

Typologie exodique dans les récits patriarcaux

Thomas RÖMER

*Faculté de théologie
Université de Lausanne, Suisse*

Le présupposé historique : deux mythes d'origine ou deux modèles identitaires dans le Pentateuque

Les sociologues et les psychologues soulignent volontiers le fait que l'on pose la question de son identité lorsque celle-ci ne va plus de soi. C'est au moment de crises, de bouleversements affectant la situation individuelle ou collective, que l'appartenance à un groupe, à une ethnie, etc., pose soudain question. Nicole Loraux a montré que, dans le cas de la Grèce ancienne, on peut distinguer deux types de mythes d'origines qui sont souvent liés à des revendications *territoriales*¹. L'un développe une conception « autochtone », selon laquelle l'ancêtre fondateur a toujours été dans le territoire du groupe (il est né de la terre, d'un arbre, d'une pierre, etc.), et l'autre une conception de type « exodique », où l'on habite cette fois la terre parce que des ancêtres venant d'ailleurs s'y sont installés.

Le dossier vétérotestamentaire confirme l'hypothèse d'un affrontement entre deux mythes fondateurs concurrents. Dans sa forme actuelle, le Pentateuque rassemble deux modèles différents pour dire l'identité d'Israël, l'un par le biais des traditions patriarcales, et l'autre par celui de la tradition sur

1. N. LORAUX, *Né de la Terre : Mythe et politique à Athènes*, Paris, Seuil, 1996.

Moïse et l'exode. Leur présence côte à côte ne doit pas faire oublier que ces deux conceptions ont longtemps été en tension l'une avec l'autre. Ceci s'explique sans doute par le fait que la tradition patriarcale et la tradition de l'exode ont d'abord été élaborées et transmises dans deux milieux différents. On trouve un premier témoignage de cette opposition dans le texte d'Os 12².

Les exégètes se disputent pour savoir si Os 12 est un poème composé par le prophète lui-même ou s'il s'agit d'une actualisation du message oséen qu'il faudrait attribuer aux éditeurs du livre. Nous n'avons pas besoin de trancher cette question ici. Ce texte s'adresse à des destinataires qui trouvent leur identité en se référant à une figure de patriarche, ici celle de Jacob. A partir de là, le discours prophétique d'Os 12 se lit comme un règlement de compte en règle à l'encontre de l'idée selon laquelle le fait de se réclamer de la descendance de Jacob suffirait pour fonder l'appartenance au « peuple de Yahvé ». On trouve dans ce poème une récapitulation extrêmement négative de l'histoire de l'ancêtre Jacob, qui est présenté comme étant fraudeur et tricheur dès sa naissance. Si l'on compare ce texte avec les récits sur Jacob dans la Genèse, on se rend vite compte que ce sont précisément les exploits de Jacob célébrés en Gn 25-36 qui sont critiqués et condamnés en Os 12. Ce dernier texte ne se contente d'ailleurs pas de critiquer Jacob. Il oppose la médiation par un prophète (probablement Moïse) à ceux qui voudraient se réclamer uniquement de Jacob, et il insiste sur le fait que le « vrai » Dieu d'Israël n'est pas le Dieu de Jacob, mais celui qui fait sortir d'Égypte. En effet, lorsque ce texte parle de Dieu en relation avec Jacob, il utilise un nom générique pour Dieu (*Él*) et ce n'est que lorsqu'il fait référence à l'exode et aux prophètes que l'auteur d'Os 12 emploie le nom propre du Dieu d'Israël, *Yahvé*. De ce point de vue, les jeux de mots à la fin du poème sont particulièrement révélateurs.

Jacob/Israël se fait *esclave* à cause d'une femme, et à cause d'une femme il devient *gardien* de troupeau. Dieu, par contre,

2. Pour ce texte, cf. notamment A. DE PURY, « Osée 12 et ses implications pour le débat actuel sur le Pentateuque », in P. HAUDEBERT (éd.), *Le Pentateuque. Débats et recherches* (LD 151), Paris, Cerf, 1992, p. 175-207.

a libéré son peuple de l'esclavage égyptien et l'a gardé par un prophète, c'est-à-dire Moïse. La référence à la femme n'est pas seulement une allusion à la faiblesse de Jacob, qui fait tout et n'importe quoi à cause de son attirance pour « le sexe faible » ; l'enjeu est plus profond. Le renvoi à l'histoire des épouses de Jacob vise ici un modèle identitaire qui passe par la descendance, donc par la généalogie. Ce qui fait Israël pour l'auteur d'Os 12, ce n'est pas un « droit du sang », ce n'est pas la « femme », c'est-à-dire l'appartenance à un système généalogique, mais c'est la parole de Yahvé, transmise et acceptée par une médiation prophético-mosaïque. Ce rejet de la tradition patriarcale en faveur de celle de l'exode apparaît clairement dans le Deutéronome et dans l'historiographie deutéronomiste³ (Dt-2 Rois).

En tant qu'ouverture de l'HD, le Deutéronome est conçu comme le testament de Moïse, lequel, peu avant de mourir, adresse au peuple un grand discours programmatique, juste avant que ce dernier n'entre dans le pays promis. Or c'est là une fiction littéraire. En réalité, le Deutéronome, dans sa forme actuelle, présuppose la situation historique de l'exil et joue sur l'équivalence entre la situation du peuple au désert et celle des exilés juifs à Babylone. C'est dans ce contexte que l'école deutéronomiste pose de manière entièrement nouvelle la question des ancêtres ; on trouve en effet de nombreuses références aux « pères » dans le Deutéronome et dans les livres historiques. Dans le cadre de l'HD, ces pères sont en réalité de véritables « anti-ancêtres ». Ils ne désignent nullement les Patriarches Abraham, Isaac et Jacob, comme on l'a souvent pensé, mais ils renvoient à l'Égypte, à l'exode et à la conquête du pays. En Dt 26,15, par exemple, il est question du pays que Dieu a promis aux pères ; et ce pays est décrit comme ruisselant de lait et de miel. Or, cette expression ne se rencontre jamais en lien avec les Patriarches, mais elle renvoie explicitement au récit de la vocation de Moïse en Ex 3, où elle apparaît pour la première fois dans la Bible. Dans la théologie deutéronomiste (dtr), les pères ne fonctionnaient donc pas comme des ancêtres, et aucune généalogie n'est proposée qui permettrait aux destinataires de se réclamer de ces pères par le sang et la filiation. Pour les Dtrs,

3. Nous adoptons le sigle HD pour « historiographie deutéronomiste ».

les « pères » font uniquement référence à la génération qui est sortie d'Égypte, invitant ainsi les exilés à établir un parallèle entre leur situation et la situation des pères en Égypte. En d'autres termes, ce que les Dtrs proposent aux exilés, dans l'HD, c'est un mythe d'origine intrinsèquement exodique.

A l'inverse, la population non exilée va s'efforcer, quant à elle, de reconstruire son identité autour de la figure d'Abraham. On le voit d'ailleurs clairement dans un texte du livre d'Ezéchiel, en Ez 33,24 : « Fils d'homme, les habitants de ces ruines qui se trouvent sur le sol d'Israël disent : "Abraham qui était seul a possédé le pays ; nous qui sommes nombreux, c'est à nous que le pays est donné en possession." »

Selon ce texte, la population non exilée justifie son droit à la possession du pays contre les revendications des déportés (cf. également Ez 11,15) en ayant recours, *via* la figure d'Abraham, à un mélange de droit du sol et de droit du sang. Abraham est invoqué à la fois comme l'ancêtre, mais également comme celui qui habite depuis toujours le pays (cf. aussi Es 51,2 où Abraham est comparé à une sorte de rocher primordial). L'auteur d'Ez 33,24 s., qui, comme les auteurs de l'HD, représente les intérêts des exilés à Babylone, condamne violemment cette revendication dans la suite de l'oracle. Au « don du pays » que les non-exilés réclament, il leur oppose en ironisant sur le thème du « don » l'annonce suivante : Yahvé les donnera aux bêtes sauvages, il donnera le pays à la dévastation (cf. 33,27 s.).

A l'époque de l'exil, voire au début de l'époque perse, nous avons donc affaire à un véritable conflit entre les milieux qui détiennent et qui transmettent ces deux traditions. Il devient d'ailleurs de plus en plus probable que la tradition patriarcale et celle de l'exode ont été transmises au niveau littéraire d'une manière autonome, sans lien, l'une avec l'autre. Selon une thèse récente de K. Schmid⁴, c'est seulement l'école sacerdotale qui établira un lien entre les Patriarches et l'exode dans le Pentateuque.

