



HAL
open science

ORDRE OU DESORDRE DANS LA NARRATION BIBLIQUE ?

Jean-Michel Poirier

► **To cite this version:**

Jean-Michel Poirier. ORDRE OU DESORDRE DANS LA NARRATION BIBLIQUE ?. Bulletin de Littérature ecclésiastique, 2024, CXXV/1 (497), pp.9-36. hal-04629844

HAL Id: hal-04629844

<https://hal.science/hal-04629844v1>

Submitted on 30 Jun 2024

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.



Distributed under a Creative Commons Attribution - NonCommercial 4.0 International License

ORDRE OU DESORDRE DANS LA NARRATION BIBLIQUE ?

Jean-Michel POIRIER

Comme le note Meir Sternberg, dans son ouvrage intitulé *La Grande Chronologie*, « c'est en produisant un sens chronologique qu'un récit est producteur de sens en tant que récit »¹. Sur ce fond, le récit biblique montre quelques fois d'apparentes incohérences dans le déroulement des faits qui pourraient, certes, relever de maladroitness ou d'ignorance mais, le plus souvent, ces « désordres » ouvrent un surplus de sens et stimulent l'interprétation par leur caractère insolite. L'ordre ou mise en séquence chronologique des éléments du récit joue ainsi avec les capacités du lecteur à reconstituer une histoire à partir du récit. Les phénomènes littéraires d'analepse et de prolepse, de blanc et d'ellipse dans la trame biblique ont été amplement étudiés et documentés dans le corpus biblique². La séquence narrative peut ainsi s'écarter de la chronologie de l'histoire narrée afin de faire ressortir des éléments de sens comme les liens de cause à effet. On a aussi observé des techniques comme la reprise, le tuilage ou l'entrelacement des fils narratifs³. Le trait que nous souhaitons relever dans la présente contribution consiste en un ordre d'éléments textuels qui peut ou doit étonner un lecteur s'attendant – ou pouvant s'attendre – à une mise en séquence plus naturelle. La familiarité avec ces textes ou ces épisodes nous conduit parfois à ne pas remarquer ce qui devrait nous surprendre et, partant de là, nous faire réfléchir.

Dans les évangiles

L'agonie à Gethsémani (chez Luc)

Le troisième évangéliste, et auteur des Actes des Apôtres, revendique d'avoir écrit pour Théophile un récit « en ordre » - καθεξῆς – (Lc 1,3). On peut donc s'attendre à ce que la mise en séquence y soit soigneusement élaborée. Dans la relation qu'il offre de la prière de Jésus au mont des Oliviers après le dernier repas avec ses disciples et avant son arrestation (Lc 22), la suite des faits a pourtant de quoi étonner.

⁴⁰Arrivé en ce lieu, il [Jésus] leur dit : « Priez pour ne pas entrer en tentation. » ⁴¹Et il s'éloigna d'eux à environ un jet de pierre et, ayant fléchi le genou, il pria, disant : ⁴²« Père, si tu veux, emporte cette coupe (loin) de moi. Cependant, que ce ne soit pas ma volonté mais la tienne qui advienne ! » ⁴³Alors lui apparut un ange depuis le ciel qui le fortifiait. ⁴⁴Pris d'angoisse (*en agōnia*), il pria plus intensément, et sa sueur devint comme des caillots de sang tombant à terre.

¹ Meir STERNBERG, *La Grande Chronologie. Temps et espace dans le récit biblique de l'histoire*, Bruxelles, Lessius, « Le Livre et le Rouleau » n°32, 2008, p.6 (éd. originale : *Time and Space in Biblical (Hi)story Telling : The Grand Chronology*, 1990).

² La littérature est désormais abondante dans ce domaine, par exemple : R. ALTER, *L'Art du Récit Biblique* (trad. P. LEBEAU), Le Livre et le Rouleau 4, Bruxelles, 1999 (éd. originale : *The Art of Biblical Narrative*, New York, 1981) ; S. BAR-EFRAT, *Narrative Art in the Bible*, JSOTSS 70, Sheffield, 1989 ; A. BERLIN, *Poetics and Interpretation of Biblical Narrative*, Winona Lake, Indiana, 1994 ; J.P. FOKKELMAN, *Comment lire le récit biblique. Une introduction pratique*, Le livre et le rouleau 13, Bruxelles, 2002 ; J.L. SKA, « Nos Pères nous ont raconté ». *Introduction à l'analyse des récits de l'Ancien Testament*, CE 155, Cerf, Paris, 2011 ; J.L. SKA, J.P. SONNET, A. WÉNIN, *L'Analyse Narrative des récits de l'Ancien Testament*, CE 107, Cerf, Paris, 1999 ; M. STERNBERG, *The Poetics of Biblical Narrative. Ideological Literature and the Drama of Reading*, Bloomington, 1987 ; *La Grande Chronologie. Temps et espace dans le récit biblique de l'histoire*, Le livre et le rouleau 32, Lessius, Bruxelles, 2008.

³ Voir ici les titres de paragraphes de l'excellent Cahier Évangile n°155 consacré par Jean-Louis SKA à l'analyse narrative des récits de l'Ancien Testament : « Nos Pères nous ont raconté », pp.14-16. On peut aussi consulter avec profit en français les travaux menés par Roland MEYNET sur la rhétorique sémitique, notamment son *Traité de rhétorique biblique*, Paris, Lethellieux, 2007.

⁴⁵Et, s'étant relevé de la prière et venu vers les disciples, il les trouva endormis de tristesse. ⁴⁶Et il leur dit : « Pourquoi dormez-vous ? Levez-vous et priez afin de ne pas entrer en tentation ».

La séquence v.43/v.44/v.45⁴ est étrange : l'intervention de l'ange, propre à la recension lucanienne, précède au lieu de suivre la terrible angoisse qui s'empare de Jésus bien conscient de l'extrême gravité des événements qui, de fait, vont s'enchaîner dans les heures suivantes pour le conduire à une mort violente. On se serait attendu à un autre ordre des éléments⁵, l'ange procurant un réconfort *après* l'acmé de l'angoisse chez Jésus que visualisent les gouttes de sang perlant à terre :

⁴⁴Pris d'angoisse, il pria plus intensément, et sa sueur devint comme des caillots de sang tombant à terre. ⁴³Alors lui apparut un ange depuis le ciel qui le fortifiait. ⁴⁵Et, s'étant relevé de la prière et venu vers les disciples, il les trouva endormis de tristesse.

Dans son *Anchoratus* (31,5 ; cf. 37,3), Epiphane de Salamine (IV^e s.) propose d'ailleurs cette séquence :

Il est dit aussi : « Entré en agonie, il pria de façon plus instante et sa sueur devint comme de grosses gouttes de sang. Alors lui apparut un ange, venant du ciel, qui le réconfortait. ».

Epiphane argumente alors en faveur de la véritable humanité du Christ : « Les Écritures montrent [ainsi] que le Dieu-Homme est vraiment homme » (*Anc.* 37,3).

Dans le texte reçu de Luc 22, le réconfort angélique n'épargne pas à Jésus la terrible angoisse qui l'étreint en ces heures cruciales. « L'ange n'apparaît pas comme un *Deus ex machinâ* qui se charge de tout arranger »⁶. Théophile – et tout lecteur attentif de l'évangile à sa suite – peut en déduire que si le soutien divin ne manque(ra) pas au fidèle suivant le Christ, appelé à prendre comme lui sa croix (cf. Lc 9,23 ; 14,27), ce n'est pas en éloignant de lui l'épreuve et la pression mentale et spirituelle qui la précèdent et l'accompagnent, mais en l'aidant à la traverser sans sombrer⁷. La séquence précédant immédiatement l'épisode conforte cette lecture puisqu'il s'agit pour les disciples de tenir ferme dans l'épreuve (22,31-34), une épreuve qui s'annonce imminente (22,35-37). Le combat (*agōn* en grec) à Gethsémani est typique de celui que tout fidèle est amené à mener, du moins s'il veut bien suivre le maître sur ce chemin.

Elle est également cohérente avec de nombreux psaumes et récits bibliques. Elle peut être appelée aujourd'hui dans une saine compréhension de la prière de demande qui, si elle peut solliciter l'évitement de l'épreuve – comme Jésus ici –, se doit surtout d'implorer que Dieu accorde la force de la vivre pour en sortir renforcé par et dans sa foi.

La crainte des disciples à la Transfiguration (chez Matthieu)

Dans le récit de la Transfiguration que le premier évangile nous offre (Mt 17,1-9), on peut relever un autre cas de ce type. La réaction de grande crainte des disciples montés avec Jésus sur la montagne est mentionnée par Matthieu après que la voix venue du ciel s'est exprimée.

²Il fut transfiguré devant eux, son visage brilla comme le soleil et ses vêtements devinrent blancs comme la lumière. ³Et voici leur apparurent Moïse et Elie qui s'entretenant avec lui. ⁴Prenant, Pierre dit à Jésus : « Seigneur, il est bon que nous soyons ici ; si tu veux, je ferai ici trois tentes : une pour toi, une pour Moïse et une pour Elie. » ⁵Comme il parlait encore, voici qu'une nuée

⁴ Les vv.43-44 n'apparaissent pas dans un certain nombre de témoins anciens du texte ; mais ils sont bien présents dans la version byzantine. Pour un exposé récent de la question, voir Jean-Noël ALETTI, *L'évangile selon saint Luc*, Bruxelles, coll. « Le Livre et le Rouleau », Bruxelles, Lessius, 2022, p.64.

