

Clifford ANDO, Daniel BARBU, Nicole BELAYCHE, Corinne BONNET,
David BOUVIER, Maya BURGER, Claude CALAME, Valentina CALZOLARI,
Antoine CAVIGNEAUX, Philippe COLLOMBERT, Nicole DURISCH GAUTHIER,
Doralice FABIANO, David FRANKFURTER, Fritz GRAF, Christian GROSSE,
Dominique JAILLARD, Margaret JAKES, Sarah Iles JOHNSTON, Antje KOLDE, Bruce
LINCOLN, Mélanie LOZAT, Alessandra LUKINOVICH, Philippe MATTHEY, Silvia
NAEF, Agnes A. NAGY, Maurice OLENDER, Delphine PANISSOD EGGEL, Svetlana
PETKOVA, Vincianne PIRENNE-DELFORGE, Olivier POT, Francesca PRESCENDI,
James M. REDFIELD, Anne-Caroline RENDU LOISEL,
André-Louis REY, Thomas RÖMER, François RUEGG, Jörg RÜPKE, John SCHEID,
Renate SCHLESIER, Paul SCHUBERT, Aurore SCHWAB, Guy G. STROUMSA,
Youri VOLOKHINE, Froma I. ZEITLIN

Dans le laboratoire de l'historien des religions

Mélanges offerts à Philippe Borgeaud

Edités par Francesca PRESCENDI et Youri VOLOKHINE
Avec la collaboration de Daniel BARBU et Philippe MATTHEY

Cet ouvrage est publié avec
les soutiens de la Faculté des
Lettres de l'Université de Genève, de
la Maison de l'Histoire, Genève,
de M. et Mme Matthey, de la fondation Patek Philippe
et de la République et canton de Genève

Avec le soutien de la Ville de Genève

ISBN 978-2-8309-1428-3

© 2011 by Editions Labor et Fides
1, rue Beauregard, CH – 1204 Genève
Tél. + 41 (0)22 311 32 69
Fax + 41 (0)22 781 30 51
E-mail : contact@laboretvides.com
Site Internet : www.laboretvides.com

Diffusion en Suisse : OLF, Fribourg
Diffusion en France et en Belgique : Editions du Cerf, Paris
Diffusion au Canada : FIDES, Montréal

Quand les dieux rendent visite aux hommes (Gn 18–19)

Abraham, Lot et la mythologie grecque et proche-orientale

Thomas RÖMER (*Collège de France – Université de Lausanne*)

Philippe Borgeaud s'est beaucoup intéressé dans ses travaux au comparatisme et aux points de rencontre entre la Grèce et le Proche-Orient ancien¹. C'est pour moi un grand plaisir de lui offrir ces quelques réflexions en guise de reconnaissance et d'amitié.

Les chapitres 18 et 19 du livre de la Genèse sont reliés entre eux par le thème de la visite du divin sous la forme d'une triade, ce qui a beaucoup intrigué les commentateurs. Selon le Talmud de Babylone (mez 86b), Rabbi Hama b. R. Hamir donne une interprétation « angélique » des trois personnages, précisant même le nom des trois anges : Mikaël annonce le fils, Raphaël guérit Abraham de la plaie de la circoncision (cf. Gn 17) et Gabriel est celui qui doit détruire Sodome. L'idée qu'il s'agirait d'anges se trouve aussi dans le Nouveau Testament dans l'épître aux Hébreux : « N'oubliez pas l'hospitalité, car grâce à elle, certains sans le savoir ont accueilli des anges » (He 13,2). Alors que les Pères de l'Eglise y ont vu une préfiguration de la Trinité, les commentateurs travaillant avec la méthode historico-critique ont eu plus de difficulté à expliquer cette apparition de Yhwh en trois personnages.

