

Th. Romes

Les Patriarches (Genèse 12-50)

Sous la direction de
MICHEL QUESNEL et PHILIPPE GRUSON

La Bible et sa culture

Ancien Testament

Desclée de Brouwer
PARIS 2 000

devenit franchement négative et exprime la démesure de l'homme refusant ses limites, sa finitude. Comme en Genèse 3, où Adam et Ève ont voulu usurper un privilège de Dieu, ici c'est encore le refus de la condition de l'homme et de ses limites qui s'exprime et qui provoque l'intervention de Dieu. Dans le Targoum* du Pentateuque, le dessein sacrilège des bâtisseurs est explicité par cette addition au projet des hommes : « faisons au sommet de la tour une idole ».

A. MARCH.

Les Patriarches (Genèse 12-50)

LES PATRIARCHES ET LES MATRIARCHES

Les récits sur les Patriarches* et Matriarches en Genèse 12-50 constituent pour le peuple juif une manière de rendre compte de ses origines, par un modèle généalogique. Selon ce modèle, le peuple juif se définit comme un groupe issu en droite ligne de ces ancêtres et de leurs épouses. Mais c'est une identité qu'il ne revendique pas de façon exclusive ; d'autres peuples, en effet, tels que les tribus arabes, les Ammonites, les Moabites et les Édomites – tous situés à l'est d'Israël – descendent également de ces mêmes ancêtres.

La Genèse nous a conservé les récits de quatre ancêtres et de leurs femmes : Abraham et Sara (Gn 12-25), Isaac et Rébecca (Gn 25-26), Jacob, Léa et Rachel (Gn 27-36), enfin Joseph qui épouse Asnat, la fille d'un grand prêtre égyptien (Gn 37-50). Bien d'autres femmes interviennent dans cette généalogie : ainsi Agar, la servante de Sara, pour Abraham, puis, après la mort de Sara, Qetoura ; pour Jacob, Bilha et Zilpa, les servantes de Léa et Rachel.

Parmi les Patriarches, Isaac est la figure la plus effacée. Très peu de récits lui sont consacrés et ceux-ci ont tous des parallèles dans l'épopée d'Abraham. Si l'on fait abstraction d'Isaac dont le rôle est essentiellement d'être le fils d'Abraham et le père de Jacob, on constate que la Genèse met en place trois types d'ancêtres : Abraham, l'ancêtre commun par excellence, géniteur des tribus israélites et arabes ; Jacob, l'ancêtre d'Israël, le père des douze tribus ; Joseph enfin, l'ancêtre de la diaspora*, c'est-à-dire du judaïsme de la dispersion. Les aires géographiques varient également pour chaque patriarche : Abraham est un ancêtre du Sud comme le montre son installation à Hébron ; Jacob est

lié à des localités importantes du Nord : Béthel et Sichem ; quant à Joseph, il fait une carrière fulgurante en Égypte, en dehors du pays de Canaan. Mais les différences entre ces trois figures apparaissent surtout sur le plan littéraire.

Les genres littéraires de Genèse 12-50

Le cycle d'Abraham* a comme fil conducteur le problème de la descendance. Celui-ci est déjà préparé à l'intérieur de la généalogie en 11,27-30 où on trouve cette remarque, anormale dans le cadre d'une généalogie : « Or, Sarai était stérile : elle n'avait pas d'enfant » (11,30). Cette remarque pose cependant le problème de la continuation ou de l'interruption de l'histoire. De nombreux chapitres tournent autour de ce problème jusqu'à la naissance d'Isaac et la cruelle demande de Dieu de sacrifier ce fils (Gn 22, voir p. 94). Mais malgré ce fil conducteur, l'histoire d'Abraham apparaît comme un conglomerat de différents épisodes, dont la plupart ont d'abord été transmis comme des récits indépendants les uns des autres. On peut en effet raconter de nombreuses histoires sur Abraham et Sara sans connaître tout ce cycle.

Contrairement à celui d'Abraham, *le cycle de Jacob* ne se présente pas comme un patchwork d'épisodes plus ou moins hétérogènes : il revêt la structure d'une véritable geste, portée de bout en bout par une seule courbe de tension, une seule intrigue. L'histoire de Jacob présente en substance la structure classique d'une geste d'ancêtre expliquant les origines d'un clan ou d'un groupe tribal. Cette structure, qu'on retrouve par exemple dans la littérature orale des Bédouins arabes, mais partiellement aussi dans l'histoire biblique de David, est la suivante : un héros est obligé de quitter le clan natal pour des raisons diverses (conflit, forfait, etc.). Il s'exile et se fait accueillir dans un autre clan, où il fait une carrière prodigieuse, si bien qu'il devient vite un homme riche et puissant. Le cycle narratif se termine par le retour (souvent difficile) du héros dans sa patrie d'origine. La geste de Jacob n'est donc pas le résultat d'une agglomération de récits indépendants, car sa structure fondamentale remonte à l'origine même du cycle. Mais ceci ne signifie pas que tous les épisodes du cycle actuel aient fait partie dès le début de l'histoire primitive de Jacob. Au cours de sa transmission le cycle de Jacob, comme presque toute la littérature biblique, a subi de nombreuses modifications et des réinterprétations.

