

LE MONDE DE LA BIBLE

Collection dirigée par Daniel Marguerat, avec la collaboration de Elian Cuvillier, Christian Grappe, Alfred Marx, Thomas Römer et Jean Zumstein.

1. H. von Campenhausen, *La formation de la Bible chrétienne*, 1971
2. C.-F.-D. Moule, *La genèse du Nouveau Testament*, 1971
3. E. Käsemann, *Essais exégétiques*, 1972
4. O. Cullmann, *Le milieu johannique*, 1976
5. F. Bovon, *Luc, le théologien*, 1988²
6. D. Marguerat, *Le jugement dans l'Évangile de Matthieu*, 1995²
7. L. Wissler, *Jérémie, critique de la vie sociale*, 1982
8. A. Lacocque, *Daniel et son temps*, 1984
9. M.-A. Chevalier, *L'exégèse du Nouveau Testament*, 1984
10. J.-D. Kaestli et coll., *Le canon de l'Ancien Testament*, 1984
11. C. Westermann, *Théologie de l'Ancien Testament*, 1985
12. M. Carrez, *Grammaire grecque du Nouveau Testament*, 1984
13. H. Bost, *Babel*, 1985
14. H. Mottu, *Les « confessions » de Jérémie*, 1986
15. B. Wildhaber, *Paganisme populaire et prédication apostolique*, 1987
16. E. Lohse, *Théologie du Nouveau Testament*, 1987
17. F. Vouga, *Jésus et la loi selon la tradition synoptique*, 1987
18. G. Bornkamm, *Paul, apôtre de Jésus-Christ*, 1988
19. A. de Pury éd., *Le Pentateuque en question*, 1991²
20. J.-D. Kaestli et coll., *La communauté johannique et son histoire*, 1990
21. H.D. Lance, *Archéologie et Ancien Testament*, 1990
22. M. Taradach, *Le Midrash*, 1990
23. D. Marguerat et J. Zumstein éd., *La Mémoire et le Temps*, 1991
24. P. Prigent, *L'image dans le judaïsme*, 1991
25. J. Zumstein, *Miettes exégétiques*, 1992
26. F. Bovon, *Révélation et écritures*, 1993
27. J. Burnier-Genton, *Le Rêve subversif d'un sage*, 1993
28. S. Amsler, *Le dernier et l'avant-dernier*, 1993
29. M. Ngaiyihembako, *Les temps de la fin.*, 1994
30. J.-D. Macchi, *Les Samaritains : histoire d'une légende*, 1994
31. Y. Redalié, *Paul après Paul*, 1994
32. D. Marguerat éd., *Le déchirement*, 1996
33. G. Theissen, *Histoire sociale du christianisme primitif*, 1996
34. A. de Pury, T. Römer et J.-D. Macchi éd., *Israël construit son histoire*, 1996
35. F. Vouga, *Les premiers pas du christianisme*, 1997
36. A. Rakotoharintsifa, *Conflits à Corinthe*, 1998
37. M. Taradach et J. Ferrer, *Un Targum de Qoheleth*, 1998
38. D. Marguerat, E. Norelli et J.-M. Poffet éd., *Jésus de Nazareth. Nouvelles approches d'une énigme*, 1998
39. H. Conzelmann et A. Lindemann, *Guide pour l'étude du Nouveau Testament*, 1999.
40. D. Marguerat et A. Curtis éd., *Intertextualités. La Bible en échos*, 2000
41. D. Marguerat éd., *Introduction au Nouveau Testament*, 2000
42. C. Grappe, *Le Royaume de Dieu*, 2001
43. F. Vouga, *Une théologie du Nouveau Testament*, 2001
44. J.-D. Macchi et Th. Römer éd., *Jacob. Commentaire à plusieurs voix de Gen 25-36. Mélanges offerts à Albert de Pury*, 2001

LE MONDE DE LA BIBLE N° 44

Michaela BAUKS, Alain BÜHLMANN, Erhard BLUM, Jacques BRIEND, Bernd Jørg DIEBNER, Walter DIETRICH, Félix GARCÍA LÓPEZ, Petra VON GEMÜNDE, Pierre GIBERT, Philippe GUILLAUME, Jean-Georges HEINTZ, Elena JURISSEVICH, Ernst Axel KNAUF, André LACOCQUE, Jean-Daniel MACCHI, Steven L. MCKENZIE, Alfred MARX, Hans-Peter MATHYS, Thomas NAEF, Thomas RÖMER, Martin ROSE, Adrian SCHENKER, Konrad SCHMID, Gabrielle SED-RAJNA, Horst SEEBASS, Jean Louis SKA, Françoise SMYTH, Esther STAROBINSKI, John VAN SETERS, Jan Alberto SOGGIN, Christoph UEHLINGER, Jacques VERMEYLEN

JACOB

*Commentaire à plusieurs voix de
Ein mehrstimmiger Kommentar zu
A Plural Commentary of*

Gen 25-36

Mélanges offerts à Albert DE PURY

Edité par Jean-Daniel MACCHI et Thomas RÖMER

LABOR ET FIDES

GENÈSE 32,2-22 : PRÉPARATIONS D'UNE RENCONTRE

Thomas Römer

Contrairement au récit de la lutte au Yabboq qui a passablement occupé exégètes, théologiens et artistes, le récit de la préparation de la rencontre entre Jacob et son frère Esaü, rencontre qui va elle-même être précédée d'une autre rencontre inattendue, n'a pas vraiment passionné les lecteurs du cycle de Jacob¹. Tout au plus a-t-on souligné l'importance de la prière de Jacob, dans laquelle beaucoup de commentaires ont vu le chef-d'œuvre du soi-disant Yahwiste. Cet épisode possède néanmoins une certaine importance pour l'intelligence du cycle dans son ensemble.

TRADUCTION

- 2 Jacob avait poursuivi son chemin. Des messagers de Dieu tombèrent sur lui.
- 3 Jacob dit, lorsqu'il les vit : «Ceci est un camp de Dieu». Il appela le nom de ce lieu Mahanaïm.
- 4 Jacob envoya des messagers devant lui vers son frère Esaü, vers le pays de Séïr, la campagne d'Edom.
- 5 Il leur ordonna : «Vous parlerez ainsi à mon seigneur, à Esaü : "Ainsi parle ton esclave Jacob : J'ai séjourné chez Laban et je suis resté jusqu'à maintenant.
- 6 J'ai obtenu des bœufs et des ânes, [du petit bétail^a] des esclaves et des servantes ; et j'envoie l'annoncer à mon seigneur afin de trouver grâce à tes yeux».
- 7 Les messagers revinrent vers Jacob disant : «Nous sommes allés vers ton frère, vers Esaü. D'ailleurs, il vient à ta rencontre, quatre cent hommes sont avec lui».
- 8 Jacob eut grand peur et fut angoissé. Il répartit les gens qui étaient avec lui, le petit et grand bétail [et les chameaux^b] en deux camps.
- 9 Il dit : «Si Esaü vient vers un des camps et le frappe, il restera l'autre camp pour s'échapper».
- 10 Jacob dit : «Dieu de mon père Abraham et Dieu de mon père Isaac, Yhwh, toi qui m'as dit : "Retourne vers ton pays et vers ta parenté et je te ferai du bien",
- 11 Je suis trop petit par rapport à tous les actes de loyauté et toute la fidélité avec lesquels tu as agi envers ton esclave. En effet avec mon bâton j'ai passé ce Jourdain et maintenant deux camps sont à moi.