1. Voir notamment Philippe BORGEAUD, *Aux origines de l'histoire des religions*, Paris, Seuil (La Librairie du XXI^e siècle), 2004 ; Philippe BORGEAUD, *Exercices de mythologie*, Genève, Labor et Fides, 2004 ; Philippe BORGEAUD avec Thomas RÖMER, « Mythologie de la Méditerranée et du Proche-Orient : regards croisés sur l'origine de l'humanité », in : *Religions antiques. Une introduction comparée* (Philippe BORGEAUD et Francesca PRESCENDI éd.), Genève, Labor et Fides, 2008, pp. 121-148 ; Philippe BORGEAUD avec Thomas RÖMER et Youri VOLOKHINE (éd.), *Interprétations de Moïse : Egypte, Judée, Grèce et Rome*, Leiden-Boston, Brill (Jerusalem Studies in Religion and Culture 10), 2010.

La cohérence narrative de Gn 18–19

Dans Gn 18–19, on peut distinguer les récits suivants : la visite des trois hommes chez Abraham et Sarah qui se termine par l'annonce de la naissance d'un enfant (18,1-15), la discussion entre Abraham et Yhwh sur le pouvoir des « justes » et le projet divin de destruction (18,16-33), la visite chez Lot et la destruction de Sodome et Gomorrhe (19,1-29) et, finalement, l'histoire de Lot et de ses filles qui se termine par la naissance de Moab et Ammon (19,30-38).

A première vue, il s'agit là d'une collection d'histoires assez disparates. En même temps, ces différentes histoires sont très fortement reliées entre elles² :

- Le comportement d'Abraham et de Lot vis-à-vis des visiteurs est construit d'une manière parallèle. Dans les deux cas, les deux héros montrent une hospitalité exemplaire et on trouve nombre d'expressions identiques dans les deux récits.

- La discussion entre Abraham et Yhwh sur la justice divine ne peut se comprendre indépendamment du récit de la destruction de Sodome. A la question du v. 23 : « Vas-tu enlever (*s-p-h*) le juste avec le coupable ? », il faut comparer l'avertissement adressé à Lot en 19,15 : « de peur que tu sois enlevé/supprimé par la faute de cette ville ». La racine hébraïque *n-s-* (enlever [la faute]) utilisée en 18, 26 est reprise en 19, 21 lorsque Lot obtient la faveur de s'enfuir à Tsoar.

- L'histoire de la naissance incestueuse des descendants de Lot reste incompréhensible sans l'épisode précédent : la constellation présupposée en 19,30-38 est préparée par la catastrophe décrite en 19,23-29. Le fait que les filles de Lot utilisent leur père fait écho à la proposition de Lot d'utiliser ses filles en 19,8 afin de protéger ses invités de l'agression des habitants de la ville.

Ces liens multiples montrent que les chapitres 18 et 19 ont été arrangés d'une manière délibérée : cela n'exclut pas le fait qu'ils soient le résultat de l'intervention de plusieurs rédacteurs, rédacteurs qui ont également emprunté trois thèmes des mythologies grecque et proche-orientale.

2. Voir aussi James A. Loader, *A Tale of Two Cities. Sodom and Gomorrah in the Old Testament, Early Jewish and Early Christian Traditions*, Kampen, Kok Publishing House (Contributions to Biblical Exegesis and Theology 1), 1990.

La visite de la triade chez Abraham en Gn 18,1-16

En lisant cette histoire, on est frappé par l'alternance entre des formes verbales au singulier et au pluriel. Le v.1a veut résoudre le problème en constatant : « Yhwh apparut à Abraham », mais il s'agit là très clairement d'un titre ajouté par un rédacteur qui veut donner l'interprétation de la suite³.

Ce changement entre singulier et pluriel a incité certains exégètes à résoudre le problème par l'idée de deux documents. Ainsi, Kilian propose un « document pluriel » et un « document singulier »⁴. Van Seters pense que le récit ancien ne contenait que les versets 1a.10-14 et aurait été complété par l'ajout des versets 1b-9⁵. Mais au niveau littéraire, ce « récit primitif » reste incohérent, parce que la promesse du fils est ici formulée comme récompense de l'hospitalité exemplaire d'Abraham. En revanche, l'hypothèse de Van Seters peut mettre sur une piste. La tension entre « un » et « trois » s'expliquerait peut-être par le fait que l'auteur de notre texte aurait combiné deux motifs traditionnels différents⁶, à savoir le thème d'une visite de trois divinités chez un vieillard ou un couple âgé pour tester leur hospitalité et le motif de l'oracle de naissance délivré par un être divin ou un prêtre à une femme (voir par exemple l'oracle adressé à Hagar en Gn 16).