L'histoire de *Joseph*, quant à elle, présente un profil encore différent. Écrite dans un style divergeant de celui des histoires d'Abraham, d'Isaac et de Jacob, traversée par une théologie singulière, elle ressemble davantage à un roman ou une nouvelle qu'à une geste

patriarcale. Le genre littéraire de cette histoire l'apparente aux livres bibliques de Ruth, Esther et Tobit.

Les récits patriarcaux peuvent donc être classés selon trois genres* littéraires spécifiques : l'anthologie (Abraham), la geste (Jacob), la nouvelle (Joseph). Les narrations de Gn 12-50 contiennent d'autres genres littéraires, en particulier les « listes », les « sentences tribales », les « itinéraires » et surtout les « récits ».

Les *listes* font apparaître les préoccupations généalogiques des auteurs de la Genèse. Gn 25 donne les noms des fils que Qetoura a enfantés pour Abraham (v.1-4), ainsi que les noms des fils d'Ismaël (v.12-15). Ces noms désignent les ancêtres de différentes tribus arabes. Gn 36 contient plusieurs listes qui systématisent la descendance d'Ésaü. Il s'agit, pour la plupart d'entre eux, de noms de tribus édomites ou nabatéennes.

Les *sentences tribales*. Lorsque l'ange du Seigneur annonce à Agar la naissance de son fils Ismaël, il le fait de la manière suivante : « Celui-là sera un onagre d'homme, sa main contre tous, la main de tous contre lui, il s'établira à la face de tous ses frères » (16,12). À l'origine, une sentence tribale vise à exprimer la spécificité d'un clan ou d'une tribu, le plus souvent à travers une comparaison animale. Les sentences tribales concernant les tribus d'Israël sont regroupées en Gn 49 : Juda y est comparé à un lionceau, Dan à un serpent, Nephtali à une biche, Benjamin à un loup, etc. Mais ces sentences ont été détournées de leur fonction première ; elles apparaissent désormais dans le cadre d'une bénédiction* que Jacob adresse à ses fils avant de mourir.

Les *itinéraires*. 12,6-9 et 13,1-3 relatent les différentes étapes du parcours d'Abraham dans le pays promis, d'abord du nord au sud, puis du sud au nord. Gn 35 contient un itinéraire de Jacob, de Sichem à Mambré. On a souvent pensé que ces indications refléteraient les migrations de certains clans pratiquant la transhumance. Mais il s'agit peut-être tout simplement de la volonté de signaler la présence des Patriarches dans les localités importantes et les sanctuaires des futurs royaumes d'Israël et de Juda*.

Parmi les *récits* – le genre littéraire dominant de Gn 12-50 – on peut distinguer différents types comme les récits de conflit (entre deux femmes : Sara et Agar, Gn 16 ; Léa et Rachel, Gn 29-30 ; ou entre des frères : Jacob et Ésaü, Joseph et ses frères) et les récits étiologiques* (du grec *aitia* : origine, cause). Ces derniers sont particulièrement nombreux dans l'histoire des Patriarches. Leur fonction est d'expliquer soit le nom d'un lieu ou d'une personne, soit l'origine d'une coutume.

Le songe de Jacob à Béthel (28,10-22) peut être qualifié de récit étiologique, car il explique à la fois l'origine du sanctuaire de Béthel et son nom :

Jacob arriva d'aventure en un certain lieu et il y passa la nuit, car le soleil s'était couché. Il prit une des pierres du lieu, la mit sous sa tête et dormit en ce lieu. Il eut un songe : Voilà qu'une échelle était dressée sur la terre et que son sommet atteignait le ciel, et des anges de Dieu y montaient et descendaient ! Voilà que le SEIGNEUR se tenait devant lui [...] Jacob s'éveilla de son sommeil [...] il eut peur et dit : « Que ce lieu est redoutable ! Ce n'est rien moins qu'une maison de Dieu (beth-Elohim) et la porte du ciel ! » [...] À ce lieu, il donna le nom de Béthel (= maison de El / Dieu), mais auparavant la ville s'appelait Louz (28,11-13.17.19).

De même l'histoire de la femme de Lot transformée en colonne de sel (19,26) sert à expliquer les formations salines que l'on peut apercevoir près de la mer Morte. Les récits étiologiques partent du présent du lecteur et lui expliquent ce qu'il connaît par un recours au passé.