⁵ Déjà noté par Loisy dans son commentaire de l'évangile de Luc : « après l'acte de résignation complète (42 b), l'intervention de l'ange paraît superflue ; cette intervention (43) viendrait mieux après la description de l'agonie » (Albert LOISY, *L'Évangile selon saint Luc*, Paris, 1924, p.526).

⁶ Marie-Joseph LAGRANGE, *Évangile selon saint Luc*, Études Bibliques, Paris, Gabalda, 1921 (2^e éd.), p.560.

⁷ Cf. ALETTI, *op. cit.*, p.642 ; François BOVON, *L'évangile selon saint Luc (19,28-24,53)*, Genève, Labor et Fides, 2009, p.249.

lumineuse les recouvrit. Et voici que, de la nuée, une voix disait : « Celui-ci est mon Fils bien-aimé, en qui je le suis complu : écoutez-le ! »⁶ En entendant cela, les disciples tombèrent sur leurs faces et craignirent grandement. ⁷Jésus s'approcha et, les ayant touchés, dit : « Relevez-vous et ne craignez pas ! »⁸ Levant les yeux, ils ne virent personne sinon Jésus, seul.

La crainte des disciples fait écho à celles rapportées dans l'Ancien Testament lorsqu'un personnage se trouve en présence de Dieu ou d'éléments du monde divin (cf. Gn 28,17 ; Ex 3,6 ; 20,18-19 ; 33,20 ; 34,30 ; Dt 5,5 ; Jg 6,22-23 ; Is 6,4-5 ; etc.). Cette mention paraît tardive dans la recension de Matthieu. Un lecteur pourrait attendre qu'elle se manifeste après la transfiguration de Jésus en son visage lumineux, accompagnée de l'éclat de ses vêtements (v.2)⁸, ou bien en réaction à la soudaine apparition de Moïse et d'Élie conversant avec Jésus (v.3). À ce moment-là, Pierre veut dresser trois tentes, comme Marc (Mc 9,5) et Luc (9,33) le rapportent également, ce que ces deux derniers évangiles sanctionnent en affirmant qu'il ne savait pas ce qu'il disait. Marc précise : « il ne savait que répondre car ils étaient saisis de crainte » (v.6). Chez lui donc, la crainte est suscitée par la transformation de Jésus et l'apparition à ses côtés des deux grandes figures du premier Testament que sont Moïse et Elie. Luc situe la crainte des disciples un peu après, au moment où survient une nuée (Lc 9,33). Mais il a précisé auparavant que Pierre et ceux qui étaient avec lui avaient vu la gloire de Jésus malgré le sommeil les accablant (9,32). Comme on le sait, la nuée est signe de la présence divine dans la geste exodale et son arrivée provoque la crainte ressentie par l'homme mis en présence du divin.

Ce bref regard synoptique nous permet de relever la façon particulière qu'a Matthieu d'organiser les éléments en situant la mention de la crainte des disciples non pas après la transformation lumineuse de Jésus et l'apparition de Moïse et d'Elie à ses côtés, pas plus qu'après l'arrivée de la nuée lumineuse, mais après que de celle-ci une voix se fut exprimée. De plus, cette voix venue de la nuée invite à écouter le Fils bien-aimé, l'écoute du Fils devenant la manière dont désormais s'écoute celle de Dieu. Or, c'est cette déclaration qui provoque la crainte des disciples. Comment expliquer cette réaction à ce moment-là du récit ?

Une première interprétation fait appel à la préférence biblique pour l'écoute sur la vision. Dans les saintes Écritures d'Israël, la vision de Dieu est rare, elle est réservée à quelques-uns en des instants fugaces et toujours de façon partielle ou floue. L'écoute, en revanche, est requise de tous, elle doit être permanente. En situant la crainte des disciples après la parole venue de la nuée qui, dans une mise en abyme, invite à écouter la parole du Fils, et non après la vision comme chez Marc ou en réaction à la venue de la nuée comme chez Luc, Matthieu se place dans cette ligne de force qui privilégie l'ouïe à la vision.

On observe ensuite que chez Matthieu, c'est la déclaration divine concernant le Fils et sa parole qui provoque la crainte des disciples et leur geste de prosternation. Alors que la vision plaçait en quelque sorte Jésus au niveau de Moïse et d'Elie – des prophètes –, la déclaration venant de la nuée hausse Jésus dans la sphère divine : il est le Fils bien-aimé en qui se déploie la complaisance du Père. La parole de Jésus devient théophanique : en elle et par elle Dieu se manifeste. L'attitude des disciples le signifie : on ne se prosterne pas devant Moïse ou Élie.

La vision dont ils viennent d'être témoins n'a été que momentanée et ils devront garder le secret sur elle (v.9). Moïse et Elie disparaissent. Mais la parole de Jésus continue à résonner, parole dont les disciples témoins savent désormais qu'elle est le canal par lequel Dieu parle aux hommes dans toute sa densité.

La résurrection des saints (chez Matthieu)

⁸ Tel est le cas pour les bergers en Lc 2,9 : l'apparition de la lumière de la gloire divine provoque chez eux « une grande crainte ».

Une récente étude de Élian Cuvillier⁹ repère chez Matthieu, au chapitre 27, une autre manifestation de ce phénomène :

⁵⁰Mais Jésus ayant de nouveau crié d'une voix forte rendit l'Esprit. ⁵¹Et voici, le voile du Temple fut fendu depuis en haut jusqu'en bas en deux. Et la terre fut ébranlée et les pierres furent fendues ⁵²et les tombeaux furent ouverts et beaucoup de corps des saints qui étaient endormis furent réveillés, ⁵³et, étant sortis des tombeaux après son réveil, ils entrèrent dans la Ville sainte et furent vus par beaucoup. ⁵⁴Mais le centurion et ceux avec lui gardant Jésus et voyant le séisme et les choses advenues furent fortement effrayés disant : 'Celui-ci était véritablement le Fils de Dieu'.

Les vv.51b-53 sont propres à cet évangile tout comme l'est la raison de l'acte de foi du centurion – ici entourés d'autres gardes –. Marc aussi bien que Luc ne mentionnent à ce moment aucune résurrection de morts (autres que Jésus) et la façon dont Jésus meurt sur la croix motive seule la déclaration du centurion (Mc 15,39 ; Lc 23,47). La résurrection de morts *avant* celle de Jésus ne peut manquer de surprendre. Le temps alloué entre le réveil des morts au moment où Jésus rend l'Esprit (v.52) et leur sortie du tombeau (v.53) constitue un autre motif d'étonnement. Ce dernier point a conduit Calvin à recomposer légèrement le texte de Matthieu en déplaçant l'indication « après son réveil » du v.53 au v.52 : les « saints » ressuscitent ainsi *après* Jésus, non *avant*. Jésus n'est-il pas « le premier-né (πρωτότοκος) d'entre les morts afin d'être en tout le premier » comme le chante l'hymne de Col 1 (v.18), comme l'assure Paul dans sa première lettre aux Corinthiens (1Co 15,20) ou le fait dire Luc à Paul en Ac 26,23 ? À la suite de Davies et Allison¹⁰, Cuvillier repère dans le texte actuel une autre incongruité : comment le centurion et les autres gardes auraient-ils pu voir « ces choses advenues », « parmi lesquelles l'entrée des saints ressuscités dans la ville alors que Jésus vient de mourir », « *après* son réveil » d'entre les morts¹¹ ? L'ensemble des récits évangéliques laissent un certain temps entre la mise au tombeau et les manifestations du Ressuscité. On peut attribuer ces incohérences à la maladresse d'un scribe ou penser que l'évangéliste lui-même n'a pas été conscient du désordre de sa propre narration. D'où la tentation de réécrire le texte en déplaçant la mention « après son réveil » et en supprimant « et les choses advenues », ce qui donnerait :

⁵⁰Mais Jésus ayant de nouveau crié d'une voix forte rendit l'Esprit. ⁵¹Et voici, le voile du Temple fut fendu depuis en haut jusqu'en bas en deux. Et la terre fut ébranlée et les pierres furent fendues ⁵²et *après son réveil* les tombeaux furent ouverts et beaucoup de corps des saints qui étaient endormis furent réveillés, ⁵³et, étant sortis des tombeaux ~~après son réveil~~, ils entrèrent dans la Ville sainte et furent vus par beaucoup. ⁵⁴Mais le centurion et ceux avec lui gardant Jésus et voyant le séisme ~~et les choses advenues~~ furent fortement effrayés disant : 'Celui-ci était véritablement le Fils de Dieu'.

« Il suffit de peu de choses pour rendre le texte cohérent, mais cohérent avec l'idée que l'exégète se fait de la chronologie », « chronologie satisfaisante pour les représentations spatio-temporelles d'un lecteur occidental »¹² observe Cuvillier avec quelque ironie. Mais la tradition textuelle n'abonde pas dans le sens d'une erreur de transmission, elle résiste à cette recomposition. Aussi faut-il tenter de rendre compte du texte tel qu'il est et recevoir un message qui trouble nos évidences ou dérange nos préjugements¹³.

⁹ Élian CUVILLIER, *Au pied de la lettre. Ces textes bibliques qui nous résistent*, Genève, Labor et Fides, 2023, p.39-47.

¹⁰ William David DAVIES, Dale C. ALLISON, *The Gospel according to Saint Matthew*, III, Edinburgh, T&T Clark, 1997, p.634-635.

¹¹ CUVILLIER, *op. cit.*, p.42.

¹² CUVILLIER, *op. cit.*, p.43.44.