Il est en effet possible que notre récit ait d'abord eu une suite ou une fin différente. Ainsi l'annonce de Yhwh (aux versets 10 et 14) : « je dois revenir à pareille époque dans un an » n'est pas suivie d'effet dans le cycle d'Abraham, et Sarah, après sa « défense » au v. 15, disparaît de manière abrupte. Il est donc possible que l'histoire se soit terminée par la naissance du fils, fin qui aurait été remplacée par la version sacerdotale en Gn 21,1ss. Mais il nous est impossible de reconstruire cette fin « primitive ».

Contrairement au lecteur, Abraham ne sait pas qu'il a affaire à des visiteurs divins, mais chaque hôte a droit au meilleur accueil, la tradition

3. Gn 22,1 a une fonction comparable, car il précise d'emblée que l'histoire du sacrifice demandé à Abraham est à lire comme une mise à l'épreuve.

4. Rudolf KILIAN, *Die vorpriesterlichen Abrahamsüberlieferungen literarkritisch und traditionsgeschichtlich untersucht*, Bonn, Peter Hanstein Verlag (Bonner Biblische Beiträge 24), 1966, pp. 150-151.

5. John VAN SETERS, *Abraham in History and Tradition*, New Haven – London, Yale University Press, 1975, pp. 210-211.

6. Voir dans ce sens Claus WESTERMANN, *Genesis. Teilband 2. Genesis 12-36*, Neukirchen-Vluyn, Neukirchener (Biblischer Kommentar: Altes Testament I/2), 1981, pp. 331-333. *

d'hospitalité étant un des piliers des sociétés du Proche-Orient ancien). Et bien qu'Abraham ait ignoré, dans le récit, l'identité des visiteurs, les massorètes ont vocalisé son invitation du v. 3 d'une manière ambiguë : on peut comprendre « mes seigneurs », donc les trois hommes, mais aussi voir la vocalisation du terme « Adonay » (Seigneur) qui remplace la prononciation du tétragramme Yhwh. De même, un glossateur a ajouté au verset 6 après « farine » le terme *solèt* qui manque dans la Septante, et qui désigne, notamment dans le livre du Lévitique, la farine utilisée pour des sacrifices. Puisque le visiteur est Yhwh, il faut lui donner à « manger » ce qui est prévu par la législation sur les sacrifices⁷.

Notons encore que le repas proposé par Abraham correspond au repas que, dans un texte ougaritique, le roi Danel propose au dieu Kothar-Khasis dont il connaît l'identité : « Alors Danel... interpelle à voix haute sa femme : "Ecoute, Demoiselle Danatay, apprête un agneau avec de la farine..., nourris, abreuve le Dieu ; sers-le, honore-le..." ». Demoiselle Danatay, obéit. Elle apprête un agneau avec de la farine... Elle le sert, et l'honore... »⁸.

Contrairement aux interprétations rabbiniques et chrétiennes esquissées en ouverture, le texte biblique insiste sur la présence de Yhwh lors de la visite des trois hommes. Le chiffre « trois » peut être traditionnel, car il existe – dans différentes cultures – un récit type dans lequel des dieux, souvent au nombre de trois, visitent de manière incognito les hommes. Ceux qui leur offrent l'hospitalité sont récompensés et ceux qui la refusent, punis.

Un parallèle assez proche de Gn 18 se trouve dans la visite de Jupiter, de Neptune et de Mercure chez le vieillard Hyriée, relatée par Ovide dans *les Fastes*, ouvrage écrit vers l'an 15 de notre ère, reprenant des traditions de la mythologie grecque :

Jupiter et son frère, qui règne sur les mers immenses, et Mercure, voyageaient un jour ensemble. C'était le moment où les bœufs ramènent la charrue retournée, où la brebis rassasiée se penche vers l'agneau pour lui donner son lait. Le vieil Hyriée, qui cultive un modique héritage, [5, 500] les voit par hasard, comme il se tenait debout sur le seuil de sa chétive chaumière. « La route est longue, leur dit-il ; il vous reste bien peu de jour ; ma porte est ouverte aux hôtes. » L'expression de son visage répond à ses paroles, il renouvelle sa prière ; les dieux se rendent à tant d'instances, mais sans se

7. Jean-Louis SKA, « Genèse xviii 6 - Intertextualité et interprétation : "Tout fait farine au bon moulin" », in : *Congress Volume Oslo 1998* (André LEMAIRE – Magne SAEBO éd.), Leiden, Brill (Supplements to Vetus Testamentum 80), 2000, pp. 61-70.