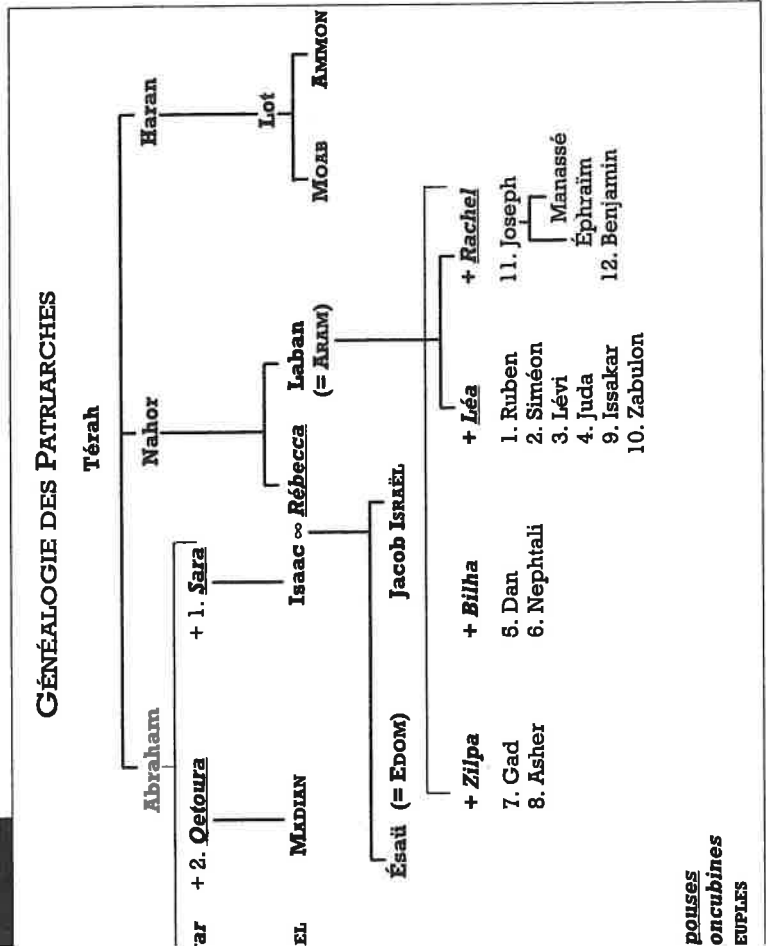
Cette polyphonie des genres littéraires, des thèmes et de la géographie montre bien que les récits des ancêtres d'Israël n'ont pas été écrits par un seul auteur ni d'un seul trait. Il est d'ailleurs fort probable que les figures patriarcales de la Genèse n'étaient pas à l'origine liées les unes aux autres par une généalogie.

Le système généalogique des récits patriarcaux

C'est seulement au moment où l'on a voulu regrouper les différents Patriarches d'Israël et de Juda qu'on a affilié Abraham, Isaac et Jacob dans une relation de père, fils et petit-fils. Il semble d'ailleurs que, dans une première phase, Jacob fut considéré non pas comme le petit-fils mais comme le fils d'Abraham. En effet lors du songe de Jacob au futur sanctuaire de Béthel, Dieu s'adresse à lui dans les termes suivants : « Je suis le Seigneur, le Dieu d'Abraham ton père et le Dieu d'Isaac » (28,13). Dans ce texte, c'est Abraham qui est dit « père » de Jacob ; certes, en hébreu le mot « père » peut aussi signifier « ancêtre » (comme le traduit la Bible de Jérusalem). L'expression « Dieu d'Isaac » s'insère difficilement dans la phrase et est sans doute une addition pour harmoniser ce texte avec le système généalogique dans son état final. De nombreux textes bibliques mettent d'ailleurs Abraham et Jacob en parallèle, sans mentionner Isaac (voir par exemple Is 29,22 ; Mi 7,20 ; Ps 105,6). La fusion des différents ancêtres en une « grande famille » s'explique par la préoccupation de souligner l'origine commune des Israélites au Nord, des Judéens et d'autres clans au Sud.