¹ J.A. SOGGIN, *Das Buch Genesis: Kommentar*, Darmstadt, 1997, p. 393, parle d'un «Text mit ursprünglich geringem theologischen Gehalt».

- 12 Sauve-moi donc de la main de mon frère, de la main d'Esau. Car j'ai peur de lui qu'il ne me frappe avec la mère et les fils.
- 13 Et toi, tu as dit : "Je te ferai certainement du bien et je rendrai ta semence comme le sable de la mer, qu'on ne compte pas, tellement il est nombreux".
- 14 Il passa cette nuit là-bas. (Aparavant²), il avait pris de ce qui était venu dans sa possession [lit.: dans sa main], pour (en faire un) présent pour Esau, son frère,
- 15 200 chèvres, 20 boucs, 200 brebis, 20 béliers,
- 16 30 chamelles allaitantes avec leurs petits^c, 40 vaches, 10 taureaux, 20 ânesses et 10 ânes.
- 17 Il les donna dans la main de ses esclaves, troupeau par troupeau séparément. Il dit à ses esclaves : «Passez devant moi et établissez un espace de troupeau à troupeau».
- 18 Il ordonna au premier : «Lorsque mon frère Esau te rencontrera et qu'il te demandera : "A qui es-tu ? Et où vas-tu ? A qui sont ceux qui se trouvent devant toi ?",
- 19 Tu diras : "A ton esclave Jacob. C'est un présent envoyé pour mon seigneur, pour Esau ; et voici, il se trouve d'ailleurs derrière nous"».
- 20 Il ordonna au deuxième et au troisième et à tous ceux qui marchaient derrière les troupeaux : «Selon cette parole vous parlerez lorsque vous le trouverez.
- 21 Et vous lui direz également : "Voici ton esclave Jacob est^d derrière nous"». Il disait : «J'apaiserai³ son visage par l'offrande qui me précède. Ensuite je verrai sa face. Peut-être lèvera-t-il sa face».
- 22 Le présent passa devant lui. Lui-même avait passé la nuit dans le camp.

CRITIQUE TEXTUELLE

La péricope ne pose pas de réels problèmes de critique textuelle. On relèvera les points suivants :

- a Deux Mss, suivis par les versions et la plupart des commentaires modernes, lisent וצאן au lieu de צאן, ce qui est plus élégant au niveau de la syntaxe. Il convient pourtant de garder le TM (*lectio difficilior*). L'absence du ך pourrait alors indiquer que ce terme provient d'un glossateur, qui voulait préciser, voire élargir, le sens de חמור.
- b La LXX ne mentionne pas les chameaux. Il s'agit dans le TM d'une glose inspirée par 32,16 (ou par 30,43). Cette conclusion est confirmée par l'absence du ך devant גמלים, contrairement à ואת־הצאן ואת־הבקר.
- c Le TM présente une confusion entre le participe féminin et un suffixe possessif au masculin. De telles confusions sont assez fréquentes (Jouïon § 149b). Celle de ce verset est provoquée par la forme pluriel de גמלים, qui s'emploie pour les chameaux et les chamelles (Jouïon § 134d).
- d Il n'est pas nécessaire d'insérer כ (Samaritain, LXX, Targumim). Le TM se comprend sans problème comme proposition nominale.

² Pour cette possibilité de traduction, voir ci-dessous.

³ Pour cette traduction, cf. A. SCHENKER, «koper et expiation», *RB* 63, 1982, p. 31-46 ; p. 34-35.

DÉLIMITATION ET STRUCTURE

Le début de cette péricope se trouve au v. 2 (la Brombergiana, la Peshitta [selon Walton], le Targum et la Vulgate commencent le ch. 32 par ce verset). En effet, 32,1 mentionne encore Laban et constitue la conclusion de l'épisode précédent⁴. L'inversion au début du v. 2 est un indice supplémentaire de sa fonction introductive⁵.

La mention de מחנה en 32,22 reprend le מחנה de 32,3, les v. 2-3 et 22 formant ainsi une inclusion. Le thème du camp est absent du récit de la lutte au Yabboq (32,23-32). Il réapparaîtra dans la suite «directe» de 32,2-22, à savoir 33,1-16.

Gn 32,2-22, encadré par le thème du camp, témoigne d'une structure concentrique, dont la prière de Jacob forme le coeur.

2-3 Messagers de Dieu et camp de Dieu

4-7 Envoi des messagers de Jacob vers Esau. Retour des messagers

8-9 Préparation de deux camps par Jacob en vue de la rencontre avec Esau

10-13 Prière de Jacob

14-16 Préparation de cadeaux en vue de la rencontre avec Esau

18-21 Envoi des esclaves de Jacob vers Esau

22 Camp de Jacob

Le terme מחנה constitue un des mots-clés de la péricope : il apparaît sept fois aux versets 2 (2x), 8, 9 (2x), 11, 22. A cela s'ajoutent des formes de l'état construit de פני, surtout dans la deuxième grande partie du récit (v. 4, 17, 18, 21 [4x], 22). Ces deux mots marquent le passage qu'opère le texte : du camp de Dieu vers la «face de Dieu» (*Pemuel* en 32,23-32). L'idée du passage est d'ailleurs soulignée par la racine עבר, qui apparaît aux v. 11, 17, 22.

Nous avons en effet affaire à un texte de passage qui prépare le lecteur à une rencontre, mais qui ne sera d'abord pas celle à laquelle il s'attend. En même temps, c'est aussi un texte de renversement. Jacob est certes présenté comme étant riche, et possédant lui-même des esclaves ; mais il ne cesse de se désigner comme «esclave» dans les messages qu'il envoie à son «seigneur» Esau, ou comme «petit» dans sa prière adressée à Dieu (v. 11). C'est une tonalité très différente de celle qui s'exprime en Gn 25,23-26 et 27,37-40, où l'on célèbre d'une manière triomphaliste la supériorité de Jacob sur Esau.

⁴ Contre C. WESTERMANN, *Genesis. Teilband 2. Genesis 12-36* (BK I/2), Neukirchen-Vluyn, 1981, p. 615.

⁵ Cf. dans le même sens H. SEEBASS, *Genesis II. Vätergeschichte II* (23,1-36,43), Neukirchen-Vluyn, 1999, p. 378.

DIACHRONIE

Le double envoi de Jacob en 32,4ss et 32,14bss a généralement été considéré comme le résultat de la fusion de deux documents. Wellhausen, moqueur comme souvent, constatait d'abord qu'il fallait «sich... über den müssigen Scharfsinn wundern, dem es dennoch gelingt hier J und E zu scheiden»⁶. Cependant, il proposait aussitôt d'attribuer 32,4-14a à J et 32,1-3.14b-22 à E, et beaucoup l'ont suivi dans ce découpage⁷.