8. II D VI, 15-29. Traduction d'après André CAQUOT et al., *Textes Ougaritiques. Mythes et légendes* (vol. 1) ; Paris, Cerf, 1974, pp. 426-427, légèrement modifiée.

qu'il reçoit ses visiteurs. Or, Hébron est associé dans d'autres textes bibliques au chiffre «trois». Les textes de Nb 13,22 ; Jos 15,14 ; Jg 1,10 mentionnent trois «Seigneurs» d'Hébron : Shesai, Ahiman, Talmaï, et en Gn 14,13.14 Abraham a trois alliés à Hébron. Les noms de ces trois personnages restent assez obscurs. On a voulu y voir des noms hourrites¹¹ mais les étymologies sont peu claires. Il est cependant intéressant de noter qu'ils sont appelés «Anakim», un mot qui se trouve parfois en parallèle avec «Rephaïm» lesquels, à Ugarit, désignent des ancêtres divinisés et que la Bible a «déclassés» en les transformant en habitants archaïques du pays de Canaan¹². On a parfois voulu voir dans les Anakim des géants. Le sens du mot fait également objet de débat («ceux qui ont un long cou»?¹³). Puisque les racines sémitiques ne donnent pas de résultats satisfaisants, on peut imaginer un lien avec ἄναξ qui en grec désigne un «seigneur», en parlant notamment des dieux¹⁴.

Il est donc possible qu'il y ait eu une tradition de trois ancêtres fondateurs d'Hébron (des ancêtres divinisés) que l'auteur de Gn 18,1-15 aurait reprise et «yahwisée». Ainsi, malgré l'idée dominante dans la Bible hébraïque d'un seul Yhwh (Dt 6,4-5), il existe des textes qui tentent de combiner l'affirmation d'un dieu unique avec un héritage polythéiste. Ceci est également le cas pour le récit de la destruction de Sodome (et de Gomorrhe).

pluriel est une correction dogmatique qui veut éviter l'allusion à un grand arbre (sacré) de Mamré.

11. Horst SEEBASS, *Numeri 2. Teilband 10,11-22,1*, Neukirchen-Vluyn, Neukirchener (Biblischer Kommentar : Altes Testament II/2), 2003, p. 108.

12. Oswald LORETZ, «“Ugaritic and the Biblical Literature”: Das Paradigma des Mythos von den rpum - Rephaim», in: *Ugarit and the Bible. Proceedings of the International Symposium on Ugarit and the Bible* (George J. BROOKE, Adrian H.W. Curtis, John F. Healey éd.), Manchester – Münster, Ugarit Verlag (Ugaritisch-Biblische Literatur 11), 1994, pp. 175-224.

13. Pour la discussion voir Horst SEEBASS, *Numeri 2. Teilband 10,11-22,1*, pp. 107-109. Perlitt se moque de toutes les tentatives de voir dans ces noms des réminiscences de traditions mythologiques, mais n'a pas d'alternative à proposer. Selon lui les auteurs bibliques n'avaient aucune idée de ce qu'ils transmettaient, ce qui me paraît une thèse bien curieuse (Lothar PERLITT, «Riesen im Alten Testament. Ein literarisches Motiv im Wirkungsfeld des Deuteronomiums (1990)», in: ID., *Deuteronomium-Studien*, Tübingen, J.C.B. Mohr (Forschungen zum Alten Testament 8), 1994, pp. 205-246, 232-236.

