ROBINSON, *op. cit.*, p. 458.

32. C'est la seule utilisation de la forme simple du verbe *rph* dans le Pentateuque, verbe dont la signification de base est « s'affaiblir ». L'action de Zipporah provoque donc un affaiblissement de YHWH.

33. Dans ce contexte, B. J. DIEBNER, « "Symbolische Nachbeschneidung". Ein Nachtrag zu *DBAT* 18 (1984) 119-126 », *DBAT*, 20, 1984, p. 186-188, rappelle la discussion dans les milieux rabbiniques lors de l'arrivée des falashas en Israël. À ce moment se posait la question de savoir s'il fallait soumettre ces juifs « peu orthodoxes » à une circoncision symbolique à l'aide de quelques gouttes de sang.

34. Même si dans les mythes d'origine de nombreuses cultures ce rite d'initiation est attribué à des femmes, cf B. BETTELHEIM, *op. cit.*, p. 115-121.

35. Cf W. H. SCHMIDT, *op. cit.*, p. 227.

féliciter avec Isidore de Péluze³⁶ que « les femmes d'ordinaire, dans les situations difficiles, savent mieux que les hommes user avec zèle des moyens judicieux et trouver devant Dieu le recours légitime ». En Ex 4, l'enjeu est pourtant plus fondamental : il s'agit d'une femme étrangère qui transgresse un double tabou. Elle accomplit un acte réservé d'ordinaire aux initiés et elle ose affronter le Dieu d'Israël. Lorsque Zipporah pratique la circoncision (4/25), on ne trouve pas le terme technique *mwł*, « circoncire »³⁷, mais le verbe *krt*, « couper », ce qui fait évidemment allusion à *krt bryt* (« conclure une alliance »)³⁸ et à Gn 17 où le signe de l'alliance est justement la circoncision. Cette alliance conclue par Dieu avec Abraham, personnage d'intégration par excellence, est, par l'intermédiaire d'une femme, élargie à tous ceux qui veulent appartenir au peuple de YHWH. Ainsi le comportement de Zipporah est comparable à celui de Job (un étranger, lui aussi) qui, contre Dieu, fait appel à Dieu.

CONTEXTE HISTORIQUE ET IDÉOLOGIQUE

Les propositions de datation d'Ex 4/24-26 se sont récemment diversifiées. Traditionnellement l'exégèse historico-critique considérait ce texte comme un reliquat d'une époque archaïque et intégré par le « Yahviste » dans son œuvre au x^e siècle avant notre ère³⁹. La mise en question des modèles explicatifs concernant la formation du Pentateuque a amené certains chercheurs à qualifier Ex 4/24-26 de « jéhowiste » ou de « prédeutéronomiste », le datant du viii^e siècle⁴⁰. On a même suggéré son appartenance à la rédaction deutéronomiste du livre de l'Exode⁴¹. Selon nos investigations, Ex 4/24-26 n'est ni archaïque, ni « ancien », ni deutéronomiste. On ne peut guère s'imaginer un rédacteur deutéronomiste composant ou insérant un récit qui mette en évidence une étrangère et dans lequel YHWH cherche à exterminer son serviteur Moïse. D'ailleurs ce texte ne porte nullement la marque (facilement reconnaissable) du style deutéronomiste. Par conséquent, une datation postdeutéronomiste, donc postexilique, probablement à l'époque perse, s'impose⁴². Si notre analyse est juste, cette datation correspond également à l'arrière-fond

36. Père de l'Église du iv^e siècle, cité d'après A. LE BOULLUEC, *op. cit.*, p. 78-79.

37. En 4/26b on trouve le hapax *mūlōt* (un pluriel abstrait : « circoncision », cf W. H. SCHMIDT, *op. cit.*, p. 218), probablement pour faire un jeu de mots et une inclusion avec *mālōn* (la halte) en 4/24a.

38. Cf B. J. DIEBNER, « Ein Blutsverwandter », art. cit., p. 123-124.

39. *Pars pro toto*, cf W. H. SCHMIDT, *op. cit.*, p. 220.