Toutefois, les deux actions préparatoires de Jacob ne constituent pas un vrai doublet⁸. La séparation du camp en deux (v. 4ss) s'explique d'abord comme une sorte «d'étiologie *ad hoc*» de Mahanaïm (compris comme duel)⁹, et ensuite comme une préparation militaire de la rencontre avec Esaü. La mise en route de l'ambassade chargée des cadeaux pour Esaü (v. 14ss) peut être comprise comme une tentative d'éviter tout conflit. D'ailleurs, cette deuxième initiative est préparée par la mention des richesses de Jacob dans la première ambassade vers Esaü (v. 4-6)¹⁰. Il n'est donc pas nécessaire de répartir ces deux actions de Jacob sur deux documents différents¹¹. Cependant, à la suite de Wellhausen, de nombreux commentateurs voient dans la reprise de 32,14a (וַיִּלֶן שָׁם בְּלִילָהּ) en 32,22b (וַהֲוֹא לֵן בְּלִילָהּ הַהוּא בְּמַחֲנֵה) une «Wiederaufnahme», ce qui les conduit à regarder les versets 14b-22 comme un ajout secondaire¹². Selon Blum, il faut

⁶ J. WELLHAUSEN, *Die Composition des Hexateuchs und der historischen Bücher des Alten Testaments* (1899), Berlin, 1963⁴, p. 43.

⁷ Par ex. H. GUNKEL, *Genesis übersetzt und erklärt* (HAT 1,1), Göttingen, 1902², p. 313-316; M. NOTH, *Überlieferungsgeschichte des Pentateuch*, Stuttgart, 1948, p. 26; G. VON RAD, *La Genèse* (Commentaires bibliques), Genève, 1968, p. 332; en 1975, également, A. DE PURY, *Promesse divine et légende culturelle dans le cycle de Jacob* (Etudes Bibliques), Paris, 1975, p. 526; parmi les publications récentes, cf. J. SCHARBERT, *Genesis 12-50* (NEB 16), Würzburg, 1986, p. 218-219; SEEBASS, *Genesis II*, p. 381.

⁸ Cf. H.J. BOECKER, *1. Mose 25,12-37,1. Isaak und Jakob* (ZBAT 1,3), Zürich, 1992, p. 95.

⁹ Cette observation rend quasiment impossible la séparation traditionnelle des v. 2-3 et 4ss.

¹⁰ B. JACOB, *Das erste Buch der Tora. Genesis übersetzt und erklärt*, Berlin, 1934, p. 631.

¹¹ Cf. E.A. SPEISER, *Genesis* (AB 1), Garden City (NY), 1979, p. 255 (qui attribue néanmoins les v. 1-3 à E); WESTERMANN, *Genesis. Teilband 2*, p. 614 (qui parle d'une «Steigerung»), et notamment E. BLUM, *Die Komposition der Vätergeschichte* (WMANT 57), Neukirchen-Vluyn, 1984, p. 142-143.

¹² Cf. C. LEVIN, *Der Jahwist* (FRLANT 157), Göttingen, 1993, p. 215, qui parle d'une «nachjahwistische Ergänzung». Son argumentation n'est pourtant pas entièrement cohérente, puisqu'il attribue les v. 14b.17aa.18-19.21b-22 au Yahwiste, et les v. 15-16.17aßb.20-21a à un ajout post-yahwiste; T. NAUERTH, *Untersuchungen*

comprendre les deux nuitées de Jacob comme une structure chronologique qui sépare les différentes scènes du récit¹³. Mais s'agit-il vraiment de deux nuits différentes¹⁴? Il faut d'abord remarquer que la forme verbale au v. 22b ne se trouve pas au narratif (*wayyiqtol*), mais dans la conjugaison à afformantes (*qatal*). L'emploi de celle-ci peut s'expliquer par le recours à l'inversion (laquelle fait alors écho à la première inversion, qui marque le début de la péricope). Mais c'est peut-être également l'indication d'une technique stylistique que Becking a qualifiée de «nachholende Erzählung»¹⁵, c'est-à-dire un récit *retrospectif*, qui fait retour sur une première information donnée. Si l'on suit cette idée, il faudrait considérer les v. 14b-22a comme une digression destinée à préciser ce que Jacob a encore fait avant de passer la nuit, le v. 22b revenant ensuite au plan narratif principal.

Becking donne deux exemples d'une «nachholende Erzählung». Dans l'histoire de Joseph, on trouve dans le TM (mais non dans la LXX) l'indication suivante au v. 5 déjà : «ils [ses frères] le haïrent encore davantage», alors que le rêve de Joseph, qui devient (après la tunique) la seconde raison du mécontentement des frères, n'est pas encore relaté. Il est rapporté aux v. 6-7, puis 37,8 reprend l'énoncé du v. 5 : «ils le haïrent encore davantage». L'auteur présente d'abord l'information qu'il juge la plus importante (l'accroissement de la haine), et donne seulement après – quasiment au plus-que-parfait – des précisions par rapport à l'énoncé central. Un phénomène comparable peut être observé en Jon 4 où le dialogue entre Jonas et Yhwh («mieux vaut pour moi mourir que vivre» - «as-tu raison de te fâcher?») se trouve à la fois aux v. 3b-4a et 8b-9a. C'est entre ces deux versets qu'est donnée l'explication pour le désir de Jonas et la question de Yhwh.

Si l'on adopte cette perspective, on peut dire que l'information principale dans la deuxième partie du récit concerne la nuit que Jacob doit passer, laquelle prépare la rencontre nocturne en 32,23ss. C'est seulement après avoir mentionné cette nuit que le narrateur informe le lecteur du deuxième stratagème du Patriarche.

zur Komposition der Jakobserzählungen. Auf der Suche nach der Endgestalt des Genesisbuches (BEATAJ 27), Frankfurt a.M. / Bern, 1997, p. 209-210, attribue par contre l'ensemble des versets 14b-22 à une «zweite redaktionelle Bearbeitung» dont le *Sitz im Leben* demeure pourtant obscur.

¹³ BLUM, *Komposition*, p. 142.

¹⁴ Le v. 15 ne dit pas que Jacob se leva le lendemain, comme c'est habituellement l'usage dans la narration biblique pour marquer le passage d'une nuit au jour suivant; cf. les exemples donnés par D.J. WYNN-WILLIAMS, *The State of the Pentateuch: A Comparison of the Approaches of M. Noth and E. Blum* (BZAW 249), Berlin / New York, 1997, p. 165-166.

¹⁵ B. BECKING, «“They Hated Him Even More”: Literary Techniques in Genesis 37.1-11», *BN* 60, 1991, p. 40-47.

La prière de Jacob en 32,10-13, qu'on a souvent voulu attribuer «au génie propre du Yahwiste»¹⁶, constitue clairement un ajout secondaire dans la trame narrative¹⁷, comme le suggèrent plusieurs observations. D'abord, le v. 10 reprend par עֲבָדָה יְיָ, alors que le v. 9 introduit déjà un discours de Jacob. Le contexte ne présuppose d'ailleurs nullement cette prière, puisqu'on peut passer directement du v. 9 au v. 14. Surtout, une analyse plus serrée du vocabulaire et des thèmes de ces versets confirme clairement leur origine tardive.