¹³ On pourrait ici invoquer le travail d'herméneutique tel que le décrit Hans-Georg GADAMER dans *Vérité et Méthode*, Paris, Seuil, 1996, p.286 s., où il se confronte à la question : « Comment donc arrivons-nous à admettre une différence entre l'usage de la langue qui nous est familier et celui du texte ? » (p.288).

On peut d'abord observer que la fente des pierres des tombeaux prolonge la déchirure du rideau du Temple. La mort de Jésus ouvre ainsi « un nouveau passage vers Dieu » dans lequel s'engouffrent les saints qui dorment au séjour des morts, conception que développe également l'épître aux Hébreux (ch. 9 et 10). La résurrection de saints au moment de la mort de Jésus signifie que le monde ancien se termine, l'avènement d'un monde nouveau entre dans sa phase de réalisation sans attendre, ce qui ne sera pleinement manifesté qu'après la résurrection de Jésus. Par la coordination des deux événements (ouverture des tombeaux et sortie des saints réveillés), « Matthieu souligne [...] que la mort et la résurrection du Christ sont réunies en un seul événement : l'événement pascal est compris comme un passage de la mort à la vie, de l'ancien au nouvel éon »¹⁴. Ainsi, « le temps chronologique se contracte et devient un *kairos* pour quiconque y découvre la possibilité d'entrer dans un temps nouveau où, pour la foi, la mort l'emporte sur la vie »¹⁵.

Ce passage de l'évangile de Matthieu fait appel au registre apocalyptique dans lequel il ne faut pas chercher une forme de reportage historique mais « l'expression poétique ou mythologique de la signification profonde de la mort de Jésus »¹⁶. Dès lors, l'invraisemblance factuelle du récit dans sa chronologie n'est pas un obstacle à sa lecture, elle devient invitation à l'interpréter à son juste niveau, à la fois christologique et sotériologique. La mort de Jésus en croix fracture l'épaisseur du temps. Le temps chronologique est en quelque sorte envahi par celui de la grâce manifestée en puissance de Vie pour les morts d'avant et d'après la mort et la résurrection de Jésus.

Dans le livre de la Genèse

La création des animaux de la terre (Gn 1,24-25)

Le texte qui ouvre la Bible est nettement composé. Tout comme chez Luc, l'ordre des énonciations résulte d'un travail soigneux, sans doute d'une seule main¹⁷. Cet ordre est marqué par un cadre formel assez clair :

- des formules récurrentes ponctuent le texte : « il y eut un soir, il y eut un matin » : 1,5.8.13.19.23.31 ; « et Élohîm vit : c'était (très) bon ! » : 1,4.10.12.18.21.25.31 ; « et ce fut ainsi » : 1,7.9.11.15.24.30 ;
- des structure narratives sont fermement répétées : l'œuvre de création est répartie sur sept jours (et non six ; cf. 2,2a) ; la parole divine ouvre chaque étape de la création, elle est suivie d'une relation de ses effectuations avant que ne vienne se clore la séquence par la formule d'évaluation divine actant que tout cela est bon, voire très bon.

Cette structure est aussi complexe : dix paroles sont prononcées sur six jours (1 + 1 + 2 + 1 + 2 + 3), onze œuvres sont faites ou créées sur six jours, etc.¹⁸ Plusieurs structures d'ensemble peuvent être ainsi mises en valeur, sur le principe pair d'un Hexaméron ou impair d'un Heptaméron¹⁹. L'ordonnancement complexe de l'ensemble traduit dans la chair du texte une partie du message de fond : le monde n'est pas un agrégat sans origine ni fin, sans ordre ni sens, mais il possède une structure riche et complexe qui est très bonne dans son essence ; et Dieu en est l'unique créateur.

¹⁴ CUVILLIER, *op. cit.*, p.46.

¹⁵ *Id.*

¹⁶ DAVIES, ALLISON, *op. cit.*, p.632.

¹⁷ La question est évidemment disputée (cf. Jean L'HOUE, *Genèse 1-2,4a. Commentaire*, Leuven-Paris-Bristol, Peeters, 2016, p.29-35). Mais l'ordonnancement de l'ensemble ne laisse que peu de place à l'hypothèse de sources différentes précédant le texte actuel, ce que notre lecture tend à montrer (voir *infra*).

¹⁸ Pour d'autres indices, on pourra se reporter à l'étude de Jean L'Hour précitée, aux pages 37-44.

¹⁹ Cf. Paul BEAUCHAMP, *Création et Séparation*, Paris, Aubier-Montaigne – Cerf – Delachaux & Niestlé – Desclée de Brouwer, 1969, p.68-69.

La confection des animaux terrestres (vv.24-25) est groupée au sixième jour avec la création de l'humain (vv.26-27), alors que la création des animaux peuplant les mers ou volant dans les cieux est située au cinquième jour (vv.21-23). L'auteur aurait tout aussi bien pu rassembler le surgissement de toute vie animale le cinquième jour, réservant le sixième à la création et à la mission de l'espèce humaine. Il préfère répartir la création des animaux sur deux jours, ce qui rapproche des humains les espèces animales marchant ou se mouvant sur le sol terrestre.

Attachons-nous maintenant à un trait particulier : les actions de création sont précédées d'une parole divine l'annonçant et, d'une certaine façon, l'effectuant déjà puisque cette parole est performative. Dès Gn 1,3, exemplaire dans sa brièveté, la parole divine réalise ce qu'elle énonce :

Élohîm dit : «Que lumière soit !»
et lumière fut.

Dans les autres occurrences de ce procédé, les actions de création sont introduites par le syntagme « Élohîm fit/créa... », excepté au v.12 où le texte spécifie que « la terre fit sortir une verdure... ». La parole divine précédant avait annoncé cette part active de la terre créée comme tel le jour d'avant (vv.9-10) : « Que verdoie la terre d'une verdure... » (v.11). Au sixième jour, on pourrait s'attendre à ce qu'il en soit de même, mais ce n'est pas le cas. Si la parole divine a spécifié : « Que la terre fasse sortir des êtres ayant souffle de vie selon leur espèce... » (v.24) le verset d'effectuation, annoncé par la formule « et ce fut ainsi », débute par la mention de Dieu comme unique acteur de l'apparition de la vie animale : « Élohîm fit les animaux... ».

v.11 - Élohîm dit : « Que verdoie la terre d'une verdure, etc. »

Et ce fut ainsi.

v.12a - La terre fit sortir une verdure, etc.

v.24 - Élohîm dit : « Que la terre fasse sortir les êtres vivants selon leur espèce, etc. »

Et ce fut ainsi.

v.25a - Élohîm fit les animaux de la terre selon leur espèce, etc.

Gn 2,19 affirmera que les animaux, tout comme l'humain, sont pétris du sol (*'ădāmāh*), mais il fera également de Dieu (ici YHWH Elohîm) l'acteur principal. La différence du sujet de l'action créatrice entre 1,12a et 1,25a indique que l'apparition des arbres et des fruits résulte d'un processus naturel d'efflorescence de la terre alors que celle des animaux terrestres demande l'intervention propre du créateur. L'introduction de 1,25a confirme ainsi qu'aucune liberté n'est laissée à un tiers pour opérer ce que la parole dit.

Sur ce fond, observons le changement d'ordre entre ce qui est annoncé par la parole divine et l'apparition des êtres vivants des espèces animales :

v. 24 : « Que la terre fasse sortir les êtres vivants²⁰ selon leur espèce :

A] bêtes²¹, B] reptiles²² et C] animaux de la terre²³ selon leur espèce. »

v.25 : Élohîm fit C] les animaux de la terre selon leur espèce, A] les bêtes selon leur espèce, et B] tous les reptiles de l'humus selon leur espèce.

Les trois espèces sont encore énoncées dans un ordre différent aux v.26b (« bêtes, tous (les animaux) de la terre et tous les vivants rampants sur la terre »), qui place à nouveau en dernier les reptiles.

²⁰ Littéralement : « animé vivant ». Ce terme comme les suivants sont au singulier mais désignant des espèces sont entendus comme singuliers collectifs (cf. Paul JOÛON, *Grammaire de l'hébreu biblique*, Rome, PIB, 1923, §135), si bien qu'on les traduit habituellement en français par des pluriels.

²¹ Il s'agit ici des bêtes domesticables, du petit et du gros troupeau, mais aussi les ânes, les chevaux ou encore les chameaux.

²² JoÛon traduit plaisamment par « gent trotte-menu » (Paul JOÛON, *op. cit.*, p.413). Ce sont toutes les espèces vivantes et se déplaçant à la surface du sol.

²³ On peut l'entendre des animaux qui vivent dans la campagne et non avec ou en proximité des humains, donc les bêtes sauvages.

L'apparition des animaux terrestres ne suit donc pas l'ordre énoncé par la parole divine, ce qui peut surprendre. On aurait aussi pu s'attendre à un ordre inversé (v.24 : A-B-C et v.25 : C-B-A) pour former une figure chiasmique²⁴, mais il n'en est rien puisque la confection des espèces animales s'effectue dans l'ordre C-A-B. Dans un texte soigneusement composé comme celui-ci, il ne saurait y avoir une erreur. D'autre part, Dieu étant à la manœuvre – et lui seul – on ne peut mettre le changement des séquences sur le compte d'une liberté que la terre se serait offerte, ou de changements amenés par la chaîne d'exécution.