Ceci ne signifie pourtant pas que les Dtrs ignorent la tradition patriarcale. Il suffit de penser à l'ouverture du « petit

4. K. SCHMID, *Erzväter und Exodus. Untersuchungen zur doppelten Begründung der Ursprünge Israëls innerhalb der Geschichtsbücher des Alten Testaments* (WMANT 81), Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Verlag, 1999.

credo historique » en Dt 26,5 : « Mon père était un Araméen en train de périr et il descendit en Égypte... » Ce verset contient une allusion soit à Abraham, soit – plus vraisemblablement – à Jacob. Néanmoins, si l'on suit A. de Pury, il faut peut-être voir ici une référence négative à l'ancêtre, puisque ce dernier est décrit en situation de faiblesse⁵ ; dans tous les cas, l'ancêtre est ici araméen, et non israëlien.

Pour leur part, les rédacteurs des récits patriarcaux n'étaient pas non plus sans ignorer les traditions de l'exode. Mais contrairement aux Dtrs, ils n'ont pas élaboré une stratégie de simple rejet, mais ils ont eu recours à plusieurs reprises dans le cycle patriarcal à une typologie « exodique », soit pour critiquer la vision dtr « orthodoxe » de l'exode, soit pour faire d'Abraham un *typos* de Moïse. Il nous faut maintenant examiner les aspects les plus importants de cette typologie exodique dans les récits patriarcaux.

L'encadrement de Gn 12-50 par une typologie exodique

Gn 12,10-20 : l'anti-exode d'Abram

Il est particulièrement significatif que le premier chapitre de l'histoire d'Abraham contienne déjà une typologie exodique. Gn 12,10-20 relate une descente d'Abram en Égypte, à cause d'une famine. Nous retrouvons le même motif à l'autre bout de la Gn, dans l'histoire de Joseph. On peut facilement faire une lecture typologique de nombreux éléments en Gn 12,10-20 en référence à l'exode, mais cette fonction sert ici à critiquer l'idéologie de l'exode officiel. L'enrichissement d'Abraham en Égypte n'est pas sans évoquer le thème du dépouillement des Égyptiens par les Israélites (cf. Ex 3,21 s.; 11,1-3 ; 12,35 s.), mais selon Gn 12, il s'agit d'une dot que le Pharaon donne de bonne foi à un Patriarche tricheur qui n'hésite pas, lui, à livrer la femme par laquelle doit naître la descendance d'Israël dans la main du roi d'Égypte.

Dans ce récit, l'intervention de Yahvé contre le Pharaon et l'Égypte contient, par l'utilisation du terme « frapper » (*ng'*), une allusion claire aux plaies d'Égypte ; mais la réaction du

5. Cf. DE PURY, « Osée 12 ».

Pharaon est opposée à celle qu'a le Pharaon dans le livre de l'Exode. En Gn 12, celui-ci se laisse en effet immédiatement convaincre par les plaies divines, et il rend à Abram sa femme et sa liberté. C'est le Pharaon lui-même qui provoque l'exode d'Abraham en l'expulsant d'Égypte.

Selon P. Weimar⁶, ce récit d'anti-exode se situe dans un contexte historique précis : il s'agirait d'une polémique contre l'idée d'une alliance politique avec l'Égypte, alliance par laquelle le royaume de Juda avait été tenté sous Ezéchias, vers 705-701, à une époque où l'empire assyrien connaissait des troubles internes. Comme Es 30,2 et 31,1, le récit de Gn 12,10-20 s'opposerait ainsi à une telle alliance. Pourtant, Pharaon, voire même l'Égypte, ne sont nullement critiqués en Gn 12; au contraire, le roi d'Égypte est décrit de manière positive. En réalité, on observe bien plutôt un renversement complet des caractères. Pharaon et Abraham n'ont pas de traits particuliers, ils apparaissent comme des types, des modèles. Contrairement au Pharaon de l'exode, le Pharaon de Gn 12 montre énormément de respect envers Abraham et Yahvé; c'est lui, Pharaon, qui s'adresse à Abram comme Dieu à Adam en Gn 3 et à Caïn en Gn 4 (« qu'as-tu fait ? »); et c'est lui qui est l'instigateur de l'exode-expulsion (*shlk*, cf. Ex 14,5) d'Abraham. Dans le contexte de Gn 12, les v. 10-20 relatent d'une certaine façon une erreur de parcours d'Abraham, qui part pour l'Égypte au lieu de rester en Canaan, comme il en a reçu l'ordre. Cette digression vers la périphérie est arrêtée grâce à un exode initié par Yahvé et mis en route par Pharaon. De cette manière, Gn 12,10-20 insiste sur le fait qu'Abraham doit vivre dans le pays qui lui a été promis (voire déjà donné) par Dieu.

Joseph comme anti-type de l'Israël exodique

A l'autre extrémité de la Gn, on trouve le roman de Joseph (Gn 37-50), dans lequel la typologie exodique joue également un rôle important. Je n'entrerai pas dans le débat compliqué et passionné concernant la datation de cette histoire. Personnel-

6. P. WEIMAR, *Untersuchungen zur Redaktionsgeschichte des Pentateuch* (BZAW 146), Berlin, New York, de Gruyter, 1977.

lement, une datation préexilique me semble exclue pour différentes raisons.

Contentons-nous de rappeler l'absence presque totale de référence à l'histoire de Joseph en dehors de Gn 37-50. De nombreux sommaires historiques qui parcourent toute la Bible hébraïque expliquent le séjour d'Israël en Égypte en passant outre les récits sur Joseph. Plusieurs textes se contentent simplement de constater la présence des pères en Égypte (Dt 6,2 s.; Ez 20,5 s.; Os 11,1 s.; Ps 78,12 s.; 106,6 s.; 136,10 s.). D'autres textes ne mentionnent que la descente de Jacob ou des pères en Égypte (Dt 10,22; 26,5; Jos 24,4; 1 S 12,8). Un seul de ces sommaires mentionne l'histoire de Joseph. Il s'agit du Ps 105 (v. 18-23), un psaume qui, selon l'avis presque unanime des chercheurs, présuppose le Pentateuque dans sa forme finale⁷. Pour la construction de la chronologie officielle du Pentateuque, l'histoire de Joseph n'est donc pas indispensable. Ceci est confirmé par le fait que les textes sacerdotaux entre Gn 37 et Ex 1 établissent une transition entre les Patriarches et l'Égypte qui ignore apparemment l'histoire de Joseph⁸.

7. Cf. H.-J. KRAUS, *Psalmen* (BK), Neukirchener-Vluyn, Neukirchener Verlag, 5^e éd. 1978, p. 719.

8. Cf. déjà L. RUPPERT, *Die Josephserzählung der Genesis: ein Beitrag zur Theologie der Pentateuchquellen* (StANT 11), München, Kosel-Verlag, 1965, p. 232-233; T. RÖMER, « Le cycle de Joseph: Sources, corpus, unité », *Foi et Vie* LXXXVI, 1987, p. 3-15, p. 8-9; N. KEBEKUS, *Die Joseferzählung: literarkritische und redaktionsgeschichtliche Untersuchungen zu Genesis 37-50*, Münster-New York, Waxmann, 1990, p. 292. Le texte sacerdotal primitif peut être reconstruit comme suit : « Jacob habita au pays où son père avait émigré, le pays de Canaan (37,1). Les fils d'Israël prirent leur cheptel... Jacob se rendit en Égypte avec tous ses descendants... il fit venir avec lui toute sa descendance en Égypte » (47,8-26 : liste secondaire ?). « Israël habita au pays d'Égypte en terre de Goshen, les Israélites y devinrent propriétaires, ils y furent féconds et très prolifiques. Jacob vécut 17 ans au pays d'Égypte, et la durée de vie de Jacob fut de 147 ans (47,27-28); il donna l'ordre [à ses fils] et leur dit : "Je vais être réuni à mon peuple. Ensevelissez-moi auprès de mes pères... dans la caverne du champ de Makpéla..." Quand Jacob eut achevé de donner ses ordres à ses fils..., il expira et fut réuni aux siens (49,29-33). Les fils d'Israël agirent à son égard selon ses ordres. Ils le transportèrent au pays de Canaan et l'enterrèrent dans la caverne du champ de Makpéla (50,12-13). Et voici les noms des fils d'Israël venus en Égypte... (Ex 1,1-5 s.). » Les mentions de Joseph en Ex 1,5b.6.8 peuvent être attribuées au dernier rédacteur du Pentateuque.

Le dossier vétérotestamentaire plaide donc plutôt en faveur d'une datation tardive⁹. Cette datation semble d'ailleurs corroborée par le dossier égyptologique. Selon D.B. Redford, les noms et les allusions aux coutumes égyptiennes qui apparaissent dans le roman de Joseph reflètent presque tous la situation de la période saïte¹⁰.

Par conséquent, le contexte socio-historique le plus satisfaisant dans lequel situer la composition de l'histoire de Joseph semble bien être la communauté juive en Égypte à l'époque perse. Dès lors, ce récit doit clairement être caractérisé comme une « nouvelle de la Diaspora¹¹ ».