V. 10. Les titres «Dieu de mon père Abraham, Dieu de mon père Isaac» sont des éléments rédactionnels qui servent à unir les traditions sur Abraham et celles sur Jacob. L'appellation «Yhwh», suivie d'un participe, s'inspire clairement du Deutéro-Esaïe¹⁸. La citation de l'ordre divin concernant le retour du Patriarche se réfère à Gn 31,3 (et 31,13). Par contre le עֲבָדָה יְיָ (cf. aussi le v. 13) est singulier. «L'expression [...] ne se trouve dans aucune des promesses patriarcales», constate A. de Pury¹⁹. En effet, l'utilisation du verbe au Hif. avec Dieu comme sujet se rencontre dans le Pentateuque et les livres historiques *exclusivement* dans des textes dtr ou post-dtr (Ex 1,20 ; Nb 10,32 ; Dt 8,18 ; 28,36 ; 30,5 ; Jg 17,13 ; 1 S 25,31²⁰), ainsi que dans la prophétie tardive (Ez 36,11 ; So 1,12) et dans des Psaumes du second Temple (Ps 51,20 ; 119,68 ; 125,4). Les expressions en 32,10 et 13 (combinées avec la promesse de multiplication) sont probablement formées à partir de Dt 28,63 et 30,5,9²¹.

¹⁶ Ainsi par ex. DE PURY, *Promesse divine*, p. 91.

¹⁷ Cf. notamment BLUM, *Komposition*, p. 152-154 ; J. SCHREINER, «Das Gebet Jakobs (Gen 32,10-13)», in M. GÖRG (éd.), *Die Väter Israels. Beiträge zur Theologie der Patriarchenüberlieferungen im Alten Testament. Festschrift für Josef Scharbert zum 70. Geburtstag*, Stuttgart, 1989, p. 287-303 ; LEVIN, *Der Jahwist*, p. 248-249. De Pury (cf. note précédente) a également observé la différence entre la prière et son contexte immédiat, puisqu'il attribue cette prière à «J» et les versets précédents à une tradition pré-yahwiste (cf. p. 107 : «dans l'ensemble, il [=J] s'est contenté de formuler la "prière de Jacob" en 32,10-13»). WESTERMANN, *Genesis. Teilband 2* (p. 619-620) ; SCHARBERT, *Genesis 12-50* (p. 219-220) ; BOECKER, *1. Mose 25,12-37,1* (p. 97) ; et NAUERTH, *Untersuchungen* (p. 208-209), reconnaissent le caractère tardif de la prière ; pour pouvoir néanmoins l'attribuer à J, ils postulent une prière originelle, notamment dans les v. 10* et 12. Une telle reconstruction part de *a priori* d'une prière ancienne et n'est pas convaincante.

¹⁸ Cf. Es 41,13 ; 44,24ss ; et à ce sujet SCHREINER, «Das Gebet Jakobs», p. 298.

¹⁹ DE PURY, *Promesse divine*, p. 94.

²⁰ 1 S 25,28-31 est un passage clairement secondaire dans son contexte, et qui est très probablement d'origine dtr puisqu'il fait allusion à la promesse dynastique en 2 S 7 ; cf. sur ce point P.K. MCCARTER, JR., *1 Samuel: A New Translation with Introduction, Notes and Commentary* (AB 8), Garden City (NY), 1980, p. 401-402.

²¹ Pour plus de détails, cf. T. RÖMER, *Israels Väter. Untersuchungen zur Väterthematik im Deuteronomium und in der deuteronomistischen Tradition* (OBO 99), Freiburg (CH) / Göttingen, 1990, p. 39-42.

V. 11. L'expression «je suis trop petit» rappelle les prières de David en 2 S 7,18-19, de Salomon en 1 R 3,6-7 (dtr)²² et de Jérémie (Jr 1,6). דָּוָד au pluriel n'est attesté ailleurs que dans des textes (post)exiliques (Es 55-63 ; Ps ; Lm ; Ch)²³. La traversée du Jourdain (avec pronom démonstratif) n'est pas mentionnée autrement dans le cycle de Jacob et ne fait pas beaucoup de sens dans le contexte narratif de Gn 31-33. Cette allusion est clairement inspirée de l'historiographie dtr²⁴. Il s'agit apparemment d'une tentative visant à combiner la conception dtr de la conquête avec la tradition patriarcale.

V. 12. L'expression «arracher de la main de» est empruntée aux Psaumes de complainte²⁵, et la tournure אֶם אֵל בְּנִי אֶסָּר, peut-être un «volkstümlicher Ausdruck»²⁶, est encore attestée dans la Bible hébraïque en Dt 22,6 et en Os 10,14.

V. 13. Jacob rappelle à Dieu sa promesse (וְאָמַרְתָּ) comme le font Moïse (Ex 33,12 ; Nb 11,21) et Jérémie (Jr 32,25)²⁷. On trouve dans ces versets une combinaison de motifs divers : l'expression «faire du bien», l'idée de la «multiplication de la semence» (avec פֶּשַׁע), la comparaison avec le sable de la mer et l'impossibilité d'être compté, qui sont en réalité un *patchwork* de textes comme Dt 30,5 ; Gn 13,16 (וְרָעַךְ + שִׁים) ; Gn 22,17 (sable de la mer) ; 16,10 (impossibilité d'être compté)²⁸.

Le caractère rédactionnel et tardif des v. 10-13 ne fait donc aucun doute. Il n'est par contre pas nécessaire d'éliminer les v. 8b-9 de la trame primitive²⁹. Ces versets constituent en quelque sorte la pointe de la première partie du récit (l'explication de Mahanaïm comme duel)³⁰ ; la séparation en deux camps est

²² Dans ce texte, il est également question de la דָּוָד que Dieu a manifesté à son עֲבָדָה. Cf. encore Am 7,2.5 : «Jacob pourrait-il tenir ? Il est si petit».

²³ Cf. SCHREINER, «Das Gebet Jakobs», p. 299, avec l'énumération des textes, n. 45.

²⁴ Cf. BLUM, *Komposition*, p. 158 ; SEEBASS, *Genesis II*, p. 384.

²⁵ Cf. SCHREINER, «Das Gebet Jakobs», p. 301 et la note 53.

²⁶ Ainsi JACOB, *Das erste Buch der Tora*, p. 634.

²⁷ Ces textes sont post-dtr ; cf. E. AURELIUS, *Der Fürbitter Israels. Eine Studie zum Mosebild im Alten Testament* (CBOT 27), Stockholm, 1988, p. 111-112, 180-182 ; K. SCHMID, *Buchgestalten des Jeremiabuches. Untersuchungen zur Redaktions- und Rezeptionsgeschichte von Jer 30-33 im Kontext des Buches* (WMANT 72), Neukirchen-Vluyn, 1996, p. 86-108.

²⁸ Selon l'un des rares accords des commentateurs, aucun de ces textes n'est pré-exilique.

²⁹ Comme le font par ex. WESTERMANN, *Genesis. Teilband 2*, p. 619 et NAUERTH, *Untersuchungen*, p. 207-208. Nauertth veut encore enlever les v. 5-6 du récit primitif (cf. p. 206-207), mais il n'existe aucun argument convaincant pour justifier un tel acharnement diachronique.