Une exégèse historico-critique s'en saisit pour postuler « une activité rédactionnelle et des points de vue différents » ; « la comparaison entre les deux versets semble bien valider la thèse d'une dualité littéraire »²⁵. Ce type de lecture demeure en chemin car la question de l'intention de la seconde tradition (ou du rédacteur final) n'est pas résolue. Il aurait fort bien pu harmoniser ces sources. Et s'il ne l'a pas fait, pourquoi ? Westermann, qui se situe dans cette ligne d'interprétation, affirme ainsi que P, le rédacteur sacerdotal qui reprend une tradition plus ancienne « avec une grande habileté stylistique, a été capable de différencier les deux »²⁶ (à savoir le v.24 qui est de son cru, et le v.25 qu'il intègre à sa composition).

Les différences repérées entre les versets 24 et 25 ne doivent pas nécessairement conduire à postuler deux traditions plus ou moins bien accordées, mais à les recevoir comme éléments requérant une activité herméneutique de lecture du texte reçu (qui, lui, est certain). Dans ce passage, l'effet produit par cette stratégie narrative est de rapprocher l'humain de l'une des espèces animales : les reptiles. Il est renforcé par une addition à la parole divine dans le récit de son effectuation : le v.25 ajoute au terme générique *remeš* un complément de nom (« de l'humus »). Nous traduisons par « humus » l'hébreu *'ādāmāh* de façon à permettre le rapprochement avec *'ādām*, l'humain, dont la création est annoncée puis narrée dans les versets suivants (vv.26-27). Cette stratégie narrative rapproche encore plus dans la chaîne du vivant l'humain des reptiles de l'humus. Or, ce sont les bêtes domesticables qui devraient occuper cette position. Dans une lecture globale du texte canonique de Genèse, cette énigme ne trouve sa résolution qu'à partir de Gn 3 qui l'éclaire et qu'elle éclaire en retour.

En Gn 3,1-4 un lecteur averti par Gn 1,24-27 n'est plus surpris de voir émerger comme interlocuteur de la femme un serpent, choisi parmi les animaux terrestres que YHWH Élohîm a créés. Si nous adoptons le point de vue de Gn 1 qui décrit la chaîne de la vie se déployant à partir de l'œuvre initiale de séparation, le serpent peut bien représenter l'animalité la plus proche qui s'adresse à l'humain et le convainc de désobéir à la parole divine. Le fait que non seulement le serpent parle, mais qu'il argumente le qualifie effectivement comme « le plus rusé de tous les animaux des champs » (3,1). L'adjectif *'ārûm* (« rusé ») peut avoir un sens positif, comme il ressort de ses emplois en Pr 12,16.23 ; 13,16 ; 14,8.15.18 ; 22,3 ; 27,12 où des traductions françaises classiques (BJ, Osty ou TOB) le rendent alors en français par « prudent », « avisé » ou « astucieux ». Dans le livre de Job (5,12 ; 15,5) l'adjectif revêt une nuance péjorative. Le substantif qui lui correspond (*'orûmā^h*) offre la même ambivalence : une qualité recommandable dans le livre des Proverbes (1,5 ; 8,5.12) ou la ruse mal employée par des méchants en Ex 21,14 et Jos 9,4. En Gn 3,1, le terme offre semblable équivoque : le serpent peut être « avisé » ou « rusé » selon le point de vue qu'on adopte. Avant de l'identifier trop rapidement au Satan,

²⁴ Dans son commentaire de Genèse, Wenham repère pourtant un chiasme (Gordon WENHAM, *Genesis 1-15*, Waco, Texas, *World Biblical Commentary* n°1, 1987, p.25), mais c'est en regroupant bêtes et reptiles – voir aussi August DILLMANN, *Genesis*, 1892 (éd. anglaise publiée à Edinburg en 1897, p.77).

²⁵ L'HOUBERT, *op. cit.*, p.152.153. La thèse en question a été avancée par Werner H. SCHMIDT, *Die Schöpfungsgeschichte der Priesterschrift*, Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Verlag, WMANT 17, 1964 qui distingue deux sources à Gn 1 : une tradition ancienne décrivant l'action du Créateur par un 'faire' (« Tatbericht »), repris et complété par l'écrivain sacerdotal proposant une création qui résulte d'abord de la parole divine (« Wortbericht »).

²⁶ Claus WESTERMANN dans son important commentaire de Genèse (en anglais : *Genesis 1-11*, Minneapolis, Fortress Press, 1994 (éd. allemande 1974), p.141 (notre traduction).

au diable ennemi de Dieu et des hommes, il faut rappeler qu'il fait partie des animaux des champs créés par YHWH Élohîm (Gn 2,19) pour devenir compagnons de l' *'ādām*. L'hostilité entre l'humain et les reptiles résulte des dégâts causés par le péché primordial qu'énonce la parole divine (Gn 3,14-15). Si nous lisons ensemble Gn 1,1-2,4a et Gn 2,4b-3,24, le type d'animal le plus proche de l'humain devient alors son ennemi le plus farouche. Et puisqu'il parle (3,1-5) et comprend le langage des mots (3,14-15), il peut aisément figurer la part d'animalité que l'humain porte en lui et qu'il est appelé à domestiquer (1,26.28) par la parole – ce que marque aussi l'acte de nomination des animaux par l' *'ādām* en 2,19-20 – au lieu de se laisser guider par elle. André Wénin le note : « au-delà du genre littéraire de la fable, le lecteur est en droit de se demander quel est cet animal étrange doué de parole auquel la femme se soumet. Sans doute faut-il y voir la métaphore d'un élément animal, mais intérieur à l'être humain puisqu'il parle. (...) Ainsi, loin d'être une réalité purement extérieure à l'humain, l'animalité se cacherait. C'est donc d'abord cette animalité-là qu'il lui faudrait apprendre à reconnaître, afin de pouvoir lui commander et l'ordonner par la parole « à l'image de Élohîm » maîtrisant le chaos ». ²⁷ Cette lecture ne préempte pas les autres interprétations que la tradition pourra y ajouter. Elle est aussi incomplète en ce que le serpent est quand même bien distinct de l'humain. Mais en bonne exégèse, les sens spirituel, moral et anagogiques n'annulent ni n'écrasent le sens littéral : bien au contraire, ils le requièrent. On pourra ainsi avancer que le mal extérieur à l'homme, tapi à sa porte (cf. Gn 4,7) s'insinue en lui et prend le contrôle en suscitant les instincts primaires du désir qui veut être immédiatement satisfait alors que la parole, et singulièrement la Parole divine, permet de les maîtriser pour les mettre au service de l'humanisation de la personne, de la vie sociale et d'une harmonie paisible avec son environnement tant animal que végétal et minéral. « Ainsi, les élus de Dieu sont toujours d'une manière ou d'une autre des pasteurs. Or, au niveau de l'image, qu'est-ce qu'un pasteur, sinon un homme qui maîtrise l'animal au moyen de la parole, sans le tuer en tout cas ? Aussi peut-il figurer adéquatement l'être humain conformé au projet du Créateur » ²⁸.

L'ordre étrange des éléments de Gn 1,25, lu en regard de 1,24, trouve ainsi un éclairage fourni par Gn 3. En retour, il prépare une interprétation de l'apparition du serpent en Gn 3,1 et une juste compréhension du rôle qu'il joue à la suite.

La suite d'actions posées par Šeķem (en Gn 34,3)

Genèse 34 narre le séjour du clan jacobite à Sichem ; entamé paisiblement (Gn 33,18-20), il s'achève dans la violence (Gn 34,25-31). Dans cet épisode plus complexe qu'il n'y paraît, examinons les premiers versets qui présentent une série d'actions exprimées par des verbes au *wayyiqtol* ²⁹ :

¹Dîna la fille de Léa, qu'elle avait enfantée à Jacob, sortit pour voir les filles du pays. ²Šeķem, fils de Hāmôr le Hivvite, prince du pays, la vit, la prit et coucha avec elle : il la dégrada. ³Son être s'attacha à Dîna, la fille de Jacob, il aima la jeune fille et parla au cœur de la jeune fille. ⁴Šeķem dit à Hāmôr son père : « Prends-moi cette enfant comme femme ».

Au v.2 Šeķem est le sujet grammatical de quatre verbes : voir, prendre, coucher et le *wayyiqtol* du verbe עָנַן II que nous traduisons ici par « dégrader » ; puis au v.3 de trois nouvelles actions : s'attacher (grammaticalement, le sujet est « sa nephesh » ³⁰), aimer et parler (au cœur). Les trois dernières assertions font entrer dans les sentiments intimes de Šeķem en une focalisation zéro

²⁷ Cf. André WENIN, « La question de l'humain et l'unité du livre de la Genèse », in *Studies in the Book of Genesis. Literature, Redaction and History* (éd. A. WENIN), BETL CLV, Leuven – Paris – Sterling, VA, 2001, p.6-7.

²⁸ WENIN, *op. cit.*, p.10-11. Ainsi en va-t-il d'Abel, d'Abraham, d'Isaac, de Jacob et de Joseph.

²⁹ En hébreu biblique cette forme verbale est le temps de base du récit pour des actions ponctuelles situées au passé. En français, on utilise alors le passé simple.