Les textes d'Éléphantine¹² nous montrent à quel point les communautés juives, probablement installées en haute Égypte depuis l'époque assyrienne, devaient, à l'époque perse, être éloignées de l'idéal de l'orthodoxie religieuse naissante en Mésopotamie et à Jérusalem. Malheureusement, nous n'avons que très peu d'informations sur l'extension et sur l'organisation de la diaspora juive dans le nord de l'Égypte¹³. Mais à en juger

9. Notons encore que D. B. REDFORD, *A Study of the Biblical Story of Joseph (Genesis 37-50)* (SVT 20), Leiden, Brill, 1970, p. 26 s., recense une soixantaine de termes hébraïques qui ne sont attestés que dans la littérature tardive. Même si tous ces exemples ne sont pas concluants, sa liste constitue néanmoins un argument supplémentaire pour notre propos.

10. Cf. *Study*, p. 82 s.; ainsi que *Egypt, Canaan, and Israel in Ancient Times*, Princeton, University Press, 1992, p. 424-427.

11. Cf. A. MEINHOLD, « Die Gattung der Josephsgeschichte und des Estherbuches : Diasporanovelle I, II », *ZAW* 87, 88, 1975-1976, p. 306-324; 72-93; pour une datation postexilique de l'histoire de Joseph; cf. également R. GNUSE, « The Jewish Dream Interpreter in a Foreign Court : The Recurring Use of a Theme in Jewish Literature », *Journal for the Study of Pseudepigrapha* 7, 1990, p. 29-53, p. 30; J. A. SOGGIN, « Notes on the Joseph Story », in A. G. AULD (éd.), *Understanding Poets and Prophets : Essays in Honor of George Wishart Anderson* (JSOT Sup 152), Sheffield, Academic Press, 1993, p. 336-349; A. CATASTINI, *Storia di Giuseppe (Genesi 37-50)*, Venezia, Marsilio, 1994, p. 52-58; REDFORD, *Study, passim*, parle de manière plus vague du VII^e-VI^e siècle.

12. Cf. P. GRELOT, *Documents araméens d'Égypte* (LAPO 5), Paris, Cerf, 1972.

13. Cf. à ce propos E. BRESCIANI, « La sixième satrapie. L'Égypte perse et ses sémites », in O. ABEL, F. SMYTH (éds.), *Le livre de traverse. De l'exégèse biblique à l'anthropologie* (Patrimoines), Paris, Cerf, 1992, p. 87-99; A. DE PURY, T. RÖMER, « Terres d'exil et terres d'accueil. Quelques remarques sur le judaïsme postexilique face à la Perse et à l'Égypte », *Transeuphratène* 9, 1995, p. 25-34.

par l'importance énorme que prendra le judaïsme égyptien à l'époque hellénistique et par les tendances à l'autonomie dont il témoigne vis-à-vis des autorités à Jérusalem (et à Babylone), on peut aisément concevoir que cet « autre » judaïsme ait ressenti le besoin d'affirmer son identité au niveau littéraire également. S'il est vrai que l'élaboration de la Bible hébraïque resta globalement entre les mains du judaïsme issu de la Golah babylonienne, le judaïsme égyptien a réussi malgré tout à y trouver une place. Par ruse ou par subversion, cette communauté est parvenue à faire valoir certaines de ses conceptions théologiques à travers diverses narrations.

Dès le début du roman, on retrouve ainsi, par le biais d'une typologie exodique, une réplique à la Golah babylonienne; en effet, Gn 37 montre bien que, contrairement à la conception prophético-dtr (cf. Jr 43-44), l'exil en Égypte a également commencé par être imposé à Joseph – même si ce dernier va finalement en profiter. Toutefois, cet exil n'a pas été l'œuvre d'un roi étranger, mais des frères de Joseph eux-mêmes. Et tandis que les frères cachent leur responsabilité par des comportements douteux (ils mentent à leur père), Joseph, dans son pays d'accueil, réussit un parcours éthiquement correct, appliquant même, dans sa rencontre avec Mme Potiphar en Gn 39, les maximes de Pr 7,6-27, qui mettent l'homme en garde contre l'assaut des femmes trop entreprenantes.

La rencontre entre Joseph et Pharaon met en avant, contre l'exclusivisme de la théologie dtr de l'élection, un Dieu universel auquel tous les hommes peuvent avoir accès : Joseph et le Pharaon s'entendent sans difficulté sur la question de Dieu. Du reste, Dieu n'est appelé Yahvé qu'en Gn 39, alors que partout ailleurs, il porte le nom générique d'*Élohim*.

L'ascension finale de Joseph se termine par un événement qui a beaucoup choqué le judaïsme orthodoxe. En 41,50-52 le héros devient le gendre d'un prêtre égyptien¹⁴. Joseph pratique donc les mariages mixtes, contrairement aux recommandations

14. C'est certainement aussi un clin d'œil de notre auteur que d'appeler le beau-père de Joseph du même nom que son ancien employeur (« Potiphara »), dont Joseph a dû repousser la femme, et éviter une union illicite avec cette dernière. REDFORD, *Égypte*, p. 424 : « Potiphar and its variant are modeled on a very common name [...], meaning "He-Whom-God-N-gives" [...], very common from the Kushite 25th Dynasty to Greco-Roman times. »

du livre de l'Exode, qui insiste sur une séparation stricte entre Hébreux et Égyptiens (cf. aussi les luttes d'Esdras et de Néhémie [Esd 9; Ne 10], ainsi que Dt 7,1-6). Selon Gn 41, deux des tribus d'Israël descendent par conséquent d'une Égyptienne, et sont donc – d'après la loi –, des *mamzérîm*, des bâtards. Dans les généalogies chronistes (1 Ch 7,29), une telle conception est entièrement absente. D'ailleurs, 1 Ch 7 présente Éphraïm et Manassé comme habitant le pays de Canaan. Rien n'est dit d'une naissance ou d'un séjour en Égypte¹⁵.

Le roman de Joseph prône donc la cohabitation et l'intégration en se servant de la typologie (notamment exodique) à des fins ironiques. Ainsi, dans le seul passage où une ségrégation entre Juifs et non-Juifs est relatée, l'initiative en est attribuée aux Égyptiens : « Les Égyptiens mangeaient à part... car les Égyptiens n'ont pas le droit de manger avec les Hébreux : ce serait pour eux une abomination¹⁶ » (Gn 43,32).

Contre la version officielle de l'Exode propagée par l'orthodoxie babylonienne et jérusalémitte, le roman de Joseph institue un exode à rebours. Ce sont finalement le père et les frères de Joseph qui sont obligés de se déplacer vers l'Égypte, car c'est de la périphérie que vient le salut pour le centre. Ce judaïsme « libéral » qui s'exprime en Gn 37 s. ne veut pourtant pas rompre toute relation avec la mère patrie ; il reste souhaitable que les ossements de ceux de l'extérieur soient ramenés en Palestine pour y être ensevelis. Ce n'est donc pas Jacob lui-même, mais sa dépouille, qui fera l'exode, en étant d'ailleurs escortée par Pharaon et par tous les anciens du pays d'Égypte (Gn 50,7-14). En insistant sur la providence divine – qui fournit en quelque sorte la clef de toute l'intrigue – la finale du roman (50,20) se plaît à rappeler que c'est grâce au séjour égyptien du frère innocent que les frères coupables ont été

15. Ceci est peut-être lié à l'idéologie autochtone des Chroniques, qui présentent un Israël ayant vécu depuis toujours (et sans interruption) dans son pays ; cf. à ce sujet S. JAPHET, « L'historiographie postexilique : comment et pourquoi ? », in A. DE PURY, T. RÖMER, J.-D. MACCHI (éds.), *Israël construit son histoire. L'historiographie deutéronomiste à la lumière des recherches récentes* (Le Monde de la Bible 34), Genève, Labor et Fides, 1996, p. 123-152.

16. L'expression « abomination pour Yahvé » se trouve dans de nombreux textes du Deutéronome.

sauvés. C'est grâce à la réussite économique de l'exilé, qui profite d'ailleurs aussi au pays d'accueil, qu'Israël peut (re)devenir un peuple nombreux et prospère.

Malgré ses positions « anticonformistes », le récit de Joseph a été canonisé. Cela s'explique par la volonté de rassemblement qui caractérise le judaïsme (nous y reviendrons plus longuement en discutant le texte de Gn 15). En s'insérant entre le cycle des Patriarches (Abraham, Isaac, Jacob) et l'Exode, l'histoire de Joseph reçoit évidemment une nouvelle fonction, voire une nouvelle signification. Ensemble, avec les récits patriarcaux, la descente de Joseph en Égypte forme en quelque sorte désormais l'« Ancien Testament » du Pentateuque. son prologue nécessaire mais qui reste subordonné à l'« évangile » de la libération de l'esclavage égyptien. Néanmoins, pour celui ou pour celle qui le lit attentivement, le récit de Joseph n'a rien perdu de sa force subversive.

Une stratégie de subversion se rencontre également en Gn 16, un texte qui s'efforce de définir la relation entre les descendants d'Isaac et ceux d'Ismaël à plusieurs niveaux.