³⁰ Ainsi également LEVIN, *Der Jahwist*, p. 247.

d'ailleurs présupposée en 33,8-9, qui, comme l'a observé Gunkel, transforme par un jeu de mots le הַיְיִדִּים en הַיְיִדִּים ³¹ pour Esaü.

L'indication du v. 4b est, quant à elle, assez curieuse. Le lecteur est informé qu'Esaü demeure au pays de Séïr, dans la campagne d'Edom, alors que son installation dans ces contrées n'est relatée qu'en 36,6-8 («P»). On peut donc imaginer que la version P a remplacé un récit antérieur de l'installation d'Esaü à Edom et que les deux précisions viennent d'un glossateur, impatient de communiquer cette information³². Mais il faut également prendre en compte le fait que pour chaque auditeur et lecteur du cycle de Jacob, la localisation d'Esaü à Edom (Séïr) était l'évidence même. L'idée d'un «Esaü primitif» qui n'aurait pas été l'ancêtre des Edomites est une pure spéculation³³.

Le résultat de l'investigation diachronique se présente donc comme suit. Au niveau littéraire, il convient de distinguer deux couches : un récit primitif en 32,2-4.5-8.9.14-22 et une «insertion théologique» aux v. 10-13. Le récit primitif présuppose sans doute déjà la double rencontre que fait Jacob en 32,23ss* et 33,1ss*. L'insertion de la prière sert à mettre en parallèle Jacob avec Abraham, Moïse (et Josué), et à renforcer le lien entre le cycle de Jacob et l'épopée exodique.

On ne peut pas exclure la possibilité d'isoler un récit plus bref derrière le récit «primitif» (notamment sans les versets 14-22, qui peuvent être laissés de côté), et ce d'autant plus si le combat au Yabboq constitue une insertion secondaire³⁴. Néanmoins, Os 12 connaît ce combat, et la reconstruction d'un récit primitif en 32,2ss n'est pas possible avec les moyens de la *Literarkritik*. L'idée très répandue selon laquelle la rencontre à Mahanaïm (32,2-3) aurait constitué une tradition étimologique indépendante³⁵ relève d'une conception très romantique de la *Formgeschichte*, et devrait être abandonnée.

³¹ GUNKEL, *Genesis*, p. 325.

³² LEVIN, *Der Jahwist*, p. 248.

³³ Dans le même sens, E.A. KNAUF, «Edom», *NBL* I, 1991, cols. 587-588. Selon D.V. EDELMAN, «Edom: A Historical Geography», in D.V. EDELMAN (éd.), *You Shall Not Abhor an Edomite for He is Your Brother: Edom and Seir in History and Tradition* (Archeological and Biblical Studies 3), Atlanta, 1995, p. 1-12 ; ici p. 10, l'expression *s' deh edom* «apparently arose after Edom's occupation of the Negeb».

³⁴ Ainsi par ex. H.-C. SCHMITT, *Die nichtpriesterliche Josephsgeschichte. Ein Beitrag zur neuesten Pentateuchkritik* (BZAW 154), Berlin / New York, 1980, p. 120 ; SOGGIN, *Genesis*, p. 396.

³⁵ Même chez J. VAN SETERS, *Prologue to History: The Yahwist as Historian in Genesis*, Zürich, 1992, p. 279.

DATATIONS ET CONTEXTES HISTORIQUES

La question de la datation du récit de base de Gn 32,2ss ne peut être séparée d'une hypothèse globale sur la formation du cycle de Jacob. Nous ne pouvons entrer en détail dans cette discussion complexe. Rappelons que, traditionnellement, on a vu en 32,2ss* l'œuvre d'un Yahwiste du début de la monarchie (David, Salomon). La datation proposée par Blum est assez proche de cette vue, puisqu'il situe sa *Jakobserzählung* au dixième siècle sous Jéroboam I dans le royaume d'Israël³⁶. Knauf attribue par contre les histoires de Jacob et Esaü en 25,21-34 ; 27,32-33 à une couche «Harran» de l'époque postexilique³⁷. Si l'on suit des auteurs comme Van Seters et Levin, qui datent leur «J» de l'époque (post)exilique, il faudrait (également) lire le récit primitif à partir d'un tel contexte. Mais ni l'un ni l'autre ne fondent leurs arguments pour cette datation sur l'analyse de Gn 32,2ss³⁸. Ce texte offre en effet peu d'indications quant à son contexte de production. Quelques pistes sont pourtant possibles :

- Le langage utilisé par Jacob à l'égard de son frère et l'envoi d'une *minha* (tribut) évoquent clairement le langage et les concepts des traités de vassalité³⁹. C'est notamment sous l'occupation assyrienne qu'Israël et Juda furent confrontés à une telle idéologie.

- Le style épistolaire qui caractérise l'envoi des messagers de Jacob trouve des parallèles dans une lettre phénicienne de Saqqara (VIIe s.) et dans une inscription de Kuntillet Ajrud⁴⁰.

- Le récit s'ouvre par une «étimologie» expliquant la présence d'un camp de Dieu. Il s'agit là clairement d'une conception militaire qui présuppose l'idée d'une armée céleste⁴¹ (comme dans la vision de Josué en Jos 5,13-15 ; cf. Ps 68,18 et 1 Ch 12,22-23). Or, selon Keel et Uehlinger, l'idée de l'armée céleste connaît son apogée vers la fin de l'époque monarchique⁴².

³⁶ BLUM, *Komposition*, p. 197-203.

³⁷ KNAUF, «Edom», col. 587.

³⁸ VAN SETERS, *Prologue* ; et LEVIN, *Der Jahwist, passim*. Les deux exégètes envisagent la possibilité que J se soit basé lors de la rédaction de 32,2ss* sur des traditions antérieures, dont la provenance demeure néanmoins très obscure.

³⁹ Cf. par ex. Os 10,6 ; 2 R 17,3.

⁴⁰ Cf. V.P. HAMILTON, *The Book of Genesis: Chapters 18-50* (NICOT), Grand Rapids, 1995, p. 321 et la note 15.

⁴¹ Ainsi déjà GUNKEL, *Genesis*, p. 314. Cf. également E.T. MULLEN, JR., «Hosts, Hosts of Heaven», *ABD* 3, 1992, p. 301-304 ; ici p. 302.

⁴² O. KEEL et C. UEHLINGER, *Göttinnen, Götter und Gottessymbole. Neue Erkenntnisse zur Religionsgeschichte Kanaans und Israels aufgrund bislang unerschlossener ikonographischer Quellen* (QD 134), Freiburg / Basel / Wien, 1992, p. 396: «“Himmelsheer” ist eine für die EZ II C typische Sammelbezeichnung für die

- Le parallèle le plus proche de l'énumération des richesses de Jacob (grand et petit bétail, ânes, chameaux) en Gn 32,2ss se trouve en Jb 1,3⁴³, un texte qui n'a guère été écrit avant le VII^e siècle. Ce sont (avec Gn 12 et 31) les seuls textes de la Bible hébraïque qui mentionnent des chameaux comme faisant partie d'un troupeau mixte. Notons encore que l'auteur de Jb 1 a peut-être voulu présenter son héros comme un Edomite⁴⁴, ce qui renforcerait encore les liens entre Gn 32 et Jb 1 : Job possède les richesses que Jacob veut offrir à son frère.