³⁰ En hébreu biblique le terme *nephesh* indique souvent l'ensemble de l'être vivant.

du récit. Les trois premiers verbes du v.2 sont ‘objectifs’ : ils décrivent les actions menées par le personnage en les considérant de l’extérieur. Le quatrième l’est-il également ? Indique-t-il une action succédant aux trois précédentes, possiblement un viol, ou propose-t-il un jugement moral sur ce qui vient de se passer ? Dans une étude détaillée sur ce passage (à paraître), nous argumentons en faveur de la dernière option : il n’est pas ici question de violence dont Dîna aurait été victime, mais d’une série d’actions qui finissent par lui enlever sa virginité, ce qui la dégrade aux yeux de ses frères utérins (cf. 34,31) et sans doute de l’ensemble du clan. Alors que l’enchaînement rapide des verbes du v.2 témoigne d’un fort empressement, ceux du v.3 indiquent le développement d’un sentiment qui demande un minimum de temps. La finale de cette séquence ouvre vers une résolution de la difficulté posée par l’union rapide de Šeķem et Dîna qui pose un problème car elle ne respecte pas les procédures alors en usage pour les unions martiales. Une autre séquence des événements aurait rendu le verbe « dégrader » inutile :

Šeķem, fils de Hāmôr le Hivvite, prince du pays, vit Dîna. Son être s’attacha à Dîna, la fille de Jacob, il aima la jeune fille et parla au cœur de la jeune fille. Šeķem dit à Hāmôr son père : « Prends-moi cette enfant comme femme ». [Négociations concernant l’union] Puis il la prit [chez lui] et coucha avec elle.

La séquence actuelle constitue non seulement un dérangement de l’ordre social et éthique régnant, mais aussi une profanation de l’ordre religieux, au moins aux yeux de Siméon et Lévi. Pour un lecteur israélite, la séquence actuelle paraît moralement désordonnée. Toutefois l’appréciation de la gravité des faits est ouverte à discussion, d’autant que la demande en mariage notifiée au v.4 pourrait conduire vers un retour à l’ordre. La suite de l’action montre que tous ne l’entendent pas ainsi. Malgré la proposition de mariage et d’union à la fois familiale et économique que leur proposent les chefs sichémistes, les fils de Jacob après avoir fait mine de l’accepter profiteront de l’opération de circoncision qu’ils auront exigé des mâles sichémistes pour occire ceux-ci et se livrer à un sac de la ville, non sans avoir récupéré Dîna au passage. La fin du chapitre, sous forme de question ouverte, invite le lecteur à se positionner : « Pouvait-il agir avec notre sœur comme (avec) une prostituée ? » répondent Siméon et Lévi à leur père Jacob qui leur reproche vivement le carnage qu’ils ont commis à Sichem (v.31).

De plus, la rapidité des actions du v.2 puis les sentiments du v.3 engage vers un connubium non souhaité entre le clan jacobite et la population locale, cananéenne : cette union des peuples, considérée comme dangereuse par les auteurs du Pentateuque, aurait pu motiver les actions violentes de Siméon et Lévi (vv. 25-29). Mais il n’en est plus question à la fin de l’épisode. Jacob constate juste que les violences commises à Sichem vont susciter une réplique non moins brutale des « habitants du pays » (v.30).

Pour un lecteur occidental du début du XXI^e siècle, l’irruption du verbe ענה compris au sens de « dégrader » peut susciter la surprise, les rapports sexuels avant mariage (quand il y a mariage !) étant devenus largement majoritaires. Dans ce contexte-là, la séquence des trois premiers verbes du v.2 n’apparaît plus extraordinaire. La décision de s’engager dans une union officielle, indiquée au v.4, est toujours moins en proximité temporelle avec tout ce qui a précédé en positif dans le texte, à savoir le développement des sentiments amoureux du v.3 (indiqués pour Šeķem). Dès lors, un commentateur contemporain peut être conduit à traduire le verbe ענה par « violer » pour expliquer de façon plus satisfaisante (à ses yeux) la réaction des fils de Jacob et identifier dans ce seul acte la cause des représailles menées par Siméon, Lévi et leurs frères. Mais les faits qualifiant un viol sont-ils avérés ? Une étude précise montre que rien n’abonde dans ce sens, sauf à vouloir forcer le sens du second verbe (לקח) ³¹. Ce même lecteur

³¹ Il s’agit ici de prendre chez soi, de ramener la femme dans la maison du mari après la conclusion des négociations de mariage (cf. *Theological Dictionary of the Old Testament*, VIII, Grand Rapids, Michigan – Cambridge U.K., Eerdmans, p.19). Il ne faut pas nous laisser influencer par le fait que le verbe « prendre » peut indiquer, en français courant, l’union sexuelle (sans qu’il y ait nécessairement viol !).

s'interrogera plus volontiers sur le sort réservé à Dîna par la narration. Qu'en pense-t-elle ? Rien dans le récit de Gn 34 n'indique qu'elle fut consentante, rien n'indique non plus qu'elle ne le fut pas et que son cœur ne s'est pas laissé toucher par l'amour de Šekem. Le récit focalise sur les relations et les conflits entre hommes – au sens genré du terme –, laissant dans l'ombre aussi bien les actions que les pensées des femmes. L'épisode de Tamar avec Amnon, souvent comparé à celui de Gn 34, offre de ce point de vue un contraste saisissant : la femme y parle, elle agit et manifeste publiquement son désaccord et son désarroi. Rien de tel pour Dîna³² ce qui résulte peut-être d'une stratégie narrative qui laisse ouverte la possibilité qu'elle ait consentie à se laisser aimer puis épouser par Šekem.

Dans ce passage, si l'ordre des actions offre un exemple scandaleux pour un lecteur de l'Israël ancien, il ne présente pas d'incongruité. Seul le temps laissé au développement amoureux de Šekem pour Dîna peut paraître rapide : tout cela se passe que « ses fils [ceux de Jacob] étaient aux champs avec son cheptel » (v.6). Mais ils peuvent être partis pour le temps d'une transhumance pouvant s'étaler sur des semaines.

La surprise est suscitée par un déplacement culturel qui fait que les étapes conduisant à la décision de s'engager dans le mariage apparaissent aujourd'hui relativement banales. Dès lors, le jugement indiqué par le verbe נָעַם semble hors de propos, excessif ou anachronique, sauf à la considérer comme la mention d'un viol caractérisé. Mais n'est-ce pas alors projeter sa propre logique sur un texte d'une autre culture et d'un autre temps ? Une bonne compréhension de l'ensemble de l'intrigue de Gn 34 exige d'un lecteur occidental contemporain qu'il consente à changer de perspective en suspendant pour un temps son jugement moral. L'écart requis pour entrer dans une autre logique peut être difficile à consentir, mais il est indispensable pour accueillir un message qu'il appartient ensuite à chacun de rapatrier dans son propre contexte. La lecture du texte tel qu'il est au sein de Gn 34 peut ainsi interroger sur la portée sociale des unions entre personnes : si le sentiment y a sa place (cf. le v.3 de ce texte), la dimension sociale est aussi importante. Le mariage ne ressort pas que d'une sacralisation du désir d'union entre deux personnes. Si l'effusion de violence ne semble pas soutenue par la narration biblique – comme l'indique la réaction finale de Jacob –, cet épisode peut attirer l'attention sur ce qu'une union entre deux personnes peut engager de façon plus ou moins importante pour la vie et les relations entre familles ou groupes dans des effets qui varient selon les cultures.

Dans la trame exodale

Jusqu' alors notre étude a porté sur des péripécies composées de quelques versets. Pour terminer, nous proposons d'élargir la focale et de considérer de plus vastes compositions littéraires dans le Pentateuque : la célébration de la Pâque – avec un regard sur la Pâque de Jésus – puis la situation du don de la Torah.

La célébration de la Pâque (Ex 12)

La Pâque des fils d'Israël fait l'objet de plusieurs péripécies détaillant la manière dont elle doit être célébrée : outre Ex 12 sur lequel nous allons revenir, Ex 23,15 et Ex 34,18 fixent le moment où il faut observer la fête des pains sans levain, Dt 16,1-8 détaille la façon dont elle est célébrée en articulant la semaine des pains sans levain au sacrifice d'une bête, « sacrifice de la Pâque », nécessairement offert « au lieu choisi par YHWH » (v.6). Lv 23,5-8 et Nb 28,16-25 évoquent

³² On pourra consulter avec profit les études suivantes : Mary Anna BADER, *Sexual Violation in the Hebrew Bible. A Multi-Methodological Study of Genesis 34 and 2 Samuel 13*, SBIL 87, New York – Washington, D.C./Baltimore – Bern – Frankfurt an Main – Berlin – Brussels – Vienna – Oxford, Peter Lang, 2006 ; John van SETERS, « The Silence of Dinah », in *Jacob. Commentaire à plusieurs voix de Gen. 25-36*, Mélanges de Pury (éd. J.-D. MACCHI – T. RÖMER), Genève, p.239-247 ; Ellen Van WOLDE, « The Dinah story: Rape or worse? », *Old Testament Essays* 15, 2002, p.225-239.

rapidement « la Pâque pour/en l'honneur de YHWH » avant de décrire avec plus de détail la semaine des pains sans levain qui débute le lendemain et qu'inaugure l'offrande au sanctuaire de divers sacrifices d'animaux et de farine. Ez 45,21-24 mentionne une semaine de sacrifices à cette occasion (animaux, farine et huile) qui sont effectués par le prince. Ex 23, Ex 34 et Dt 16 font le lien avec la sortie d'Égypte dont ces rites sont la mémoire, car ce fut à ce moment-là de l'année que s'opéra le départ ; Dt 16,1 précise que ce fut « la nuit ».

Plusieurs textes narrent son effectuation en mémorial dans des circonstances particulières. Nb 9,1-14 évoque la Pâque célébrée dans le désert du Sinaï, la deuxième année après la sortie d'Égypte, avant de poursuivre la route exodale. Jos 5,10 la présente comme la première fête religieuse célébrée par les fils d'Israël une fois qu'ils eurent traversé le Jourdain. 2R 23,21-23 raconte comment Josias célèbre la Pâque à Jérusalem en couronnement de son œuvre de réforme religieuse. 2Ch 35,1-18 en présente une recension parallèle avec force détails sur la façon dont elle s'effectua. Enfin Esd 6,19-20 raconte qu'au retour de l'exil une Pâque est célébrée par les lévites à Jérusalem « pour tous les déportés, leurs frères et les prêtres avec eux », poursuivie par la fête des pains sans levain célébrée « avec joie » pendant sept jours.