Gn 16 : Hagar et Ismaël comme types de Moïse et de l'expérience d'Israël dans le désert¹⁷

L'apôtre Paul, au chapitre 4 de l'épître aux Galates, utilise la figure de Hagar comme type pour décrire la situation du judaïsme sous l'emprise de la loi : « Hagar correspond à la Jérusalem actuelle puisqu'elle est esclave avec ses enfants » (v. 25). Paul oppose à la descendance de l'Égyptienne la postérité d'Isaac, qui sont les chrétiens : « Et vous frères, comme Isaac, vous êtes enfants de la promesse » (v. 28). Dans cette argumentation, à la fois en continuité et en rupture avec une certaine tradition rabbinique, Paul interprète la figure de Hagar comme un type négatif. Or Gn 16 raconte l'histoire de Hagar et de la naissance d'Ismaël bien différemment ; ce qui est intéressant, c'est précisément d'observer que Gn 16 intègre

17. Ce paragraphe reprend mon article « Isaac et Ismaël, concurrents ou cohéritiers de la promesse ? Une lecture de Genèse 16 », *ETR* 74, 1999, p. 161-172.

également dans le récit une fonction typologique de Hagar, qui est pourtant bien différente de celle inventée par Paul.

Gn 16 : lectures synchronique et diachronique

Il est sans doute utile de relire ce beau texte. Dans la traduction qui suit, j'ai essayé de restituer au verset 13 le texte primitif que les Massorètes, les éditeurs de la Bible hébraïque, ont selon toute apparence obscurci. On y reviendra.

1. Saraï, femme d'Abram, n'avait pas enfanté pour lui. Elle avait une servante égyptienne du nom de Hagar.

2. Saraï dit à Abram : « Voici que Yahvé m'a empêchée d'enfanter. Va donc vers ma servante, peut-être que je me construirai par elle. » Abram écouta la voix de Saraï.

3. Saraï, sa femme, prit Hagar, sa servante égyptienne – il y avait dix ans qu'Abram s'était établi dans le pays de Canaan – pour la donner comme femme à Abram son mari.

4. Il vint vers Hagar qui devint enceinte. Quand elle se vit enceinte, sa maîtresse n'avait plus la même position à ses yeux.

5. Saraï dit à Abram : « L'injure qui m'est faite, qu'elle retombe sur toi. C'est moi qui ai mis sur ton sein ma servante. Dès qu'elle s'est vue enceinte, je n'avais plus la même position à ses yeux. Que Yahvé juge entre toi et moi ! »

6. Abram répondit à Saraï : « Voici, ta servante est dans ta main, fais-lui ce qui est bon à tes yeux. » Saraï l'opprima et celle-ci prit la fuite.

7. L'ange de Yahvé la trouva près d'une oasis dans le désert, celle qui est sur la route de Shour.

8. Il dit : « Hagar, servante de Saraï, d'où viens-tu et où vas-tu ? » Elle répondit : « Je fuis devant Saraï ma maîtresse. »

9. L'ange de Yahvé lui dit : « Retourne vers ta maîtresse et laisse-toi opprimer par sa main. »

10. L'ange de Yahvé lui dit : « Je multiplierai tellement ta descendance qu'on ne pourra la compter à cause de sa grandeur. »

11. L'ange de Yahvé lui dit : « Voici que tu es enceinte et que tu vas enfanter un fils, tu lui donneras le nom d'Ismaël car Yahvé a entendu ta misère. »

12. Il sera un homme-onagre ! Sa main contre tous, la main de tous contre lui, à la face de tous ses frères, il s'installera. »

13. Hagar invoqua le nom de Yahvé qui lui avait parlé : « Tu es ÉL de la vision. » Elle avait en effet dit : « J'ai vu Dieu et je suis restée en vie » (*txt.em.*).

14. C'est pourquoi on appelle le puits : « Le puits de Lahai Roi » ; il se trouve entre Qadesh et Bèred.

15. Hagar enfanta un fils à Abram ; il appela Ismaël le fils que Hagar lui avait enfanté.

16. Abram avait 86 ans quand Hagar enfanta Ismaël pour Abram.

Ce récit a une structure assez simple. Les versets 1 et 15-16 forment le cadre du récit. Le v. 1 présente la stérilité de Sarah tandis que les v. 15-16 reprennent trois fois la racine *yalad* pour constater qu'un enfantement a eu lieu, non pas par Sarah, mais par Hagar. Le premier mot du récit est Saraï, le dernier Abram. Entre le couple patriarcal se trouvent Hagar et son fils Ismaël ; ce dernier est explicitement déclaré *fils d'Abram* dans la finale. Le récit se divise en deux parties qui se distinguent par un changement de lieu et de personnages. La première partie (v. 2-6) se passe « chez Abraham¹⁸ », probablement à Hébron, mais l'ancêtre n'a pas grand-chose à dire ; c'est Sarah qui commande, et Abraham exécute. Ces versets reflètent l'histoire de Gn 12,10-20 en inversant les rôles. En Gn 12 Abraham demande à sa femme de se faire passer pour sa sœur et, ce faisant, il l'oblige à coucher avec Pharaon. Sarah reste passive tout au long du récit. En Gn 16, c'est Sarah qui prend l'initiative en suggérant à Abraham d'avoir des rapports sexuels avec sa servante, et Abraham suit, sans mot dire, les ordres de sa femme. D'ailleurs les propositions d'Abraham en Gn 12 et de Sarah en Gn 16 commencent avec le même impératif : « *Hinnéh-na*, voici donc... » Comme nous le verrons, ces parallèles signalent également une exploitation typologique de la tradition de l'exode, et ne sont certainement pas dus au hasard.

Pour l'instant, tournons-nous vers la seconde partie de Gn 16 (v. 7-14), celle qui se déroule dans le désert. Hagar, qui s'y était enfuie, fait une rencontre avec l'envoyé de Yahvé. Apparemment, elle ne sait pas à qui elle a affaire, car c'est seulement après que l'ange lui a prédit une nombreuse descendance et la naissance de son fils que Hagar reconnaît qu'elle a été en présence du divin. L'oracle de naissance prononcé par l'envoyé peut nous paraître curieux puisque Hagar sait depuis longtemps qu'elle est enceinte. Mais cet oracle sert à introduire le nom d'Ismaël, dont l'explication constitue ainsi la pointe du récit. De plus, c'est le fait d'écouter cet oracle qui

18. Bien que Gn 16 utilise les noms de Saraï et d'Abram, nous utilisons dans la suite ceux de Sarah et d'Abraham.

permet à Hagar de comprendre que son vis-à-vis n'est pas un voyageur ordinaire. Elle nomme alors l'endroit en souvenir de cette rencontre.

Voilà en tout cas comment le récit se donne à lire dans sa forme finale. En même temps, une lecture attentive montre assez vite que cette histoire est le résultat d'une série de relectures (ou de réécritures) qui se sont greffées sur un noyau plus ancien. Quelques exemples : l'ange dit à Hagar qu'elle doit appeler son fils du nom d'Ismaël (v. 11), mais finalement (v. 15), c'est Abraham qui donnera ce nom à l'enfant. De plus, on trouve dans le récit un premier discours de l'ange, suivi par trois nouveaux discours qui se succèdent aux v. 9-11, et qui sont chaque fois introduits par la mention : « L'ange de Yahvé lui dit » ; or on ne trouve, dans le texte, aucune réaction de la part de Hagar, qui justifie l'introduction de ces nouveaux discours de l'ange. En réalité, ce phénomène est bien plutôt un indice classique des relectures successives du texte biblique par des rédacteurs qui se sont contentés d'introduire de nouvelles préoccupations dans le texte, de la manière la plus simple (et la moins dissimulée) qui soit. Enfin, il faut encore noter que la rencontre dans le désert a lieu près d'une source d'eau, tandis qu'à la fin du récit il est question d'un puits.

Ces observations permettent de reconstituer le récit primitif. N'en font partie ni la finale (v. 15-16), ni la promesse d'une progéniture (v. 10), ni enfin la notice chronologique au v. 3. Ces versets appartiennent à une relecture émanant du milieu sacerdotal, reconnaissable à son style et à sa volonté d'intégrer Ismaël dans la maison d'Abraham. L'ordre de retourner vers Sarah (v. 9) fut ajouté encore plus tard, puisqu'il sert à préparer l'épisode de la séparation entre Isaac et Ismaël en Gn 21. Il est possible que la notice étimologique sur Lahaï-Roi provienne d'un rédacteur qui voulait fournir au récit un enracinement géographique plus précis.

Tout cela signifie que l'histoire originelle s'est d'abord terminée par l'annonce et l'explication du nom d'Ismaël ainsi que par une affirmation théologique très forte de la part d'une esclave égyptienne : « J'ai vu Dieu et je suis restée en vie. »

Ce récit compte parmi les rares textes du Pentateuque que nous pouvons dater avec une certaine facilité. L'initiative prise par Sarah de se faire remplacer par sa servante pour remédier à sa stérilité trouve son parallèle le plus proche dans un contrat

de mariage néo-assyrien du VIII^e-VII^e siècle av. J.-C.¹⁹. Le nom d'Ismaël doit être mis en rapport avec « *Shumu 'il* », qui est le nom d'une confédération de tribus proto-arabes établie dans le désert jordanien et attestée dès le VIII^e siècle par les documents assyriens²⁰.