Il s'ensuit que la forme primitive de notre texte, telle que nous l'avons dégagée par la critique littéraire, doit être située aux alentours des VIII-VII^e siècles avant notre ère. L'idée d'une réconciliation entre Jacob et Esaü, voire même d'une soumission (passagère) de Jacob à Esaü pourrait s'expliquer dans le contexte de la suprématie assyrienne, lorsque Israël et Edom furent intégrés ensemble dans le grand empire incluant toutes les régions de Harran à Edom. H.M. Wahl a récemment défendu l'idée que la première version du cycle de Jacob aurait été mise par écrit vers la fin de la monarchie au temple de Jérusalem⁴⁵. Il me semble plus plausible d'imaginer une rédaction de l'histoire de Jacob dans le (ancien) royaume du Nord, sans doute à Béthel⁴⁶. On voit mal comment l'insistance sur les grands centres du Nord pourrait se concilier avec un *Sitz in der Literatur* jérusalémite⁴⁷.

Il est difficile de décider si Gn 32,2ss présuppose déjà la présentation de Jacob comme père des douze fils/tribus. En effet, lors de l'énumération de la prospérité du Patriarche, il n'est question ni de ses douze fils, ni de ses deux femmes. Il est donc possible que la première version de Gn 32 ne connaissait pas encore l'idée selon laquelle «tout Israël» descendrait de Jacob⁴⁸.

den "Höchsten Gott" umgebende Ratsversammlung... und zwar unter dem besonderen Aspekt ihres kriegerischen Potentials».

⁴³ Cf. JACOB, *Genesis*, p. 635 ; cf. encore Gn 12,16.

⁴⁴ Si l'on suit J. DAY, «How Could Job Be an Edomite ?», in W.A.M. BEUKEN (éd.), *The Book of Job* (BETHL 114), Leuven, 1994, p. 392-399 ; selon lui Jb 1-2 aurait été écrit entre 500-300.

⁴⁵ H.M. WAHL, *Die Jakobserzählungen. Studien zu ihrer mündlichen Überlieferung. Verschriftung und Historizität* (BZAW 258), Berlin / New York, 1997, p. 309-310.

⁴⁶ Cf. également E.A. KNAUF, «Bethel», *RGG*⁴ 1, 1998, cols. 1375-1376.

⁴⁷ Il est cependant vrai que les nombreux conflits entre Juda et Edom dès l'époque babylonienne pourraient expliquer bien des traits dans le conflit entre Jacob et Esaü. L'arrivée du cycle de Jacob à Jérusalem (sous Josias ou plus tard) a de toute façon dû entraîner une relecture judéenne de l'épopée.

⁴⁸ C'est notamment l'avis de J.-D. MACCHI, *Israël et ses tribus selon Genèse 49* (OBO 171), Fribourg (CH) / Göttingen, 1999, p. 271. Selon lui, le récit de la naissance des fils de Jacob émane d'une couche postérieure. Il faut alors postuler que les men-

La datation des v. 10-13 ne pose quant à elle aucun problème. Contrairement à Blum, qui veut attribuer cette prière à sa «composition D»⁴⁹, il faut plutôt considérer ces versets comme post-dtr et post-sacerdotaux. Ils appartiennent à l'une des dernières rédactions du Pentateuque, voire de l'ensemble de la «grande histoire» Gn - 2 Rois. Selon K. Schmid, le motif «faire du bien» introduit une série de textes qui trouvent leur accomplissement en Jos 24,40⁵⁰. Les v. 10-13 veulent en effet renforcer le lien entre Jacob et la tradition de l'exode et de la conquête (cf. l'allusion au Jourdain). Ils font également de Jacob le prototype du juif pieux de l'ère postexilique (cf. Ne 9 ; Dn 9), qui rappelle à Dieu dans la prière ses interventions du passé pour le motiver à intervenir dans une situation qui semble sans espoir.

COMMENTAIRE

V. 2-3 : *Mahanaïm*⁵¹. La découverte du camp de Dieu par Jacob et le nom qu'il donne à ce lieu ne sont pas les vestiges d'une ancienne légende étymologique. Il s'agit d'une construction littéraire à partir de Gn 28,10ss*. On a souvent observé les nombreuses relations qui existent entre ces deux textes⁵² : dans toute la Bible hébraïque, on ne trouve l'expression מַאֲלָכִי אֱלֹהִים (pour des êtres divins⁵³) qu'en Gn 28 et 32. Gn 28,11 et 32,2 utilisent le verbe פָּגַע ; le nom donné (הַמְקוֹם) קָרָא אֵת שֵׁם הַמְקוֹם, 28,19 ; 32,3) par Jacob s'accompagne dans les deux cas du démonstratif הַזֶּה (28,17 ; 32,3). L'auteur a voulu trouver un équivalent pour la rencontre à Béthel, qui prend place lors du départ de Jacob ; au moment du retour, Jacob a une nouvelle vision du divin qui introduit par le thème du מַחֲזָק les préparations de Jacob pour sa rencontre avec Esaü⁵⁴.

tions des femmes et des fils en 32,23 et 33,1b-2.5-7 ont été ajoutées après-coup. Voir par contre E. OTTO, *Jakob in Sichem* (BWANT 110), Stuttgart et al., 1979, p. 38-39.

⁴⁹ BLUM, *Komposition*, p. 154-164. Comme le fait remarquer SEEBASS, *Genesis II*, p. 385, on peut difficilement considérer ces versets comme «dtr» ; cf. également SCHREINER, «Das Gebet Jakobs», p. 303.

⁵⁰ K. SCHMID, *Erzväter und Exodus. Untersuchungen zur doppelten Begründung der Ursprünge Israels innerhalb der Geschichtsbücher des Alten Testaments* (WMANT 81), Neukirchen-Vluyn, 1999, p. 24, n. 136.

⁵¹ Pour la localisation, cf. SEEBASS, *Genesis II*, p. 378 ; plus sceptique, SOGGIN, *Genesis*, p. 395.

⁵² Cf. notamment BLUM, *Komposition*, p. 140-141.

⁵³ En 2 Ch 36,16, il s'agit de messagers humains.

⁵⁴ Cf. les deux camps en 32,8 et J. MARBÖCK, «Heilige Orte im Jakobszyklus», in M. GÖRG (éd.), *Die Väter Israels. Beiträge zur Theologie der Patriarchenüberlieferungen im Alten Testament. Festschrift für Josef Scharbert zum 70. Geburtstag*, Stuttgart, 1989, p. 211-224 ; ici p. 222.

Au niveau de l'intertextualité biblique, on peut observer que Mahanaïm apparaît deux fois comme un lieu de refuge lors de conflits dynastiques : pour Ishbaal contre David (2 S 2,8.12.29) et pour David face à Absalom (2 S 17,24.27 ; cf. 19,33 et 1 R 2,8). Peut-être l'auteur de Gn 32,2-3 a-t-il connu ces traditions et s'en est-il inspiré pour donner une localisation transjordanienne à la rencontre apparemment conflictuelle entre Jacob et Esaü. Mahanaïm apparaît à l'époque perse dans une liste (fictive) énumérant les villes lévites (Jos 21,38 ; 1 Ch 6,65)⁵⁵.