40. P. WEIMAR, *op. cit.*, p. 284-285; E. A. KNAUF, *op. cit.*, p. 152; R. & E. BLUM, *op. cit.*, p. 54, n. 40.

41. W. JOHNSTONE, *Exodus*, (OT Guides), Sheffield, 1990, p. 109.

42. F. LINDSTRÖM, *God and the Origins of Evil. A Contextual Analysis of Alleged Monistic Evidence in the Old Testament*, (CB. OT 21), Gleerup, 1983, p. 52 et 55, parle de manière vague d'une tradition indépendante récente, tardivement intégrée dans son contexte actuel. B. J.

idéologique de ce texte. Elle peut être corroborée par quelques observations de style, de vocabulaire et de dépendance littéraire. En effet, l'auteur d'Ex 4/24-26 semble connaître un bon nombre de textes vétéroutestamentaires, notamment Gn 32/23 s, Gn 15 et 17 (P) et probablement le texte exilique de Jos 5/2-9⁴³. La déclaration de Zipporah au v. 25b revêt la même structure syntaxique que les « formules déclaratoires » des textes sacerdotaux⁴⁴ et l'utilisation métaphorique du « sang » dans le constat de Zipporah trouve son parallèle le plus proche dans le livre de Judith (9/4)⁴⁵.

Le contexte sociologique et géographique d'Ex 4/24-26 peut alors se trouver dans la diaspora (égyptienne ?) dont les pratiques religieuses ont paru suspectes à l'orthodoxie jérusalémite. L'auteur de ce texte est probablement le même que celui du récit des sages-femmes en Ex 1/15 s⁴⁶. Dans les deux épisodes, des femmes étrangères s'engagent résolument du côté de la vie et n'hésitent pas à affronter par des moyens inhabituels les forces qui menacent la vie, Pharaon et YHWH, lequel, comme nous l'avons vu, a pris la place du roi d'Égypte en 4/24. Dans les deux textes, le projet visant à supprimer la vie est exprimé en hébreu par une tournure identique : *hymt* en 1/16 et 4/24. La Septante a d'ailleurs bien vu le lien entre les deux épisodes puisqu'elle donne à la première sage-femme le même nom qu'à l'épouse de Moïse : Sefhora. En insérant l'histoire des sages-femmes égyptiennes et celle de Zipporah, la Madianite, au début du livre de l'Exode, l'auteur de ces textes nous montre que le sauveur d'Israël, et par la suite tout le peuple, doivent leur vie à des femmes étrangères. Ainsi se trouve introduite une bonne dose de subversion à l'intérieur même du récit d'origine par excellence du peuple hébreu. Françoise Smyth a observé comment les mythes d'origine provoquent souvent leur propre « correction » : « les structures des mythes d'exode originel se retournent contre le milieu qui les a émis [...]. Dans cette résistance aux nouveaux pouvoirs [...] on recourt, chez les lettrés, à l'archaïsme conscient⁴⁷ ». En montrant qu'Israël ne peut exister qu'en s'ouvrant aux

DIEBNER, « Ein Blutsverwandter », art. cit., p. 126, jette l'enfant avec l'eau du bain quand il propose de dater ce texte après 164 av. J.-C. Cette proposition est déjà *materialiter* impossible vu l'existence de traductions grecques à partir de la seconde moitié du iii^e s. av. J.-C.

43. Jos 5/2 s présente la circoncision de la génération du désert comme préalable à la première Pâque en Canaan (5/10 s). Les parallèles avec Ex 4/24-26 ont souvent été remarqués : le silex (Ex 4/25 // Jos 5/2), « sur le chemin » (Ex 4/24 // Jos 5/4, 5, 7), « prépuce » (Ex 4/25 // Jos 5/3), etc.

44. Pour ces derniers cf R. RENDTORFF, *Die Gesetze in der Priesterschrift*, (FRLANT 62), Göttingen, 1954, p. 74-76. Chez P, cette formule se trouve souvent à la fin d'un acte rituel où elle sert alors à donner une diagnose sur la qualité culturelle d'un homme ou d'une bête.

45. Cf R. & E. BLUM, *op. cit.*, p. 48.

46. Pour ce texte, cf T. RÖMER, « Les sages-femmes du Pharaon et la "crainte de Dieu" », à paraître.

47. F. SMYTH-FLORENTIN, « Modèles de récits d'origine et structures du pouvoir », in : A. DE PURY (éd.), *Histoire et conscience historique dans les civilisations du Proche-Orient ancien*, (Cahiers du CEPOA 5), Leuven, 1989, p. 46.

utres», la diaspora se donne des fondements théologiques et met en garde contre une utilisation trop nombriliste et exclusiviste de la grande épopée nationale» du peuple hébreu.