Tout porte ainsi à croire que la première mouture de Gn 16 a vu le jour durant les dernières décennies de la monarchie judéenne. Son auteur est vraisemblablement issu de l'aristocratie rurale de Hébron et il cherche peut-être à s'opposer à travers son récit aux poussées nationalistes qui se manifestent à l'époque du roi Josias. Il formule cette histoire pour expliquer à ses auditeurs l'origine des Ismaélites, qui leur étaient alors devenus familiers à cause de leurs activités commerciales dans le sud de la Judée. L'insistance de l'auteur sur les liens familiaux étroits qui unissent les Judéens et les Ismaélites est remarquable, et elle a pu provoquer une certaine inquiétude parmi les auditeurs de ce récit, qui devaient néanmoins se sentir proches de ces voisins arabes, notamment pour des raisons linguistiques. Mais il y a plus : en composant cette histoire, l'auteur formule déjà une théologie universaliste, et opère ainsi un décloisonnement de la promesse.

Yahvé, Dieu d'Ismaël et de Hagar

Lorsque le messenger divin annonce à Hagar la venue au monde d'un fils, l'auteur utilise une formule que l'on peut nommer « oracle de naissance ». C'est un oracle stéréotypé qui comporte quatre volets : l'annonce de la grossesse (introduite par : « [te] voici enceinte »), le nom à donner à l'enfant, l'explication du nom, enfin la prédiction d'un avenir exceptionnel. Ce schéma est utilisé dans la Bible pour quatre autres personnages, et non des moindres : Samson (Jg 13,5-7), Samuel (1 S 1,20-22), le messie annoncé en Es 7, et Jésus en Lc 1. Par l'annonce de sa naissance, Ismaël se trouve donc en bonne

19. A. K. GRAYSON et J. VAN SETERS, « The Childless Wife in Assyria and the Stories of Genesis », *Or* 44, 1975, p. 485-486.

20. E. A. KNAUF, *Ismael. Untersuchungen zur Geschichte Palästinas und Nordarabiens im 1. Jahrtausend v. Chr.* (ADPV), Wiesbaden, O. Harassowitz, 1985.

compagnie. Et c'est même à cause de cette coloration messianique que le Talmud attribue à Ismaël un rôle de médiateur : en effet, celui qui voit Ismaël dans un rêve verra ses prières exaucées, lit-on dans le traité *Berakhot*.

Cette grande estime pour Ismaël est aussi perceptible dans l'explication de son nom :

« Tu l'appelleras Ismaël (*yishma'-'el*), car Yhwh a entendu (*shama'*) [les cris de] ta misère » (v. 11). Ce passage, qui explique l'origine du nom d'Ismaël par la racine *shama'* (écouter), repose sur l'équation : *yishma'-'el* = *shama' yhwh*, ce qui signifie que l'auteur du récit de base en Gn 16 identifie délibérément ÉL à Yahvé. Un phénomène identique s'observe dans le Deutéro-Ésaïe, lorsque celui-ci affiche sa théologie universaliste (cf. Es 43,12 : « Ainsi vous êtes mes témoins, oracle de Yahvé : moi, je suis ÉL »). Par la mise en parallèle de Yahvé et de ÉL, l'auteur de Gn 16 affirme haut et fort que Yahvé n'est pas seulement le Dieu d'Abraham, d'Isaac et d'Israël, mais qu'il est également le Dieu de Hagar, d'Ismaël et des Arabes. Le texte prend ici le contre-pied de certaines déclarations émanant de la tradition deutéronomiste, en particulier celles qui insistent sur le lien exclusif entre Israël et Yahvé. La finale du récit primitif de Gn 16 a dû paraître insupportable aux éditeurs « orthodoxes » de ce chapitre. Le verset 13b dans sa forme actuelle est simplement illisible (selon le texte massorétique, Hagar aurait à peu près dit cela : « Est-ce aussi vers ici j'ai vu derrière celui qui me voit »). Ce demi-verset a donc été délibérément altéré pour obscurcir l'énoncé selon lequel Hagar, l'ancêtre des Arabes, aurait vu Dieu (ÉL/Élohim²¹), et cela bien avant que le patriarche Jacob ne fasse l'expérience du vis-à-vis de Dieu à Penu-El.

Ces remarques pourraient paraître conclusives ; et pourtant, nous n'avons de loin pas épuisé la richesse du récit de la naissance d'Ismaël. Gn 16 cache en effet toute une dimension « typologique », qu'il nous faut maintenant explorer.

21. Hagar dit avoir vu ÉL ou Élohim, et non Yahvé. Ceci montre que l'auteur voulait tenir compte du fait que les Ismaélites n'étaient pas des vénérateurs de Yahvé.

Hagar et Ismaël comme préfigurations de Moïse et d'Israël

L'ange de Yhwh vient à la rencontre de Hagar *bammidbar*, c'est-à-dire « dans le désert ». Or le désert est le lieu de la rencontre entre Dieu et Israël depuis l'Exode jusqu'au Deutéronome. Mentionné une centaine de fois dans le Pentateuque, le mot *midbar* n'est attesté que sept fois dans la Gn, dont quatre se trouvent dans l'histoire de Hagar et d'Ismaël²². Il semble en effet que l'auteur de Gn 16 ait conçu le séjour de Hagar dans le désert comme un prélude à la situation du peuple d'Israël après sa sortie d'Égypte. Hagar nous est présentée comme une Égyptienne. Les commentateurs expliquent cette précision comme un renvoi à Gn 12,16, où la dot qu'Abraham reçoit du Pharaon comporte entre autres des esclaves féminins. Il est fort probable que l'auteur de Gn 16 a également écrit l'histoire de la vente de Sarah en Gn 12. Et de même qu'il fait faire à Abraham un exode à l'envers en Gn 12,10 s., il insiste en Gn 16 sur la nationalité égyptienne de Hagar pour opérer un second retournement de la tradition de l'exode. Hagar, l'Égyptienne, est opprimée par sa patronne hébraïque Sarah. Cette oppression est décrite par le verbe *'anah*, un verbe que l'on retrouve dans le livre de l'Exode et ailleurs (Ex 1.12 ; Dt 26,6 ; etc.) pour décrire l'oppression dont souffre le peuple hébreu chez le Pharaon. Le nom de Hagar a pu être entendu par les auditeurs comme une allusion au terme de *ger* (l'émigré) qui est souvent utilisé dans la Bible hébraïque pour décrire le statut d'Israël en Égypte²³. Et comme Israël s'est enfui d'Égypte, Hagar s'enfuit d'Abraham et de Sarah (cf. *bara'* en Ex 14,5 et Gn 16,6). Les indications géographiques corroborent ces allusions à l'Exode. La rencontre entre Hagar et l'ange a lieu sur le chemin de Shour qui était, selon Ex 15,22, la première étape d'Israël après le

22. 16,7 ; 21,14.20.21 ; les autres occurrences se trouvent en 14,6 ; 36,24 ; 37,22.

23. I. J. PETERMANN, « "Schick die Fremde in die Wüste" – Oder : Sind die Sara-Hagar-Erzählungen aus Gen 16 und Gen 21 ein Beispiel (anti-)rassistischer Irritation aus dem Alten Israel? », in S. WAGNER (éd.), *(Anti-)rassistische Irritationen : biblische Texte und interkulturelle Zusammenarbeit*, Berlin, Alektor, 1994, p. 137-150 ; spéc. p. 143. L'étymologie de Hagar est incertaine ; il existe principalement trois explications : l'émigrée, la fugitive, ou encore l'épouse secondaire.

passage de la mer des Joncs. Les allusions aux périple d'Israël dans le désert sont encore renforcées par la localisation de Lahai Roï entre Qadesh et Bèred, ou plutôt Zèred : or Qadesh et Zèred marquent dans le livre du Deutéronome les deux extrémités chronologiques des quarante ans passés dans le désert. Tous ces parallèles renversent le schéma exodique officiel : Hagar préfigure le destin d'Israël, tandis que Sarah joue le rôle de l'opresseur égyptien²⁴. L'ironie qui est ici à l'œuvre sert à critiquer toute utilisation triomphaliste et nombriliste du credo exodique. D'ailleurs, Hagar ressemble à un Moïse au féminin. En Gn 16 elle a une double identité ; elle est à la fois esclave et deuxième épouse dans la maison d'Abraham. Ce statut n'est pas sans évoquer les deux « filiations » de Moïse : fils d'esclaves israélites, il est également fils adoptif de la fille de Pharaon et prince égyptien²⁵. Comme Moïse, Hagar reçoit le privilège d'une rencontre avec le divin dans le désert : à tous deux, le messenger de Yahvé apparaît (Gn 16,7 ; Ex 3,2). A tous deux, Dieu annonce un message de libération : à Moïse, la libération de l'esclavage, à Hagar, un statut de liberté pour Ismaël. Dans les deux cas on retrouve le mot *'Oniy* : (cf. Ex 3,7 : « J'ai vu l'oppression de mon peuple » ; Gn 16,11 : « Yahvé a entendu ton oppression »). Alors qu'Abraham avait livré Hagar « dans la main » (au pouvoir) de Sarah, la main d'Ismaël pourra se défendre contre tous ses agresseurs (v. 12). Et tout comme Moïse « découvre » le nom de Yahvé, Hagar « invente » le nom divin de ÉI Roï. Selon Ex 3, le nom de Yahvé n'était pas connu avant la révélation de Dieu à Moïse ; selon Gn 16,11, le messenger annonce à Hagar le nom de Yahvé (« Yahvé a perçu ta misère »). En outre, l'expérience de Hagar dépasse en quelque sorte celle de Moïse. Alors que la demande de Moïse de pouvoir contempler Dieu lui est refusée en Ex 33,20 (« Tu ne peux voir ma face, car l'homme ne saurait me voir et vivre²⁶ »), Hagar, selon le texte primitif de Gn 16,13, proclame