V. 4-6 : *l'envoi des messagers*. On peut s'étonner de ce que Jacob connaît l'endroit où se trouve Esaü, ou encore de la longue distance entre la Transjordanie et Edom (si l'on ne considère pas l'ensemble du v. 4b comme une glose)⁵⁶. Mais de tels détails n'intéressent pas le narrateur ; celui-ci souligne plutôt le langage de soumission de Jacob, qui appelle son frère «seigneur» et qui se désigne lui-même comme «esclave», mais un esclave qui «commande» (צוה) néanmoins à ses messagers. Les v. 5-6 reflètent la forme épistolaire traditionnelle du Proche-Orient Ancien. Le messager transmet au destinataire le message du destinataire à la première personne, en l'introduisant par la formule : «Ainsi parle XY»⁵⁷.

Jacob évoque très brièvement son séjour chez Laban pour introduire l'énumération de ses richesses (cf. Gn 30,43) : bœuf, âne et esclaves. Le couple «bœuf et âne» apparaît également dans des textes législatifs comme Ex 21,33 et Dt 22,4. Le fait que Jacob utilise ici le singulier (dans un sens collectif) peut se comprendre comme une stratégie : il veut indiquer à son frère qu'il est un homme aisé sans pourtant préciser l'étendue de ses richesses⁵⁸. Peut-être Jacob veut-il également suggérer à Esaü qu'il a les moyens de parvenir à un arrangement avec lui.

Le but de l'envoi est de «trouver grâce» aux yeux de Esaü. L'expression חן בעיני parcourt le cycle de Jacob (Laban-Jacob : 30,27 ; Jacob-Esaü : 23,6 ; 33,8.10.15 ; Sichem-Jacob : 34,11 ; cf. également Os 12,5). Jacob est tantôt le sujet, tantôt l'objet de cette grâce. Il doit l'accorder, mais il doit aussi la recevoir. Sa survie en dépend. Dans les relations difficiles entre Edom et «Israël», un tel message n'allait sans doute pas de soi.

⁵⁵ Pour d'autres attestations, cf. Jos 13,24.30 ; 1 R 4,14.

⁵⁶ Ainsi p. ex. SEEBASS, *Genesis II*, p. 382.

⁵⁷ Les oracles prophétiques introduits par la formule du messager («ainsi parle Yhwh») suivent le même modèle.

⁵⁸ Cf. HAMILTON, *The Book of Genesis*, p. 321. Selon N.M. SARNA, *Genesis: The Traditional Hebrew Text with New JPS Translation* (JPS Torah Commentary), Philadelphia (PA), 1989, p. 224, Jacob veut apparaître comme modeste pour surprendre ensuite son frère par des cadeaux somptueux. Cette interprétation n'est guère conforme au texte.

Le voyage des messagers n'est pas relaté, ni même leur départ. Le narrateur, qui se concentre dans cette péripécie exclusivement sur le comportement de Jacob, passe immédiatement au retour des messagers.

V. 7-9 : *retour des messagers et réactions de Jacob*. Le rapport des messagers, qui est construit comme celui des espions en Nb 13,2 (באנו ... ונא), reste énigmatique, puisque ceux-ci ne mentionnent aucune réaction de la part d'Esaü. Ils se contentent des faits : Esaü vient à la rencontre de Jacob avec 400 hommes. C'est le même chiffre qui apparaît en 1 S 22,2 ; 25,13 ; 30,10.17 pour la milice de David. La mention d'une telle troupe suggère évidemment au lecteur qu'Esaü vient vers Jacob avec des intentions belliqueuses ; c'est d'ailleurs bien ainsi que l'interprète ce dernier.

La réaction de Jacob est double. D'abord il a peur, ce qui est lourdement souligné dans le texte (v. 8a). Mais il agit aussitôt, en répartissant son «peuple» (עמך peut avoir ici aussi la connotation de «milice») en deux camps. Le v. 8b livre ainsi l'étiologie du «duel» de Mahanaïm⁵⁹.

Le v. 9 fournit une explication de stratégie militaire (néanmoins quelque peu obscure) pour ce partage en deux camps : en cas d'attaque, l'un des deux camps pourrait se sauver. A noter l'emploi de la racine שאר, qui peut faire penser à une sorte de «théologie du reste».

V. 10-13 : *la prière*. Dans ces versets, «we are offered the only extended prayer in the book of Genesis»⁶⁰. Il s'agit d'un *patchwork* citant plus au moins librement différents textes (tardifs) des cycles d'Abraham et de Jacob, et contenant également des allusions aux traditions de l'exode et de la conquête (cf. ci-dessus). Cette prière présuppose les prières dtr de David (2 S 7,18-29) et de Salomon (1 R 3,6-9 ; 8,23-26) dont elle reprend les thèmes et la structure⁶¹. Comme l'a démontré Albert de Pury, elle s'inspire clairement des Psaumes de plainte individuelle⁶² ; mais elle est également proche des grandes supplications bibliques de l'époque postexilique (cf. Jr 32,16ss ; Dn 9,4ss ; 1M 4,30ss ; Tb 3,2ss).

La prière s'ouvre par l'invocation de Yhwh comme «Dieu d'Abraham et Dieu d'Isaac». Ce titre ne reflète nullement une forme de religiosité nomade, mais a une fonction compositionnelle. Jacob est ainsi membre d'une généalogie qui le rattache à deux ancêtres du sud. Au niveau sociologique, le «dieu des pères» renvoie à une forme de religiosité familiale, populaire, qui se trouve en opposi-

⁵⁹ J.P. FOKKELMANN, *Narrative Art in Genesis: Specimens of Stylistic and Structural Analysis* (SSN 17), Assen / Amsterdam, 1975, p. 202.

⁶⁰ W. BRUEGGEMANN, *Genesis* (Interpretation), Atlanta (GA), 1982, p. 263.

⁶¹ Cf. la démonstration chez BLUM, *Komposition*, p. 135-137.

⁶² DE PURY, *Promesse divine*, p. 94-95.

tion avec les «pères» deutéronomistes, sans généalogie⁶³. Après cette invocation, la prière est encadrée par deux citations d'une parole divine (v. 10b et 13)⁶⁴. La première, qui reprend 31,3.13, concerne l'ordre divin adressé à Jacob, l'enjoignant de retourner dans sa patrie; la seconde résume les différentes promesses concernant la multiplication de la descendance. Les thèmes du retour et de l'avenir *via* une descendance sont deux préoccupations centrales du judaïsme (post)exilique, dont Jacob devient ici le porte-parole⁶⁵. A noter que les «citations» de 10b et 13 ajoutent le thème du «bien», faisant ainsi apparaître une vision plutôt optimiste de l'agir de Dieu en faveur de Jacob/Israël.

Le v. 11 reprend – entre autres⁶⁶ – le thème des deux camps de 32,8-9 tout en le réinterprétant. Ces deux camps ne résultent plus, désormais, d'une stratégie militaire de Jacob, mais deviennent le signe de la prospérité dont Yhwh a gratifié le Patriarche.