14. Anatole BAILLY, *Dictionnaire Grec-Français, rédigé avec le concours de E. Egger. Edition revue par L. Séchan et P. Chantraine*, Paris, Hachette, 1950, p. 132. Mes collègues Jean-Marie Durand (Collège de France) et Dominique Jaillard (Université de Lausanne) m'ont rendu attentif au problème du digamma initial Fávaξ qui correspondrait à la prononciation wanaka. Voir également, Pierre CHANTRAINE, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, Paris, Klincksieck, pp. 84-85, qui remarque que l'étymologie de ce terme n'est pas claire.

Gn 19,1-29 : la destruction de Sodome

Il est clair que le récit thématise à l'origine la destruction d'une seule ville ; seuls les vv. 24 et 28 parlent de Sodome et de Gomorrhe et le v. 25 des villes en général. Il est également possible que les versets 24 (destruction par le feu) et 25 (« renversement ») ne se situent pas au même niveau littéraire et que le v. 25 ait été ajouté pour faire un lien avec la tradition très répandue qui parle du renversement de Sodome et de Gomorrhe.

Concernant les trois versets qui mentionnent Abraham, 19,27-29, il existe un certain consensus pour attribuer le v. 29, qui explique le sauvetage de Lot par les mérites d'Abraham, au document sacerdotal (« P »). Ce verset fait en effet double emploi avec l'histoire qui précède. L'expression « Dieu se souvint d'Abraham » est typique de « P ». « Les villes dans lesquelles Lot avait habité » au v. 29 renvoie à Gn 13,12a où il est rapporté que Lot s'installe dans des villes (texte également attribué à P).

Il est possible que l'épisode de la fuite de Lot à Tsoar en 18-22 et 23b et 30a* soit également une insertion dans le récit ancien¹⁵ : cet épisode se trouve en tension avec les versets 30-38 selon lesquels Lot habite dans une caverne à la montagne ; d'ailleurs, sur le plan narratif, la longue discussion entre Lot et la divinité n'est pas très heureuse puisqu'elle intervient à un moment où la destruction de la ville est imminente. De même, la transformation de la femme de Lot en statue de sel vient-elle tard dans le texte actuel. Cet épisode se trouverait à une meilleure place tout de suite après l'interdiction de se retourner (v. 17) et la destruction de la ville par le feu (vv. 23a.24). On peut donc comprendre l'épisode de Tsoar comme une étiologie insérée après coup qui veut expliquer pourquoi il y a un endroit dans la région de la mer morte qui est habitable (le nom de Tsoar apparaît encore dans la Bible hébraïque dans la description du pays que voit Moïse en Dt 34,3, ainsi qu'en Es 15,5 et Jr 48,34, ce qui montre que cette ville existait au VI^e siècle avant notre ère et même plus tard). On a également postulé que les versets 4-11 qui décrivent l'assaut des habitants de Sodome seraient une insertion rédactionnelle¹⁶. On peut, en effet, lire l'annonce de la destruction aux vv. 12-13 à la suite du v. 3, mais il

15. Christoph LEVIN, *Der Jahwist*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht (Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments 157), 1993, p. 167 ; Detlef JERICKE, *Abraham in Mamre. Historische und exegetische Studien zur Region von Hebron und zu Genesis 11,27-19,38*, Leiden – Boston, Brill (Culture and History of the Ancient Near East 17), 2003.

16. Horst SEEBASS, *Genesis II. Vätergeschichte I (11,27-22,24)*, Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Verlag, 1997.

manque alors toute l'explication concernant la destruction de la ville et la narration perd sa tension.

Il est plus logique d'attribuer l'épisode de l'agression des habitants de Sodome au récit primitif que l'on peut reconstruire grosso modo :

vv. 1-16*. 23a.24*.26. 30*-38. (peut-être d'abord un récit indépendant du cycle d'Abraham).

Ensuite différents rédacteurs ont inséré :

- le v. 25 qui intègre la tradition du renversement et élargit la destruction d'une ville à celle de « Sodome et Gomorrhe » ;
- les vv. 18-22.23a.30 (début) pour intégrer une étiologie de Tsoar ;
- les vv. 27-28 afin de renforcer le lien entre la destruction de Sodome et le cycle d'Abraham ;
- le v. 29 est un commentaire de « P » à la suite de 13,12a.