DIEU INCOMPRÉHENSIBLE EN EX 4/24

Bien qu'Ex 4/24-26 puisse se lire comme l'histoire d'une intégration inscrite dans l'Israël de la Torah, le comportement de YHWH échappe à toute explication. YHWH qui veut tuer celui qu'il vient d'appeler à son service, est incompréhensible, scandaleux. Gardons-nous de « banaliser » ce fait par des explications trop rapides du type « il n'est pas extraordinaire, bibliquement parlant, que Dieu attaque Son serviteur. C'est une manifestation de son amour jaloux⁴⁸ ». Au contraire, derrière ce verset se trouve l'expérience que Luther a appelé le *deus absconditus*, le Dieu caché, expérience qui reflète dans plusieurs écrits vétéroutestamentaires de l'époque postexilique, notamment dans le livre de Job, mais aussi dans une histoire comme celle du renement de David en 1 S 24, où, sans raison, « la colère de YHWH s'enflamma contre David⁴⁹ ».

Dans notre discours théologique, il faut résister à la tentation de nier le côté inexplicable de Dieu. Ex 4/24 ne donne pas d'explication au comportement de YHWH⁵⁰. Cependant ce texte se trouve intégré dans l'ensemble plus vaste du Pentateuque. Nous avons rappelé que les rabbins ont établi un lien entre ce texte, qui semble nous précipiter vers des abîmes, et son « dénouement » (qui ne se situe pas sur le niveau discursif) en interprétant cette périphrase comme prologue à la nuit pascale. De même le christianisme est impensable sans le scandale de la Croix. « Mon Dieu, mon Dieu, pourquoi m'as-tu abandonné ? », ce cri du psalmiste dans la bouche du Jésus crucifié résume les limites d'un discours théologique « raisonné ». Il ne reste alors qu'à croire en la subversion et le bouleversement de Pâques.

Thomas RÖMER
Faculté de Théologie protestante
Université de Lausanne

48. A. LACOCQUE, *Le devenir de Dieu*, (Encyclopédie Universitaire), Paris, 1967, p. 151.

49. Pour une datation postexilique de ce texte, cf A. SCHENKER, *Der Mächtige im Melzofen des Mitleids. Eine Interpretation von 2 Sam 24*, (OBO 42), Fribourg/Göttingen, 1982, p. 35-39. Comme le YHWH d'Ex 4/24 a été remplacé dans la tradition midrashique par l'ange de la mort ou le prince du mal, 1 Ch 21/1 met Satan à la place de la « colère de YHWH » 1 S 24/1.

50. L. KAPLAN, art. cit., p. 73, n. 17, a raison de souligner ce fait.

PHILOSOPHES ET PROTESTANTS DANS LA FRANCE DU XVIII^e SIÈCLE

à la mémoire de l'abbé Jean Roux (1920-1993),
curé de Vialas,
historien des Cévennes,
apôtre de la tolérance.

Après avoir rappelé comment les protestants français ont traversé le XVIII^e siècle, Claude LAURIOL étudie les conceptions des écrivains huguenots relatives à la tolérance civile et à la liberté de conscience. Il montre l'originalité de leur position philosophique et leur fidélité à certains principes théologiques de la Réforme, contribuant à une évaluation de leur apport critique à l'esprit des Lumières.

La centaine d'années qui séparent la Révocation de l'Édit de Nantes en 1685 de l'Édit de 1787 marque un grand changement dans la vie des protestants restés dans le royaume de France. Ils passent, à travers bien des souffrances et des tribulations, de la plus violente forme d'exclusion à une sorte de reconnaissance officielle de leur légitimité comme sujets du roi de France. En dépit de son préambule où Louis XVI affirme inscrire sa décision dans la droite ligne de la politique religieuse de son illustre ancêtre Louis XIV, l'Édit de 1787 apparaît comme une révocation au moins partielle de la Révocation. Les commémorations sur lesquelles la France d'aujourd'hui se replie volontiers en interrogeant son passé ont attiré l'attention trois fois en cinq années

Cet article reprend le texte d'une conférence donnée à Paris le 16 janvier 1993 à l'occasion de l'assemblée générale annuelle de la Société française d'étude du XVIII^e siècle.

Claude LAURIOL est professeur de littérature française et codirecteur du Centre d'étude du XVIII^e siècle (URA 1037 du CNRS) à l'Université Paul-Valéry Montpellier III.