24. P. TRIBLE, *Destinées tragiques. Histoires de Hagar, de Tamar, de la concubine du Lévitte et de la fille de Jephthé*, Paris, Fédération protestante de France, 1990, p. 16.

25. T. B. DOZEMANN, « The Wilderness and Salvation History in the Hagar Story », *JBL* 117/1, 1998, p. 23-43 ; ici p. 29.

26. Des textes comme Ex 33,11 ; Nb 12,8 et Dt 34,10 évoquant le « face à face » entre Moïse et Dieu insistent néanmoins sur le statut privilégié de Moïse dans sa rencontre avec Dieu.

avoir vu Dieu et être restée en vie. Moïse, par sa vocation dans le désert, devient le « fondateur » du peuple hébreu. Hagar, de son côté, connaît une transformation similaire : par sa rencontre avec le divin elle devient la mère du peuple arabe. Notons enfin que dans la composition du Pentateuque, c'est Hagar qui est la première personne à qui Yahvé envoie son messenger, et que c'est la descendance de Hagar et d'Abraham qui fait la première l'expérience d'un exode, avant celle de la descendance de Sarah et d'Abraham.

La présentation typologique de Hagar et d'Ismaël a ainsi une visée comparable à la critique prophétique d'Am 9,7 : « Pour moi n'êtes-vous pas comme les fils des Kushites, fils d'Israël ? – oracle de Yahvé. N'ai-je pas fait monter Israël du pays d'Égypte, et les Philistins de Kaftor, et Aram de Qir ? » Comme cet oracle, Gn 16 s'oppose à une interprétation exclusiviste du mythe fondateur d'Israël. On peut très bien imaginer l'auteur de l'histoire de Hagar et d'Ismaël dans un milieu opposé à une idéologie nationaliste telle qu'elle a pu se profiler sous Ezékias ou plus tard sous Josias dans une frange du courant deutéronomiste.

Selon le récit primitif, Gn 16 se terminait par l'explication du nom d'Ismaël et par l'installation de Hagar et de sa descendance dans le désert. Après l'exil, cette histoire a été reprise par les rédacteurs sacerdotaux, qui l'ont intégrée dans une composition plus large.

La relecture sacerdotale : une promesse en partage

Les rédacteurs sacerdotaux ont d'abord donné une nouvelle fin à l'histoire en insistant sur le fait que Hagar a enfanté Ismaël pour Abraham (v. 15 et 16), et que c'est Abraham qui a donné le nom d'Ismaël à son fils. On peut y voir, ainsi que le font en général les exégètes féministes, la récupération « machiste » d'une histoire à la gloire d'une femme. Mais on peut également y voir la volonté de souligner l'ascendance abrahamique d'Ismaël, et son appartenance à la maison du Patriarche. Les auteurs sacerdotaux s'efforcent de mettre en parallèle la naissance d'Ismaël et la naissance d'Isaac (Gn 21,3-5) : ils indiquent pour l'un et l'autre l'âge d'Abraham au moment de leur naissance, et les notices concernant le nom

des fils sont construites de manière identique. Gn 16,3 : « Abram appela Ismaël le fils que Hagar avait enfanté pour lui » ; 21,3 : « Abraham appela Isaac le nom de son fils... que Sarah avait enfanté pour lui. » Les parallèles que P (l'auteur sacerdotal) établit entre Ismaël et Isaac ne concernent pas seulement leur naissance mais aussi leur mort. Comme Isaac (35,29), Ismaël meurt « réuni aux siens », ce qui est la formule consacrée pour marquer la fin de la vie d'un patriarche.

Les auteurs sacerdotaux s'opposent d'ailleurs à une restriction de la promesse, qui serait réservée uniquement à la lignée Abraham-Isaac-Jacob/Israël. Ce sont sans doute eux qui insèrent au v. 10 une promesse de descendance pour Hagar : « Yahvé rendra immense ta descendance (litt. : ta semence), on ne pourra pas la compter à cause de sa grandeur. » Les parallèles les plus proches se trouvent dans les promesses d'une progéniture qui sont faites à Abraham (Gn 17,2.20 ; 22,17) et à Jacob (Gn 32,13). La liste des douze tribus qui procèdent d'Ismaël (Gn 25,12-16) confirme l'accomplissement de cette promesse. En ce qui concerne l'annonce d'une multiplication de la descendance, il n'y a donc pas de distinction entre Ismaël et Isaac. Qu'en est-il de l'alliance ? La version sacerdotale de l'alliance divine avec Abraham en Gn 17 est doublement « matérialisée » par le changement de nom du couple ancestral (Abram devient Abraham, Saraï devient Sarah) et par le signe de l'alliance, à savoir la circoncision. Le nouveau nom d'Abraham exprime la destinée du patriarche : il deviendra le père d'une multitude de nations (v. 5), non pas seulement de la maison d'Israël. C'est la circoncision qui permet à P de définir le lien étroit qui unit Ismaël et Isaac, mais aussi ce qui les différencie. Ismaël et ses descendants seront circoncis comme Isaac et sa lignée, mais l'alliance proprement dite concerne Isaac (v. 21). C'est presque un paradoxe dans la mesure où Ismaël participe au signe de l'alliance : P veut bien sûr montrer la vocation particulière de la lignée Abraham-Isaac-Jacob, car elle représente les origines de la communauté à qui il s'adresse ; et pour ce faire, il doit établir une distinction entre les deux fils d'Abraham. Mais cette séparation, qui se concrétise par l'installation d'Ismaël dans le désert en 25,18, ne signifie nullement, dans la perspective sacerdotale, un rejet du fils aîné d'Abraham ou une rupture définitive entre les deux frères. Ainsi Isaac et Ismaël se retrouvent – sans hostilité

aucune – pour enterrer leur père Abraham (25,9). Les rédacteurs sacerdotaux représentent donc Ismaël d'une manière tout à fait positive ; ils ont pu concevoir une relation normale et une cohabitation pacifique entre Ismaël et Israël. Selon le témoignage du livre de la Genèse, Dieu s'occupe des deux fils d'Abraham, et si le destin de ces deux frères n'est pas identique, l'un et l'autre sont pourtant appelés à se fréquenter, et non à s'ignorer. C'est peut-être aussi le sens de la remarque étymologique de Gn 16,14, attribuant à l'expérience de Hagar le nom de *lahay roi*, un endroit que va fréquenter plus tard Isaac (cf. Gn 24,62 et 25,11)²⁷. Les frontières entre Isaac et Ismaël ne sont donc pas tracées, elles restent ouvertes pour permettre des passages et des échanges.

En mettant en parallèle le destin d'Israël et celui de Hagar et d'Ismaël, en attribuant aux uns comme aux autres l'expérience d'une oppression et d'une délivrance (d'un exode) par l'intervention de Yahvé, Gn 16 veut offrir une grille de lecture pour l'épopée de l'exode à venir.

Les textes que nous avons vus jusqu'à présent ont recours à une typologie exodique dans une intention qui peut être soit polémique, soit subversive. Il y a néanmoins un texte en tout cas, dans la Genèse, qui tente d'harmoniser les traditions patriarcales avec celles liées à l'exode.

Gn 15 : Abraham comme type de Moïse et comme fondateur du Pentateuque

Bien que la plupart des auteurs soient d'accord, aujourd'hui, pour considérer que ce texte est relativement tardif, le récit de Gn 15 est généralement daté de l'époque exilique, et on le met en relation avec une rédaction deutéronomiste²⁸. A notre avis, cette conception doit être révisée. Gn 15 est plus

27. Selon Knauf, il s'agit d'un ajout de l'époque post-exilique, lorsque les « Ismaélites » s'étaient géographiquement rapprochés des « Israélites » (cf. *Ismael*, p. 46-47).