Comme Gn 18,1-15, le chapitre 19 emprunte plusieurs thèmes à la mythologie proche-orientale et grecque.

Les hommes et les anges

La mention des deux anges/messagers au v. 1 est peut-être due à une harmonisation à cause de la discussion entre Abraham et Yhwh en 18,16 ss. Ici, on interprète les trois « hommes » de Gn 18,1-15 comme désignant Yhwh accompagné de deux messagers. A l'exception du verset 15, qui utilise également le terme de messenger, Gn 19 parle seulement des « hommes ».

L'hospitalité de Lot est décrite de manière parallèle à celle d'Abraham. Les différences s'expliquent par l'habitat : de la tente on passe à la ville. Lot habite une maison (en 13,12b il était encore question de ses tentes) contrairement à Abraham. Lot, contrairement à Abraham, met l'accent sur la boisson, puisqu'il offre un banquet qui sert avant tout à boire (s'agit-il d'une critique discrète de la vie citadine ?). A noter également que Lot sert à ses invités des *maššot* (contrairement à Abraham en 18 : *'ugot*), des pains sans levain. Le mot *maššah* correspond au grec μάζα (orge, pain d'orge). Dans la plupart des cas, il apparaît dans des contextes cultuels : dans le livre du Lévitique, les *maššot* font partie des sacrifices, dans Ex 12 et ailleurs la fête des pains sans levain est combinée à celle de la Pâque. La préparation des *maššot* convient à la hâte avec laquelle il faut préparer le repas pour les invités, mais on peut aussi se demander si la mention des *maššot* en Gn 19 n'est pas un choix délibéré de l'auteur lié au caractère supra-humain des visiteurs. Ou bien l'auteur cherche-t-il à construire une

allusion à « l'exode » de Lot (à plusieurs reprises les hommes « feront sortir » Lot et sa famille de la ville vouée à la destruction) ?

La destruction de la ville qui est élargie à une sorte de déluge par le feu met en scène une divinité qui intervient depuis le ciel et deux acolytes qui agissent sur terre. C'est ainsi qu'il faut sans doute comprendre l'alternance entre le singulier se référant à la divinité au ciel et le pluriel qui concerne les messagers divins qui secourent Lot. La triade divine fonctionne donc différemment de celle de Gn 18,1-15. Une explication pour ce scénario réside dans la reprise d'un mythe ancien selon lequel la destruction des villes autour de la mer Morte est l'œuvre d'une divinité solaire.

Selon O. Keel, il est fort possible que la divinité principale de Jérusalem ait été au début du premier millénaire une divinité solaire auquel on a associé Yhwh (cela est indiqué par la version grecque de la dédicace du temple en III Regn 8,53LXX à partir de laquelle on peut reconstruire le texte primitif comme suit : « Le Soleil (Shamash) l'a fait connaître depuis le ciel : Yhwh a dit qu'il voulait habiter dans l'obscurité »)¹⁷. Plus tard Yhwh a repris les fonctions de juge du dieu Soleil. Un sceau trouvé à Jérusalem dans un tombeau du VII^e siècle montre le dieu solaire assis comme juge et flanqué de deux dieux mineurs « Droit » et « Justice ».



© André-Thomas Vuong

La conception d'un dieu solaire justicier se trouve dans la Bible dans un certain nombre de psaumes où Yhwh est également mis en relation avec

17. Othmar KEEL, « Der salomonische Tempelweihspruch. Beobachtungen zum religionsgeschichtlichen Kontext des Ersten Jerusalemer Tempel », in : *Gottesstadt und Gottesgarten. Zur Geschichte und Theologie des Jerusalemer Tempels* (Othmar KEEL et Erich ZENGER éd.), Freiburg - Wien - Basel, Herder, 2002, pp. 9-22.