Dans un récapitulatif des étapes du chemin noté par Moïse, Nb 33,3 note que les fils d'Israël « décampèrent d'Égypte au premier mois, le quinzième jour de ce premier mois, le lendemain de la Pâque ». Mais c'est à Ex 12 qu'il revient de narrer avec une grande précision la première Pâque dans la situation que nous connaissons : avant de sortir d'Égypte et d'entamer la première grande étape de la libération.

Passons ici sur toutes les questions critiques qui se posent, notamment sur le lien entre la semaine des pains sans levain et la fête de la Pâque proprement dite, constituée du sacrifice d'un agneau, ou bien encore sur ce qui relève d'une fête avant tout familiale et ce qui dépend d'un rituel de sanctuaire. Il est un point généralement acquis par les études à la fois littéraires, socio-culturelles et de critique historique, résumé d'une phrase par Dozeman dans son commentaire d'Exode : « La Pâque n'était pas originellement associée avec l'Exode »³³. Dès lors, on peut se demander pourquoi le livre de l'Exode place son institution et sa première effectuation à ce moment-là de sa narration historique. N'aurait-il pas été plus plausible de la situer *après* que la sortie d'Égypte a été effectuée avec succès, en marche vers le Sinaï ou à l'arrivée à cette montagne ? En effet, Ex 5,1-3 et 8,21-23 évoquent une fête avec sacrifice célébrée « dans le désert », « à trois jours de marche », qui aurait pu dès lors être reliée à l'événement de la libération d'Égypte. D'autre part Ex 24,4-8 offre le récit d'un sacrifice d'animal sur un autel bâti au pied de la montagne qui, s'il n'est pas celui de la Pâque, atteste que le sacrifice de l'agneau pascal aurait aussi bien pu y être effectué.

Quant à la fête des *maṣṣôt* ou pains sans levain, elle ne prend vraiment sens que pour une population d'agriculteurs capable de planter des céréales et de les moissonner, ce qui n'est pas précisément la situation des fils d'Israël en Égypte où ils sont astreints à de lourds travaux de construction (cf. Ex 1,11). Certes, cela ne les empêche pas de manger des pains à satiété, comme il en est fait explicitement mention en Ex 16,3, sans qu'on puisse alors savoir s'il s'agit d'un souvenir réel ou fantasmé. Mais faire une fête de l'évacuation de l'ancien levain avant d'utiliser celui issu de la première récolte suggère le *Sitz-im-Leben* d'une population sédentaire adonnée principalement ou pour une bonne proportion à la culture des céréales, ce qui n'est pas le cas des fils d'Israël alors qu'ils vivent en Égypte sous la férule du Pharaon qui n'avait pas connu Joseph (cf. Ex 1-2).

De plus, un certain nombre d'éléments d'Ex 12 ne sont pas bien en situation avec le contexte dramatique dans lequel se déroule cette première célébration de la Pâque. Les négociations avec Pharaon ont été rompues (Ex 11,4-9). « L'épopée a maintenant son centre au milieu du peuple d'Israël, et les ordres donnés à Moïse et à Aaron sont directement orientés vers les israélites.

³³ Thomas B. DOZEMAN, *Commentary on Exodus*, Eedmans Critical Commentary, Grand Rapids, Michigan – Cambridge, U.K., 2009 (notre traduction).

Ce qui doit être fait vis-à-vis de Pharaon, le Seigneur le fera. Moïse et Aaron doivent s'intéresser seulement à leur peuple. Et la première injonction qu'ils reçoivent est de préparer le jour de la rédemption, qui doit arriver prochainement.³⁴ » Le caractère d'urgence est souligné par le contexte, celui d'une nuit décisive avant de quitter l'Égypte, et par la consigne du v.11 : il faut « manger en toute hâte ». Cette précipitation, commandée par les circonstances (fuite ou expulsion), s'accorderait mieux avec la prescription des *maššôt*, le pain n'ayant alors pas le temps de lever. Mais là aussi une période est requise entre deux convocations (cf. 12,16), si bien qu'on peut se demander de quel le jour il est question au v.17 (*hayyôm hazzeh*). « Comment Israël aurait pu observer la fête des pains sans levain [qui doit durer sept jours] alors qu'il est expulsé d'Égypte ?³⁵ » À la fois les instructions données par YHWH à Moïse (puis Moïse et Aaron), puis celles de Moïse au peuple retardent le départ. Il faut attendre quelques jours avant la divulgation des ordres divins, puis le choix de l'agneau et sa préparation, le sacrifice, le repas, suivi de la semaine des pains sans levain. Or, la situation urge.

Les détails donnés tout au long de ce chapitre 12 sont les plus détaillés sur l'exécution précise des rites de la Pâque. Ils visent clairement des destinataires qui ne sont pas contemporains des événements dont ces pratiques sont la mémoire, comme en témoignent les questions des fils aux pères sur le sens de ces rites (12,26-27 ; 13,8.14) ainsi que le v.14 du chapitre 12 qui conclut les prescriptions sur la Pâque proprement dite :

Ce jour-là sera un mémorial (*zikkārôn*) pour vous, vous en ferez une fête pour YHWH, pour vos générations - décret éternel - vous le fêterez.

Dans cet acte de mémorial, il ne s'agit pas seulement de se rappeler un événement du passé mais de méditer sur sa signification pour le présent. Comme le dit le psalmiste : « Jadis, on nous l'avait dit, maintenant nous voyons » (Ps 48,9). « La pâque, l'azyme et l'herbe-amère que l'Israël des générations mange en cette nuit sont les signes sacramentels qui le *rappellent figurativement*, le *rendent mystérieusement présent* et le *re-présentent réellement* à l'unique et non réitérable Pâque des pères³⁶ ». Ainsi donc, une bonne partie du texte d'Ex 12, comme d'Ex 13,1-16 relatif à l'offrande du premier-né, sont artificiellement placés à ce moment du récit.

Le récit fournit toutefois une raison pour situer l'action sacrificielle à ce moment de l'action : le sang de l'agneau égorgé est mis sur les montants des portes des fils d'Israël (12,7.22), leur évitant ainsi d'être victimes du fléau destructeur qui passe cette nuit-là dans chaque maison afin de frapper les premiers-nés d'Égypte (12,13.23), ultime plaie annoncée au chapitre 11 (vv.4-8a). En finale de l'ordre de Moïse concernant ce point précis, le texte d'Exode assure que l'ensemble doit être répété en mémorial (vv.24-27), fournissant ainsi une étymologie à *Pésah* « Pâque » :

²⁶Quand vos enfants vous diront : « Qu'est-ce que ce service (*'ăḇōdāh*) pour vous ? » ²⁷vous direz : « C'est le sacrifice de Pâque (*pésah*) pour YHWH qui passa (*pāsah*) dessus les maisons des fils d'Israël en Égypte quand il frappa les Égyptiens mais sauva nos maisons ».

Mais aucun des autres textes sur la fête de Pâque, et le sacrifice d'animal qui lui est lié, ne fait mention de cet usage du sang sur les montants des portes.

L'institution de la fête de Pâque, *Pésah* et fête des *maššôt*, en début des événements de la sortie d'Égypte n'est rien moins qu'évidente. Elle nous est pourtant devenue naturelle. Pour autant, il est bon et profitable de s'interroger sur le sens de cette séquence « mémorial – événement » au lieu de « événement – mémorial » qui aurait pu aussi bien sinon mieux s'accorder avec la chronologie des événements.

³⁴ Umberto CASSUTTO, *A Commentary on the Book of Exodus*, Jérusalem, 1997 (éd. originale en hébreu en 1951), p.136 (notre traduction).

³⁵ Brevard S. CHILDS, 199. Voir aussi Thomas RÖMER, *L'Ancien Testament commenté*, II, *L'Exode*, Genève, Labor et Fides, 2017, p.66-67.

³⁶ Cesare GIRAUDO, *In Unum Corpus*, Paris, Cerf, 2014, p.122.

En saisissant le lecteur à ce moment-là de l'intrigue, le récit l'intègre dans le mouvement, l'embarque dans ce passage. Cette fête et les rites qui lui sont attachés ne sont pas d'abord ceux d'une victoire définitivement acquise, ni d'une liberté déjà conquise. Celles-ci seront célébrées par un cantique qui suit la traversée (Ex 15). Le salut ne se tient pas sur une seule rive, celle du côté de laquelle Israël se reconnaît définitivement à l'abri des actions mortelles des Égyptiens pour naître en peuple de YHWH qui met sa foi en Lui (cf. Ex 14,27-31), il se vit dans le passage d'une rive à l'autre. La pratique de ces rites est, certes, action de grâce pour la main forte avec laquelle YHWH a fait sortir son peuple d'Égypte, de la maison de servitude (cf. Ex 13,9.14.16) mais aussi et avant tout des rites qui effectuent ce qu'ils signifient et engagent ceux qui les observent dans la libération de toute servitude dans laquelle ils peuvent se trouver enfermés. L'insertion des prescriptions culturelles à ce moment du récit à la fois les ancrent dans une expérience historique particulière, celle de cette génération, et, dans le même mouvement, en rendent possible l'incorporation à toute génération dans les esclavages qu'ils peuvent connaître. De là, ces rites de passage effectuent ce qu'ils signifient : un passage de la servitude à la liberté, de la peur à la foi, du désespoir à l'espérance ouverte sur un avenir.