28. Cf., entre autres, H. H. SCHMID, *Der sogenannte Jahwist. Beobachtungen und Fragen zur Pentateuchforschung*, Zürich, Theologischer Verlag, 1976, p. 249-278 ; R. RENDTORFF, « Genesis 15 im Rahmen der theologischen Bearbeitung der Vätergeschichte », in R. ALBERTZ et al. (éds), *Werden und Wirken des Alten Testaments* (Festschrift C. Westermann),

vraisemblablement l'un des derniers textes du cycle d'Abraham ; on peut l'attribuer à la rédaction « finale » de ce cycle, soucieuse d'harmoniser et de réconcilier les tensions de l'époque perse qui se reflètent dans les récits du Pentateuque.

Pour les exégètes qui considèrent Gn 15 comme étant présacerdotal²⁹, les v. 13-16 font problème dans la mesure où ils font manifestement allusion à des textes d'origine P ; c'est pourquoi ils sont considérés (avec le v. 7) comme un ajout secondaire. Néanmoins, il n'existe aucun argument, en critique littéraire, qui justifie une telle opération. L'apparition des rapaces au v. 11 nécessite les v. 13 s., parce que ces oiseaux évoquent chez le lecteur des prédictions sur le futur ; de même, le chiffre « 4 » n'est pas seulement important pour 15,13-16, mais pour le texte tout entier³⁰. Or, si les v. 13-16 (et le v. 7) appartiennent à la première mouture du texte, celui-ci doit alors nécessairement être regardé comme étant d'origine *post-sacerdotale*³¹. On notera d'ailleurs que d'autres éléments plaident en faveur d'une datation tardive pour Gn 15 ; ainsi par exemple, ce texte présuppose le récit de Gn 14, qui est lui-

Göttingen, Vandenhoeck u. Ruprecht ; 1980, p. 74-81 ; M. ANBAR, « Genesis 15 : A Conflation of Two Deuteronomistic Narratives », *JBL* 101, 1982, p. 39-55.

29. Certains auteurs trouvent à l'intérieur de ce texte un nombre considérable de couches ; cf. H. MÖLLE, *Genesis 15. Eine Erzählung von den Anfängen Israels* (FzB 62), Würzburg, Echter Verlag, 1989 ; E. HAAG, « Die Abrahamtradition in Gen 15 », in M. GÖRG (éd.), *Die Väter Israels. Beiträge zur Theologie der Patriarchenüberlieferungen im Alten Testament* (Festschrift J. Scharbert), Stuttgart, Katholisches Bibelwerk, p. 83-106 ; P. WEIMAR, « Genesis 15. Ein redaktionskritischer Versuch », in *ibid.*, p. 361-411.

30. On trouve ainsi quatre fois z r' (« semence »), et quatre fois y ts' (« sortir ») dans l'ensemble du texte ; pour d'autres exemples, cf. T. RÖMER, « Genèse 15 et les tensions de la communauté juive postexilique dans le cycle d'Abraham », *Transeuphratène* 7, 1994, p. 107-121.

31. Gn 15,13 s. fait clairement allusion à des textes sacerdotaux : v. 13 → Ex 12,40 ; v. 15 → Ex 25,8 ; v. 16 → Ex 6,16 s. L'origine d'Abraham en « Ur Casdim » n'est attestée, en dehors de 15,7, que dans la généalogie sacerdotale de Gn 11,28.31, ainsi qu'en Ne 9,7. De manière générale, on peut également remarquer que le récit P de la conclusion d'alliance (Gn 17) est beaucoup mieux intégré dans son contexte immédiat que ne l'est Gn 15. Pour une datation postsacerdotale de Gn 15, cf. également J. HA, *Genesis 15. A Theological Compendium of Pentateuchal History*, (BZAW 181), Berlin-New York, de Gruyter, 1989.

même déjà un *midrash* postexilique³². « Damas » ne se trouve dans tout le Pentateuque qu'en Gn 14,15 et 15,2. La valeur numérique du servant d'Abraham en Gn 15,3, « Éliezer » est 318 ; or c'est le nombre des serviteurs d'Abraham selon 14,14. Enfin, en 15,16, on trouve un oracle selon lequel la faute de l'Amorite n'est pas encore « accomplie », le verbe hébraïque utilisé étant *shalem* ; il s'agit probablement d'une allusion à *Shalem* (= Jérusalem) où se trouve Abraham en Gn 14,18, et le retour annoncé « ici » (*hnh*) en 15,16 peut alors avoir en vue Jérusalem. Nous reviendrons sur cette question.

Si Gn 15 est à dater vers le milieu ou la fin de l'époque perse, comment faut-il interpréter le retour de la quatrième génération ?

Pour S. Kreuzer³³, quatre générations correspondent à environ cent ans. Selon lui, le contexte historique de Gn 15,13 s. ne serait pas l'époque perse, mais le règne de Josias (vers 620), les quatre générations feraient alors allusion à l'exil du royaume du Nord (722) et l'oracle serait à comprendre comme l'espoir d'une délivrance du joug assyrien. Ce calcul pose toutefois plusieurs problèmes : d'une part, il est peu probable que les événements de 722 puissent être considérés comme un « exil » du royaume du Nord³⁴ ; d'autre part, d'après la tradition biblique, une génération comprend plutôt quarante ans (cf. Nb 32,13 ; Dt 2,14). En réalité, le calcul donne un résultat plus pertinent si l'on part de 597/587 : avec la quatrième génération (de quarante ans), on arrive ainsi à l'époque d'Esdras/Néhémie³⁵, où commence préci-

32. Cf. A. CAQUOT, « L'alliance avec Abram (Genèse 15) », *Semítica* 12, 1962, p. 51-66 ; p. 64-66.

33. S. KREUZER, *Die Frühgeschichte Israels in Bekenntnis und Verkündigung des Alten Testaments*, (BZAW 178), Berlin-New York, de Gruyter, 1989, p. 205.

34. Cf. J.-D. MACCHI, *Les Samaritains : Histoire d'une légende. Israël et la province de Samarie* (Le Monde de la Bible 30), Genève, Labor et Fides, 1994.

35. Selon Esd 7,1, Esdras descendrait du dernier prêtre préexilique Seraya qui, d'après 2 R 25,18 s., fut tué par Nabuchodonosor. Entre Seraya et Esdras se trouve « a period of 150 or 200 years » (D. J. A. CLINES, *Ezra, Nehemia, Esther* [The New Century Bible Commentary], Grand Rapids [ML], Eerdmans, London, Marshall, Morgan & Scott, 1984, p. 99).

sément la possibilité d'un véritable retour d'une partie au moins de la Golah mésopotamienne³⁶.

Mais la quatrième génération évoque également le Décalogue. En effet, Gn 15 est caractérisé par un champ sémantique proche de celui des traditions du Décalogue et de l'exode : le v. 7, « Je suis Yahvé qui t'ai fait sortir d'Ur Casdim », reprend le début du Décalogue : « Je suis Yahvé, ton Dieu, qui t'ai fait sortir du pays d'Égypte » (Ex 20,2); la liste des peuples qui conclut le chapitre est la seule dans tout l'Ancien Testament à comporter dix noms. Dans ce contexte, la « quatrième génération » fait penser à l'énoncé du Décalogue selon lequel Yahvé s'occupera de la faute (le même mot apparaît en Gn 15,16!) des pères *'al rebi'im* : mais précisément, cette quatrième génération est alors exclue de la punition³⁷. Par la référence à la quatrième génération, la tradition du Décalogue est ainsi intégrée dans l'histoire d'Abraham.

En réalité, on peut observer que le texte de Gn 15 s'efforce de rassembler et de récupérer les traditions les plus diverses du judaïsme postexilique, pour les harmoniser en les enracinant dans la figure d'Abraham. De ce fait, on peut caractériser ce texte comme un véritable *catéchisme* que Dieu enseigne à Abraham. Cet enseignement se fait par le biais de cinq interventions de Dieu concernant : (1) l'héritier légitime d'Abraham (v. 2-4), (2) la quantité de la descendance (v. 5), (3) l'identité de Yahvé (v. 6-7), (4) des animaux rituellement utilisables (v. 8-9), (5) un résumé de l'« histoire du salut » (v. 13-16).

Ces cinq thèmes résument tout le Pentateuque.

(1) : Le problème de l'héritier légitime est un thème central du cycle d'Abraham (notamment les chapitres 16, 18 et 21). Gn 15,15 fait allusion à la fin du cycle (mort d'Abraham en 25,8).

(2) : L'annonce d'une descendance nombreuse renvoie à l'histoire de Jacob, car elle commence à se réaliser avec la naissance des douze fils de Jacob (Gn 3,29-30), et elle est complètement accomplie au début du livre de l'Exode (Ex 1,7). Mais

36. L'idée d'un retour immédiat en 539 est une fiction du Chroniste, cf. A. H. J. GUNNEWEG, *Geschichte Israels bis Bar Kochba*, Stuttgart et al., Kohlhammer, 1972, p. 125 s.