« droit » (*mišpat*), et « justice » (*šedeq*) : Ps 89,15 et 97,2 où *šedeq* et *mišpat* sont les bases du trône de Yhwh comme dans le sceau reproduit (voir encore Qo 3,2 où le soleil est associé au droit et à la justice). En Es 1,21 (voir aussi v. 26), Jérusalem apparaît comme la ville où résidaient le droit et la justice : « Comment ! La cité fidèle est devenue une prostituée ! Elle était remplie de droit (*mišpat*), la justice (*šedeq*) y passait la nuit (*lyn*)... »¹⁸

Il est donc assez tentant de voir derrière la destruction des villes de la mer Morte en Gn 19 la reprise « yahwisée » d'un mythe ancien associé au dieu solaire¹⁹. La destruction a en effet lieu au moment où le soleil se lève (19,23) et s'effectue par le feu et le souffre. Ainsi, en Gn 19, la triade divine serait à comprendre comme constituée par Yhwh-Shamash représenté sur terre par « Droit » et « Justice ».

A l'intérieur du récit de la destruction, un certain nombre d'éléments préparent le fait que Lot, à la fin, reste seul avec ses deux filles. D'abord ses gendres sont exclus du groupe sauvé, puisqu'ils considèrent les propos de Lot comme une plaisanterie (*š-h-q* ; vv. 12-14). La femme de Lot, qui, elle, fait partie des rescapés, est exclue par sa transgression de l'interdiction de se retourner, de façon à ne pas voir la divinité à l'œuvre. Il peut s'agir d'un résidu d'une tradition plus ancienne, selon laquelle Yhwh descend lui-même à Sodome et la détruit. L'exhortation à ne pas se retourner pour observer le jugement divin est un motif largement répandu, par exemple dans *Orphée et Eurydice*²⁰ : la femme d'Orphée, Eurydice, mordue par un serpent, meurt et descend aux Enfers. Son mari réussit, grâce à sa musique, à émouvoir Hadès, et celui-ci le laisse repartir avec sa femme à condition qu'il ne se retourne pas tant qu'ils n'auront pas quitté son royaume. Mais au moment de sortir des Enfers, Orphée, inquiet du silence d'Eurydice, se retourne et celle-ci lui est enlevée définitivement. Un destin comparable arrive à la femme de Lot qui (par curiosité ?) se retourne et est transformée en une colonne de sel. Dans la Bible hébraïque, Gn 19,17 est le seul texte relatant une telle métamorphose. Ici, le motif est lié à une étymologie qui s'imposait face aux formations salines aux abords de la mer Morte. On trouve en effet des formations de sel ressemblant à des hommes, notamment dans la région appelée en arabe *djebel usdum* (montagne de Sodome – au sud-ouest de la mer Morte)²¹. Dans le contexte de

18. S'agit-il d'une allusion à Gn 19, où les deux messagers de Yhwh (« Droit » et « Justice ») passent la nuit à Sodome ?

19. Othmar KEEL, « Wer zerstörte Sodom ? », *Theologische Zeitschrift* 35, 1979, pp. 10-17.

20. Voir par exemple, Apollodore, Bibliothèque, Livre I, 3,2, consulté sur : http://ugo.bratelli.free.fr/Apollodore/Livre1/I_3_1-6.htm

21. Pour une photo, voir <http://www.bibliques.com/lr/Penta/gn13.php>.

la précédente discussion entre Yhwh et Abraham (18,23-33) le destin de la femme de Lot confirme la théorie de la responsabilité individuelle ; elle est punie pour sa propre faute, et non pour celle d'une communauté.

L'histoire de la destruction de Sodome, élargie à l'ensemble de la région autour de la mer Morte peut donc se lire comme une mise en synergie d'un certain nombre de motifs mythologiques : le jugement du dieu solaire, l'interdit de se retourner et la métamorphose d'un être humain.

La dernière « triade » : Lot et ses deux filles

Gn 19,30-38 explique l'origine des Moabites et des Ammonites en la présentant comme la transgression du tabou de l'inceste. Cette histoire fait écho à Gn 19,1-11, où Lot, pour respecter le devoir de l'hospitalité, est prêt à sacrifier ses filles aux agresseurs. Dans le dernier tableau de Gn 18-19, ce sont les filles qui se servent de leur père afin de s'assurer une descendance.