Prescrits à ce moment de l'intrigue, les gestes et actions prescrits acquièrent aussi une dimension prophétique : ils projettent les acteurs d'hier comme d'aujourd'hui au-delà de l'événement, vers sa signification profonde qui demeure à venir, vers un accomplissement dont la traversée de la mer n'est qu'une des figures possibles. En l'occurrence, cette génération devra vivre tout le reste de sa vie – puisque pas un d'entre eux n'entrera dans la terre promise aux pères – en gens du désert. Ce n'est pas seulement cette nuit-là qu'ils mangent les reins ceints, les sandales aux pieds et le bâton à la main, mais tout au long de la lente pérégrination qu'ils accompliront d'étape en étape. Encore au-delà, le rite oriente vers un accomplissement eschatologique. « *Zikkaron* fidèle à l'histoire de l'Exode, il le fait vivre à nouveau, non sans maintenir et entretenir l'attente d'une libération finale, d'un accomplissement définitif de la Pâque.³⁷ » Le targum des quatre nuits ouvre la sortie d'Égypte, troisième de la série, vers la quatrième et ultime nuit, « quand le monde arrivera à sa fin pour être dissous ; les jougs de fer seront brisés et les générations perverses seront anéanties et Moïse montera du milieu du désert « et le Roi Messie viendra d'en haut ». [...] C'est la nuit de la Pâque pour le nom de YHWH, nuit réservée et fixée pour la libération de tout Israël, au long de leurs générations.³⁸ »

Il est une autre dimension sur laquelle insistent les prescriptions d'Ex 12 : leur aspect communautaire. Le syntagme *'ādat yiśrā'ēl*, « communauté d'Israël » (Ex 12,3.6.47)³⁹ et *qāhāl* (12,6) désignent Israël rassemblé pour le combat, la célébration culturelle ou pour prendre des décisions légales (cf. Lv 24,10-16). Sa composition est spécifiée en Ex 12,43-49 : la maisonnée, le serviteur ou l'émigré circoncis, mais pas d'étranger, d'hôte ou de mercenaire. L'agneau est un sacrifice de communion qui se mange à la maison, rassemblant ceux qui y résident, voire plusieurs familles « si la maison est trop peu nombreuse » (12,4). Il n'y a pas de communion avec Dieu si on ne se rassemble pas pour offrir le sacrifice « par famille » ou « par maison », en incluant éventuellement « le voisin le plus proche ». D'autre part, toute l'assemblée se retrouve pour égorger l'animal au crépuscule. Ces rites constituent donc les participants en une grande communauté (au singulier). Certes, il s'agit là d'un aspect intrinsèque de tout rite, mais il est particulièrement souligné ici. Or, c'est l'expérience du salut par la traversée de la mer qui constitue le baptême d'Israël comme peuple de Dieu⁴⁰. La célébration communautaire atteste que le salut est toujours collectif, plus encore : il le fait advenir dans cette expérience communautaire qui

³⁷ Grégoire AUZOU, *De la Servitude au Service*, Paris, Éditions de l'Orante, 1961, p.184.

³⁸ Roger LE DEAUT, *Targum du Pentateuque*, II, *L'Exode*, SC n° 256, Paris, Cerf, 1979, p.96.

³⁹ Voir aussi Lv 4,13 ; Nb 32,4 ; Jos 22,18.20 ; 1R 8,5 ; 2Ch 5,6. *'ēdāh* est traduit par συναγωγή en grec.

⁴⁰ En français, voir notamment l'étude de Jean-Louis SKA, *Le passage de la mer. Etude de la construction, du style et de la symbolique d'Ex 14,1-31*, *Analecta Biblica* n°109, Roma, 1986 ou celle de Pierre GIBERT, *Bible, mythes et récits de commencement*, Seuil, Paris, 1986, p.171-186.

est conjointement une expérience de libération. Dieu ne sauve pas des individus mais des personnes en relation entre elles et avec Lui. L'action cultuelle actualise et réalise cet événement fondateur du peuple de Dieu non d'une façon statique et uniquement verticale, mais de manière dynamique croisant toutes les dimensions de nos vies. Elle ramène à la racine de la communauté qui naît dans une expérience de salut.

De tout cela, il importe de se rappeler et de l'intégrer dans une théologie de l'eucharistie qui entraîne les fidèles disciples dans la Pâque de Jésus, les libérant de l'esclavage du péché et de la mort et les constituant en Église peuple de Dieu, corps du Christ et Temple de l'Esprit. L'eucharistie s'ancre dans le dernier repas de Jésus avec ses disciples dans le contexte de la Pâque juive, avant de passer de ce monde vers le Père. Mais il n'est pas d'abord la mémoire de cet ultime repas, il fait entrer dans la Pâque de Jésus afin de passer de la mort vers la résurrection. Il effectue à chaque fois ce passage, toujours à consentir avant l'ultime Pâque qui sera vécue à la mort du corps.

Une Loi dans le désert (Ex 20-24)

Le don de la Loi en plein désert a quelque chose de surprenant, voire de stupéfiant. Car le contenu des ensembles de lois suppose, pour la majorité d'entre elles, un peuple établi sur une terre où il peut bâtir des maisons et des villes, développer des élevages, s'adonner à l'agriculture, laisser reposer la terre, libérer des esclaves, etc. Tout cela n'est assurément pas le cas pour les fils d'Israël arrivés au pied du Sinaï ou repartant dans le désert pour une progression pénible vers une terre dont aucun de ceux partis d'Égypte ne goûtera les fruits.

L'approche diachronique des textes bibliques nous a habitué à reconnaître dans l'ensemble du Pentateuque une composition littéraire avec des ensembles de lois produits par des écoles différentes, à diverses époques. Mais quels qu'aient été les maîtres d'œuvre de leur insertion dans la trame narrative du Pentateuque (ou de l'Hexateuque), il faut rendre compte de leurs positionnements actuels. Le cadre littéraire de chacun d'entre eux leur donne sens plus ou moins aisément.

Ainsi la loi deutéronomiste (Dt 12-26) trouve toute sa justification alors que le peuple conduit par Moïse se trouve aux portes d'une terre que le patriarche contemple de ses yeux avant de mourir (Dt 34,1-4) : les fils d'Israël pourront commencer à la mettre pleinement en œuvre dès le Jourdain franchi (Jos).

La loi de sainteté (Lv 17-26) peut aussi trouver sa justification dans la diffusion de la sainteté divine maintenant installée dans la tente de la rencontre, au milieu des fils d'Israël, quoiqu'une bonne partie de ces lois suppose ici encore un peuple installé sur un territoire.

Le code de l'alliance (Ex 20,22-23,33), précédé du Décalogue (Ex 20,1-17) trouve plus difficilement sa place dans le contexte à la fois chronologique et spatial qui est actuellement le sien. Le Décalogue lui-même est inséré dans une théophanie au prix d'une opération littéraire laissant des cicatrices bien visibles :

19 [Début de la théophanie] ²⁴YHWH lui dit : « Va descend, puis monte, toi et Aaron avec toi. Mais que les prêtres et le peuple ne se hâtent pas de monter vers YHWH de peur qu'il ne les pulvérise. » ²⁵Moïse descendit vers le peuple et leur dit : [phrase incomplète] **20** ¹Et Élohîm leur parla toutes ces paroles, disant : « ... [Décalogue] ¹⁸Et tout le peuple voyait les voix, les flamboiements et la voix du cor et la montagne fumante, et le peuple craignit, il trembla et se tint éloigné.

Cet emboîtement installe une "mise en scène" qui vise à présenter le don du Décalogue comme un haut geste de Dieu, qui en est la source ultime – lui et non le roi comme dans les cultures du Proche-Orient ancien. Puisque YHWH a libéré Israël de l'oppression de Pharaon, lui seul a des droits sur Israël, Il en est maintenant l'unique souverain. Elle enchaîne ensuite sur le Code de l'Alliance (20,22s.). La Loi devient ainsi révélation de Dieu. On peut aussi dire que toute

véritable théophanie s'articule dans une Parole à vivre (cf. la scène de la Transfiguration – voir *supra*).

Mais pourquoi ce (premier) don de la Loi à ce moment du parcours exodal ? Certainement il fallait attendre que le peuple soit constitué comme tel et qu'il soit libéré avant de lui donner une loi qui régisse les relations entre ses membres, avec l'immigré, avec la terre cultivée et avec Dieu par un culte approprié. Mais le Décalogue aurait pu suffire. Une loi comme celle d'Ex 23,10-11 sur le repos sabbatique accordé à la terre ainsi qu'à la vigne et à l'olivier suppose un peuple évidemment installé dans le bon et vaste pays promis à Moïse (Ex 3,8.17 ; 13,5).

En présentant la Loi donnée en chemin et par trois fois, en des moments différents, Israël n'absolutise aucune forme mais invite à s'intéresser à l'esprit commun qui demeure. La lettre pourra encore évoluer, être aménagée au fil des circonstances. Elle est donnée pour aider les fils d'Israël à progresser vers un accomplissement qui n'est encore là que sous forme de prémices. Le midrash *Mekhilta* sur l'Exode assure ainsi que si la Torah ne fut pas donnée en terre d'Israël, c'est pour manifester que « la Torah est donnée gratuitement à tous ceux qui entrent dans le monde » (XX,2). Elle est un point de départ et non d'arrivée. Nous trouvons ici un principe moral essentiel qui peut et doit inspirer encore aujourd'hui toute morale fondée sur la révélation biblique : la Loi donnée par Dieu rejoint les personnes où elles en sont de leur itinéraire pour les aider à progresser, non pour les faire périr en plein désert. Les retards et les détours ne viennent ni de Dieu, ni de ses commandements mais du manque de confiance ou de l'impatience des Israélites.