37. F. L. HOSSFELD, *Der Dekalog : seine späten Fassungen, die originale Komposition und seine Vorstufen* (OBO 45), Freiburg (CH), Universitätsverlag; Göttingen, Vandenhoeck u. Ruprecht, 1982, p. 32.

Gn 15 contient encore d'autres allusions à l'Exode : Gn 15,14 (cf. Ex 1,11-14), le verbe *yts'*, etc.

(3) : L'auto-présentation de Yahvé renvoie à la théophanie du Sinaï, au don du Décalogue et de la loi (Ex 19 s.). Abraham apprend, en Gn 15,7, *avant* Moïse (Ex 3) et avant le peuple (Ex 20), la « vraie » définition du Dieu d'Israël (cf. par contre 17,2 [P] : ÉI Shadday). La conclusion de l'alliance à la fin de Gn 15 n'est rien d'autre qu'une prolepse de l'alliance au Sinaï.

(4) : Les animaux recommandés par Yahvé à Abraham sont des animaux utilisables pour le sacrifice³⁸, c'est-à-dire du grand bétail, du petit bétail et des oiseaux³⁹. Il s'agit donc d'une allusion à la législation sacerdotale consignée dans le livre du Lévitique et au début du livre des Nombres. Si nous ne trouvons en Gn 15 pas exactement la même terminologie, c'est parce que les termes ne seront révélés qu'au Sinaï; cependant, Abraham agit déjà conformément à l'esprit de la loi.

(5) : Le sommaire de l'histoire en 15,13-16 renvoie au dernier livre du Pentateuque, le Deutéronome, qui est parsemé de tels résumés, notamment en Dt 26,5 s., lequel couvre d'ailleurs exactement les mêmes événements. On a donc ici un phénomène d'inclusion : Gn 15,13 s. est le *premier*, et Dt 26,5 s. le *dernier* résumé historique du Pentateuque.

De la sorte, Abraham reçoit, en Gn 15, la table des matières de tout le Pentateuque. Ce n'est qu'après qu'il a pris connaissance de son contenu que la conclusion d'une alliance est rapportée. Ici, il ne s'agit pas d'une alliance spéciale pour Abraham, mais plutôt d'une *anticipation* de l'alliance exodique, celle du Sinaï, comme le montre l'emploi de l'expression *karat berit*, qui est précisément le terme technique pour cette dernière. Cette utilisation singulière de *karat berit* dans le cycle patriarcal⁴⁰ signale ainsi explicitement que l'auteur de Gn 15 veut faire d'Abraham un type ou un précurseur de Moïse, mais également le représentant du peuple entier. Cet auteur tente de fixer *toutes* les traditions du Pentateuque dans la figure d'Abraham; ou, pour le dire autrement : tous les groupes qui

38. Cf. B. J. DIEBNER, « Genesis als Buch der antik-jüdischen Bibel. Eine unhistorisch-kritische Spekulation », *DBAT* 17, 1983, p. 81-98, p. 88.

39. B. JACOB, *Das erste Buch der Tora. Genesis*, Berlin, Schocken-Verlag, 1934, p. 396.

40. La *berit* avec Abraham, Isaac et Jacob est exprimée à l'aide d'autres verbes, cf. Gn 17; Ex 6,2 s.; Lv 26,42.

véhiculent ces différentes traditions sont invités à se réunir et à se réconcilier en Abraham.

Ainsi, Gn 15 propose une harmonisation de deux mythes d'origine, dont les représentants se livrent à de vives polémiques aux époques babylonienne et perse. Comme nous l'avons vu, ce conflit entre la Golah et les non-exilés est particulièrement visible en Ez 33,24 s. ; selon ce texte, les « autochtones » (les habitants de Juda qui n'ont pas été déportés) se réfèrent à la possession du pays (*yarash*) par Abraham, pour réclamer que le pays leur soit « donné » (*nathan*). Cette idée, réfutée avec véhémence par l'auteur d'Ez 33, est reprise – de manière positive – en Gn 15, où l'on retrouve précisément les verbes *nathan* et *yarash*, qui fonctionnent presque comme un *leitmotiv*. Le verbe *yarash* est utilisé en Gn 15 pour Abraham et pour sa « semence », mais le *don du pays* ne concerne plus que la « semence⁴¹ » : « à ta semence je donnerai ce pays » (v. 18). Qui est cette « semence » ? Compte tenu des parallèles avec Ez 33,24, on pourrait penser plutôt aux non-exilés qu'à la Golah⁴², mais il est probable que l'auteur de Gn 15 veut réunir « tout Israël » dans ce don du pays : ceux qui sont (encore) des *guerim* vivant « au-dehors » (v. 13) et ceux qui profitent déjà de ce don (v. 18 ; le verbe est au parfait). En effet, la question d'Abraham concernant la possession du pays est posée à l'intérieur du pays (v. 8), mais en même temps, Abraham est une figure très « exodique » (v. 7, v. 13 s.). On voit, de cette manière, comment la figure d'Abraham pouvait rejoindre les préoccupations des différents courants antagonistes en Judée à la fin de l'époque perse, et comment cette figure a pu être utilisée par les derniers rédacteurs du Pentateuque pour tenter de réconcilier ces courants.

Si le pays est donné à la descendance d'Abraham, il n'est pas donné à « Damas⁴³ » (15,2). Il s'agit probablement d'un

41. Cf. RENDTORFF, « Genesis 15 ».

42. Cf. H. SCHMID, « Die Gestalt Abrahams und das Volk des Landes », *Judaica* 36, 1980, p. 78-87.

43. Ce code a peut-être ses origines dans les accusations prophétiques contre Damas (cf. Es 17,1 s. ; Jr 49,23 s. ; Am 1,3 s.). Selon M. ANBAR, « A Conflation of Two Deuteronomistic Narratives », p. 42, n. 21 : « The Damascus spoken of here refers to the capital of Tatnai, the governor of the province 'eber hannahar in the reign of Darius I ».

code pour tous les « ennemis de Juda » (cf. Esd 4 ; Ne 3 s.). On explique par là qu'il y a des gens qui résident dans le pays alors qu'ils n'y ont aucun droit. Par contre, ce pays – dont l'étendue dépasse toute imagination (cf. 15,18-21)⁴⁴ – est réservé à la descendance d'Abraham qui doit d'abord rentrer « ici » – et nous avons vu que ce terme est très probablement une référence à Jérusalem⁴⁵. Dès lors, l'expression curieuse de la « faute de l'Amorite » s'explique peut-être par une référence à Ez 16,2,45 : « Amorite » serait à comprendre comme un pseudonyme pour Jérusalem. Aux v^e-iv^e siècles, le retour vers l'ancienne capitale du royaume de Judée a apparemment posé des problèmes. Ne 11 (cf. Esd 8,31 s.) atteste un repeuplement forcé de cette ville. Il faut alors probablement voir Gn 15,16 comme un discours de propagande incitant à une installation à Jérusalem, installation qui était apparemment, pour l'auteur de Gn 15, le symbole de la restauration de tout Israël.

Ainsi, Gn 15 se présente comme un document de concertation essayant de réconcilier en Abraham les différents courants du judaïsme de l'époque perse. En faisant d'Abraham un *premier* Moïse, ce texte veut souligner la possibilité de lire l'histoire des Patriarches et l'histoire de l'exode ensemble, et non plus en tension.

En guise de conclusion

La typologie exodique est fortement présente dans les récits patriarcaux de la Genèse, notamment dans les histoires d'Abraham et de Joseph. En Gn 12,10-20 et en Gn 37-50 les rappels de la tradition de l'exode ont une fonction quelque peu subversive. Ces rappels mettent en question l'image par trop négative de l'Égypte dans l'épopée nationale telle qu'elle se présente en Ex 1-15. Les références abondantes à l'exode et à

44. Cette description du pays dépasse largement les fantasmes d'trs. A en croire SCHMID, *Der sogenannte Jahwist*, p. 83, on y trouve des reflets de l'idéologie messianique (cf. Ps 72,8). La liste des peuples est la plus longue de tout l'Ancien Testament. E. BLUM, *Die Komposition der Vätergeschichte* (WMANT 57), Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Verlag, 1984, p. 379 s., interprète les noms des peuples comme des noms de code de l'époque postexilique.

45. Cf. également A. CAQUOT, « L'alliance », p. 65.

la tradition du désert dans l'histoire de Hagar invitent le lecteur à se méfier d'une lecture triomphaliste de la sortie d'Égypte. En même temps, Gn 16 décloisonne le credo exodique en mettant Hagar, l'ancêtre des Arabes, en parallèle avec le peuple hébreu opprimé en Égypte. Gn 15, finalement, enracine l'identité exodique du Dieu d'Israël dans une vision privilégiée que Dieu accorde à Abraham. Ces nombreuses références à l'exode signifient également que la Genèse devient en quelque sorte un « Ancien Testament » de la Torah (centré sur le credo et la révélation exodique); mais c'est un « Ancien Testament » qui s'efforce désormais de prévenir les dérapages toujours possibles d'une tradition exclusivement concentrée sur la sortie d'Égypte.