Le v. 12 contient la demande proprement dite : l'appel à la délivrance. Dans le contexte immédiat la racine נצַל (Hif.) reprend 31,9.16. De même que Dieu a arraché les richesses de la main de Laban, Jacob demande maintenant à être arraché de la main d'Esau. Ce cri de détresse rappelant les Psaumes est au centre de la prière; derrière ce cri se reflète aussi la peur de la communauté judéenne de l'époque perse qui voit son espace vital menacé par les Edomites⁶⁷.

V. 14-16 : préparation du présent. Les v. 14 et 22 mentionnent une nuit que Jacob passe avant la traversée du Yabboq. Au lieu d'imaginer deux nuits successives, on peut voir aux v. 14bss une «nachholende Erzählung»; dans ce cas, les préparations dont parlent les v. 14bss ont eu lieu *avant la nuit*, laquelle, en tant qu'élément central du récit, est déjà nommée au v. 14a (voir ci-dessus).

Après la stratégie militaire, Jacob a maintenant recours à une stratégie psychologique en essayant de changer l'attitude hostile de son frère par des présents qui sont en fait décrits ici comme un tribut qu'un vassal remet à son suzerain pour manifester sa loyauté et sa soumission. L'énumération du bétail aux v. 15-16 est plus précise que dans la liste du v. 6. Jacob veut offrir à Esau des bêtes mâles et femelles; ce n'est pas seulement un tribut d'un instant mais la possibilité d'une

⁶³ Cf. R.J. TOURNAY, «Genèse de la triade «Abraham-Isaac-Jacob»», *RB* 103/3, 1996, p. 321-336 et K.L. SPARKS, *Ethnicity and Identity in Ancient Israel: Prolegomena to the Study of Ethnic Sentiments and Their Expression in the Hebrew Bible*, Winona Lake (IN), 1998.

⁶⁴ Pour plus de détails, voir ci-dessus sous «Diachronie».

⁶⁵ Cf. dans ce sens également BRUEGGEMANN, *Genesis*, p. 264.

⁶⁶ Pour les autres thèmes, voir ci-dessus.

⁶⁷ Cf. SCHREINER, «Das Gebet Jakobs», p. 301 : «Jakob betet hier mit der Stimme des späten Israel, das sich von Edom bedroht und bedrängt sieht».

utilisation économique d'une partie des richesses de Jacob par Esau⁶⁸. Les bêtes offertes à Esau sont au nombre de 550, un chiffre plus qu'impressionnant, qui excède largement la possession d'un petit éleveur. Pour le petit bétail, la relation entre femelles et mâles est de 10:1 (v. 16), comme en 2 Ch 17,11 (tribut des Arabes à Josaphat), alors que pour le grand bétail la répartition est de 4:1 (vaches - taureaux), voire de 2:1 (ânesses - ânes, cf. v. 16⁶⁹). Ces proportions reflètent peut-être des pratiques courantes dans l'élevage animalier à cette époque.

V. 17-21 : l'envoi des présents vers Esau. L'envoi des différentes délégations apportant des cadeaux est décrit de manière détaillée. A noter qu'en s'adressant à son esclave, Jacob appelle Esau son frère (v. 18), et non pas son seigneur (cf. par contre le v. 5)⁷⁰. Malgré le langage déférent que Jacob emploie vis-à-vis d'Esau, le narrateur souligne ici le fait que les deux protagonistes sont à situer sur le même plan. Les questions que Jacob prévoit de la part de son frère (v. 18) rappellent celles que le messager de Yhwh pose à Hagar en Gn 16,8. La réponse que Jacob dicte à ses serviteurs (v. 19-21a) insiste d'abord sur le terme de «tribut» (מַנְחָה), puis sur le fait que Jacob passera derrière. Cette scène est comparable à 1 S 25⁷¹ où Avigail se fait précéder par des «cadeaux» pour David (25,18-19), lequel vient à sa rencontre avec 400 hommes, exactement comme Esau face à Jacob (v. 7).

Le monologue final de Jacob (avec חָשַׁב dans le sens de «penser», «se dire», comme en Gn 20,11) donne les raisons qui poussent Jacob à agir ainsi. Il veut «apaiser la face de son frère» (cf. akk. *kuppuru panê*). Le texte le plus proche dans la Bible hébraïque se trouve en Pv 16,14 («la fureur du roi, c'est des émissaires de mort, mais l'homme sage sait l'apaiser»). Dans les deux cas la racine פָּחַד signifie «l'action par laquelle quelqu'un... amène une personne en colère... à se calmer et à renoncer à une réaction violente à l'égard d'une personne fautive»⁷². Le contexte royal de Pv 16 se reflète aussi dans la suite de Gn 32,21. Jacob souhaite «voir la face» d'Esau et espère que celui-ci «élève sa face». Les deux expressions ont leur *Sitz im Leben* dans le contexte des audiences royales⁷³. La tournure פָּחַד אֵלֶיךָ peut évoquer un statut élevé à la cour royale⁷⁴, la réhabilitation

⁶⁸ Cf. JACOB, *Genesis*, p. 635.

⁶⁹ Seules les chamelles n'ont pas de vis-à-vis mâle; mais parmi leurs petits se trouvent sans doute aussi des chameaux.

⁷⁰ Cette différence n'est pourtant pas un argument pour des opérations diachroniques, contre NAUERTH, *Untersuchungen*, p. 211.

⁷¹ Comme le remarque avec raison HAMILTON, *The Book of Genesis*, p. 325.

⁷² SCHENKER, «*koper*», p. 36-37.

⁷³ Cf. p.ex. KTU 2,16 et 2.33. Voir également LEVIN, *Der Jahwist*, p. 246.

⁷⁴ 2 R 5,1; Es 3,3, 9,14; Jb 22,8.

de quelqu'un⁷⁵, mais aussi l'obtention d'une faveur (imméritée)⁷⁶. Ces trois aspects se superposent dans l'attente de Jacob. Il espère une faveur de son frère, mais ce qui est également en jeu, c'est la réhabilitation de la fratrie.

L'abondance de פניו et de ses dérivés dans les derniers versets de la péricope prépare en même temps la rencontre inattendue à פניאל (Gn 32,23ss). Jacob, qui s'attend à une rencontre difficile avec son frère, doit faire une rencontre plus que dangereuse avec Dieu.

CONCLUSION

Le récit de Gn 32,2-22 est un texte de passage : passage pour Jacob de Laban à Esaü, d'un homme aisé et rusé vers un homme soumis et apeuré. Mais la peur n'empêche pas les initiatives, et Jacob en prend plusieurs : militaire et psychologique. La dernière initiative (sur le plan de la rédaction du texte) est la prière. Cette prière permet le passage vers les traditions d'Abraham et celles de l'exode et de la conquête. En même temps elle crée un passage du monde de la narration vers le monde du lecteur, lui permettant ainsi de reprendre à son compte les préoccupations et les attentes du Patriarce.

⁷⁵ 2 S 2,22 ; MI 1,9 ; Pv 18,5.

⁷⁶ Lv 19,15 ; Dt 10,17, 28,50 ; MI 2,9 ; Jb 32,21.