Un autre objectif est de dessiner un avenir possible pour ceux qui pèrègrinent dans des conditions difficiles que les chapitres précédents ont rappelées (Ex 16-18). Leur parler à ce moment d'un pays où ils habitent de façon stable, de maisons et de champs, de bœufs de traite, de vigne et d'olivier leur ouvre, par l'espérance, des perspectives d'une vie communautaire qui, si elle n'est pas sans problèmes ni sans exigence, peut se vivre en harmonie dans toutes les dimensions de l'existence humaine. La relecture chrétienne mettra en valeur les dimensions de foi et d'espérance que développe notamment le chapitre 11 de l'épître aux Hébreux. « Et tous ceux-là, s'ils ont reçu bon témoignage grâce à leur foi, n'ont cependant pas obtenu [la réalisation de] la promesse, puisque Dieu prévoyait pour nous mieux encore, afin qu'ils n'arrivent pas sans nous à l'accomplissement. » (Hb 11,39-40) Aujourd'hui plus que jamais n'est-il pas urgent de retrouver cette fonction de la Loi non seulement comme sanction d'un passé mais comme promesse d'un accomplissement dans l'avenir ?

Cette situation dans un entre-deux, entre la maison de servitude qu'on a quitté et le bon pays vers lequel on se dirige mais dans lequel on ne réside pas encore peut convenir à des Israélites vivant en exil ou en diaspora. La tradition orale s'attachera même à déduire des commandements qu'on se trouve en incapacité d'accomplir des principes qu'on peut appliquer aux situations effectivement vécues. Si elle avait été donnée à l'orée de la terre ou présentée comme donnée alors que les fils d'Israël s'y sont établis, elle n'aurait pas vraiment convenu à tous ceux vivront hors de la terre contraints ou forcés. Crüsemann avance cette raison : précisément parce que les rédacteurs sacerdotaux, derniers maîtres d'œuvre du Pentateuque, ont voulu disposer l'établissement d'un sanctuaire et de sa gérance au cœur de leur théologie, « ils ont [aussi] voulu créer une image de la vie avant et avec Dieu qui soit similaire à la situation *avant* cet événement, *avant* l'établissement de Dieu en cet endroit de sa création. Cette image ne présuppose pas le culte⁴¹ ». Cette conception pouvait être adéquate non seulement pour ceux qui ont connu l'exil du VI^e s., alors privés de sanctuaire, mais aussi pour tous ceux vivant en Diaspora, éloignés du Temple pendant que celui-ci est encore debout.

Enfin, placer en plein désert le don de la Torah figure celle-ci comme un puits profond dans lequel il faut puiser sans demeurer à la surface. Dans tous les déserts qu'il sera amené à

⁴¹ Frank CRÜSEMANN, *The Torah. Theology and Social History of Old Testament Law*, Minneapolis, Fortress Press, 1996, p.290 (notre traduction).

traverser, le fidèle pourra y trouver du sens et de la vie. « Par quel moyen l'homme doit-il se préparer à cette union (entre lui et la Torah) ? En se faisant comme un désert, à savoir, en ayant toujours présent à l'esprit qu'il n'existe aucune autre force dans le monde susceptible de lui venir en aide, en dehors de la Source de toute chose et de tous les mondes. » (Or Ha'haïm)

Conclusion

Notre étude n'a pas débusqué une technique narrative récurrente qu'il conviendrait d'ajouter à celles déjà répertoriées et amplement documentées. Elle a plutôt cherché à réfléchir sur quelques dérangements de l'axe chronologique que le récit biblique installe comme support du déploiement historique de la Révélation. En ordonnant des actions et des événements d'une façon à la fois logique et complexe, le récit élabore une histoire qu'il appartient ensuite au lecteur de s'approprier en vue de ce que Paul Ricoeur nomme "refiguration". Le lecteur peut être surpris ou heurté quand la succession des événements ou des actions n'obéit pas à sa propre vue des choses – de la façon dont elles *devraient* s'enchaîner. Pour repérer ces heurts, il faut bien sûr être attentif au déroulement du texte dans sa lettre comme dans son architecture. Ils peuvent jaillir d'un écart culturel qui explique les différences de logique : il faut en prendre acte, sans vouloir reconfigurer le texte pour l'adapter à notre manière de voir les choses, mais plutôt explorer la sienne pour la retraduire ensuite dans une compréhension déplacée et transformée. En effet, la révélation biblique ne se contente pas de figurer le déjà-là de l'expérience humaine. Selon l'heureuse expression d'Elizabeth Parmentier, « la confrontation avec l'étrangeté [du monde biblique] oblige à quitter repères et repaires pour s'engager dans du nouveau »⁴².

Notre étude a voulu l'illustrer par une lecture de quelques textes de l'un et l'autre Testaments, dans des séquences qui peuvent surprendre des lecteurs contemporains par leur aspect illogique, désordonné ou curieusement ordonné. Nous espérons avoir convaincu qu'une étude qui se donne la peine d'entrer dans leur logique en acceptant leur étrangeté permet d'en retirer de riches enseignements qu'il appartient ensuite à chacun d'incorporer dans sa théologie, son anthropologie ou sa spiritualité.

Résumé

La mise en séquence chronologique des éléments d'un récit ou d'ensembles plus vastes constitue l'une des marques essentielles de la trame biblique. Mais elle peut parfois surprendre jusqu'à tenter le commentateur de réorganiser les éléments pour rendre les récits plus plausibles ou logiques de son point de vue. Notre étude s'attache à quelques péripécies pour montrer que l'ordre des éléments ne résulte pas d'erreurs ou de maladresses, mais sert à transmettre des messages théologiques ou spirituels. Sont ainsi étudiés l'agonie de Jésus à Gethsémani chez Luc, la crainte des disciples à la Transfiguration chez Matthieu, la résurrection des saints à la mort de Jésus chez le même Matthieu, puis au premier chapitre de Genèse l'inversion des espèces animales entre la parole divine qui l'énonce et son effectuation. Dans les quelques versets qui engagent une action menant à une violence débridée à Sichem (Gn 34), l'interprétation de plusieurs verbes dépend de l'appréciation des actions de Šekem qui fait prendre acte des déplacements cultures séparant le contexte social et religieux de l'Israël biblique de nos sociétés contemporaines occidentales. Enfin, notre regard s'élargira à de plus vastes péripécies ou ensembles, pour réfléchir sur la position du récit et des prescriptions de la Pâque que les fils

⁴² Elizabeth PARMENTIER, « Dieu a des histoires », in *La Bible en récits* (éd. Daniel MARGUERAT), Genève, Labor et Fides, 2033, p.115.

d'Israël célèbrent avant de quitter l'Égypte, puis du don de la Loi au Sinaï dans le livre de l'Exode. Nous concluons au nécessaire déplacement requis du lecteur pour entrer dans d'autres mondes possédant leurs logiques propres afin d'y découvrir des éléments de sens qu'il pourra ensuite rapatrier dans ses propres situations. Les désordres repérés, ou qui apparaissent d'abord comme tels, requièrent une exégèse respectueuse du texte reçu pour chercher un sens dont l'étrangeté bien comprise peut être fort éclairante pour les interprètes contemporains.

The chronological sequencing of the elements of a narrative or of larger ensembles is one of the essential marks of the biblical framework. But it can sometimes surprise to the point of tempting the commentator to rearrange the elements to make the narratives more plausible or logical from his point of view. Our study focuses on a few pericopes to show that the order of the elements is not the result of errors or clumsiness, but serves to convey theological or spiritual messages. Thus the agony of Jesus in Gethsemane in Luke, the fear of the disciples at the Transfiguration in Matthew, the resurrection of the saints at the death of Jesus in the same Matthew, and then in the first chapter of Genesis the inversion of animal species between the divine word that utters it and its fulfillment are studied. In the few verses that engage in action leading to unbridled violence in Shechem (Gen 34), the interpretation of several verbs depends on the appreciation of Šekem's actions, which makes us note the cultural shifts separating the social and religious context of biblical Israel from our contemporary Western societies. Finally, our study will be broadened to include larger pericopes or ensembles, to reflect on the position of the narrative and prescriptions of the Passover that the children of Israel celebrate before leaving Egypt, and then of the giving of the Law at Sinai in the book of Exodus. We will conclude that the reader must travel to enter other worlds with their own logics in order to discover elements of meaning that he can then repatriate to his own situations. The disorders that have been identified, or that appear as such at first, require a respectful exegesis of the received text in order to seek a meaning whose strangeness, properly understood, can be very enlightening for contemporary interpreters.

L'abbé Jean-Michel Poirier, Prêtre du diocèse de Montauban, est docteur en théologie et élève titulaire de l'École biblique et archéologique française de Jérusalem. Professeur à l'ISSR de l'IERP à l'Institut Catholique de Toulouse, il y enseigne ainsi qu'à la Faculté de théologie l'exégèse et la théologie bibliques, l'hébreu biblique, la théologie pratique et des aspects de théologie fondamentale. Il assure depuis 2022 la direction de l'Unité de Recherche Cères de l'ICT. Il a produit plusieurs monographies, dirigé des ouvrages et participé à de nombreuses publications collectives.

Mots-clés : chronologie – ordre – désordre – narration – actions – interprétation – évangiles – Pentateuque – Exode – Transfiguration – Gethsémani – résurrection – Loi – Pâque - Sichem