Le récit comporte un certain nombre de parallèles avec le mythe biblique du déluge. Il pose la question de l'avenir de l'humanité après la catastrophe. L'exclamation du v. 31 peut se comprendre de deux manières : « il n'y a pas d'homme dans le pays », ou « il n'y a plus d'homme sur la terre ». Si on adopte la dernière possibilité, on aurait ici le souvenir d'un déluge par le feu où Lot et ses filles auraient été les seuls survivants²². Un deuxième parallèle réside dans le thème du vin et de l'ivresse. En Gn 9,20-27, Noé, ivre, devient d'une manière ou d'une autre victime de son fils qui « voit la nudité de son père » (9,21), ce qui peut se comprendre comme un euphémisme pour un viol. En Gn 19, Lot, ivre²³, devient la victime de ses filles, qui transgressant le tabou de l'inceste, ce qui n'est pas condamné (au moins pas de manière explicite) par le narrateur. La perpétuité de la vie et des descendances est apparemment un bien plus important²⁴.

Le séjour de Lot et de ses filles dans une caverne crée un contraste avec l'installation de Lot dans un pays paradisiaque au chapitre 13 et suggère également une certaine perte de la civilisation. La combinaison entre le vin et la grotte se trouve en Grèce dans un des mythes de Dionysos²⁵, fils de Zeus et d'une femme humaine. Pour fuir la colère de Héra, Dionysos

22. Contrairement à Noé qui peut sauver, avec ses fils, sa femme et ses belles-filles.

23. L'utilisation du vin dans l'exécution du plan vient peut-être du fait que Moab était un pays réputé pour son vin.

24. Pour d'autres parallèles voir K. LUKE, « Indo-European Parallels to Genesis 19 : 30-38 », *Indian Theological Studies* 31, 1984, pp. 322-342.

25. Wolfgang FAUTH, « Dionysos », *Der Kleine Pauly 2 : Lexikon der Antike*, München, Deutscher Taschenbuch Verlag, 1979, cols. 77-85.

se cache dans une *grotte*, il plante la première vigne et fait goûter son vin à ses nourrices, des nymphes. Ce mythe explique l'origine des dionysiaques qui sont, entre autres, marquées par des transgressions d'ordre sexuel.

Le récit de la naissance de Moab et Ben-Ammi, le père des Ammonites, ne reçoit pas d'appréciation positive ni négative de la part de l'auteur. Il montre d'abord que son auteur se sent lié à ces peuples qui vont naître de l'action des sœurs. La parenté entre « Israël » et ses voisins à l'est est commentée de manière positive en Dt 2,9.19 et de manière négative en Dt 23,3.5 ; ce sont peut-être des textes, comme ce dernier, qui ont contribué à une lecture négative de notre histoire par des commentateurs ultérieurs. Pourtant le livre de Ruth met au centre le mariage d'un Judéen avec une femme moabite, qui sera l'ancêtre du roi David²⁶ et, dans le Nouveau Testament, de Jésus de Nazareth (Mt 1,5).

En guise de conclusion

Ce parcours de Gn 18–19 a fait apparaître à la fois une cohésion narrative et une grande complexité au niveau de la formation littéraire comme au niveau des thèmes et traditions repris et modifiés par les différents rédacteurs. Ce diptyque Abraham-Lot fait appel à un grand nombre de thèmes mythologiques qui témoignent de la rencontre entre la Grèce et le Levant dès le VI^e siècle avant notre ère, époque possible de la (première) rédaction de notre texte. On y trouve notamment le thème des triades divines, de la visite incognito des dieux chez les humains, de la descendance comme récompense divine pour une hospitalité exemplaire, du jugement du dieu Soleil accompagné de ces deux acolytes, de la métamorphose d'un être humain en une matière inanimée et de l'invention du vin dans un contexte « primordial ». Les différents parallèles que nous avons évoqués ne sont pas exhaustifs et tous n'ont pas la même pertinence pour l'intelligence de Gn 18–19. Cependant, pour honorer un savant qui s'est toujours prononcé en faveur des comparaisons, fussent-elles « sauvages », nous avons osé collationner ce florilège mythologique.

26. D'où le fait que, même dans l'exégèse juive traditionnelle, certains commentateurs donnent une interprétation positive de Gn 19,30-38.