La cohérence du système généalogique actuel a été renforcée par un rédacteur issu du milieu des prêtres qui a organisé la Genèse à l'aide de titres généalogiques en utilisant le terme de *toledot*, mot qui signifie littéralement « engendrement » et qui peut se traduire par « descendance » ou « histoire ». Ainsi les *toledot* de Téraah en 11,27 introduisent l'histoire de son fils Abraham, et les *toledot* d'Isaac en 25,19, l'histoire de son fils Jacob. Les *toledot* de Jacob en 37,1 annoncent l'histoire de Joseph. Ce système explique l'absence des *toledot* d'Abraham dans la Genèse. Celles-ci auraient dû en fait introduire l'histoire d'Isaac, mais la Genèse ne contient pas de véritable cycle d'Isaac ; les rares histoires qui le concernent exclusivement (Gn 26) ayant été placées après le début de l'histoire de Jacob (25,19-34). Notons encore l'existence des *toledot* d'Ismaël (25,12) et des *toledot* d'Ésaü (36,1.9), titres qui introduisent ici non pas une histoire, mais des listes énumérant les descendants d'Ismaël et d'Ésaü. Ainsi le rédacteur sacerdotal parvient à faire une différence entre la lignée patriarcale et les lignées « latérales ».

PÈRE



Les Patriarches et l'histoire

On a très souvent compris la chronologie biblique : Patriarches, Exode, Désert, Conquête, comme quatre périodes historiques qui se seraient succédé. En situant traditionnellement la sortie d'Égypte vers 1300-1200, on postulait une « période patriarcale » dans la première partie du II^e millénaire av.J.C. Or, puisque le début de ce II^e millénaire a vu la migration de groupes à l'apparence nomade venus des pays d'Amourou (contrée de l'Ouest sémitique), des groupes qui auraient lentement envahi la Syrie-Palestine, ces vagues migratoires semblaient constituer un contexte historique plausible pour les ancêtres d'Israël. D'autant plus que, selon 11,27 - 12,9, Abraham arrive par étapes en Judée en partant d'Our des Chaldéens (Mésopotamie du Sud) et en passant par Harân (Mésopotamie de l'Ouest). Les noms équivalents d'Abraham et de Jacob sont d'ailleurs attestés dans des textes mésopotamiens du II^e millénaire ; le nom Abraham signifie : « Le Père (= la divinité) est élevé » et Jacob : « Que (Dieu) protège ».

Pour renforcer la datation des Patriarches dans la première moitié du II^e millénaire, on a fait appel à des textes juridiques des XV^e et XIV^e siècles de la ville de Nouzi située en Mésopotamie, à l'est du Tigre. Certaines tablettes qualifient par exemple l'épouse de « sœur » ; ce qui peut faire penser à Abraham présentant sa femme comme sa « sœur » (12,13 ; 20,2). D'autres textes prévoient, en cas de stérilité, le remplacement de la femme légitime par la servante ; ce qui ressemble à l'épisode où Sara suggère à Abraham de coucher avec sa servante Agar dans le but d'obtenir l'enfant qu'elle ne peut alors lui offrir (16,2). C'est ainsi que, dans de nombreuses présentations de l'histoire biblique, les Patriarches sont situés dans le contexte du II^e millénaire. Mais cette vision des choses soulève de grands problèmes.

Il faut d'abord souligner le fait qu'Abraham, Isaac et Jacob partagent le destin de tous les ancêtres légendaires : celui d'être difficilement saisissables pour l'historien. Cela dit, si les récits des Patriarches remontaient vraiment au II^e millénaire, il faudrait alors expliquer par quel canal leurs gestes auraient été véhiculés pendant plus de mille ans avant leur mise par écrit, laquelle ne s'est sans doute pas faite avant le VIII^e siècle. À ce problème s'ajoute le fait que les soi-disant parallèles du II^e millénaire sont moins probants qu'on pourrait le penser au premier coup d'œil. L'onomastique (c'est-à-dire l'étude des noms) ne prouve rien : les noms d'Abraham et de Jacob sont répandus non seulement au II^e, mais tout au long du I^{er} millénaire. La théorie des grandes migrations du II^e millénaire est également sujette à caution. S'il y a des mouvements migratoires à cette époque, ceux-ci se dirigent

plutôt de la périphérie vers les grandes villes mésopotamiennes. Le nom « Our des Chaldéens », la ville d'origine d'Abraham, n'est attesté dans les sources assyriennes qu'au VII^e siècle. Et certains récits de la Genèse s'inspirent davantage des documents assyro-babyloniens du I^{er} millénaire que des textes de Nouzi. C'est clairement le cas pour le récit de Gn 16 où la proposition de Sara correspond clairement aux pratiques prévues dans un contrat de mariage assyrien.

Il faut donc admettre que les récits patriarcaux ne reflètent pas une période historique précise ; d'ailleurs aucun récit sur Abraham, Isaac, Jacob ou Joseph ne cherche à dater leurs aventures. Le mode de vie des Patriarches est attesté tout au long de l'histoire du Proche-Orient ancien jusqu'à nos jours. Si nous voulons situer les ancêtres d'Israël dans l'histoire, nous devons plutôt nous interroger sur les contextes historiques de la mise par écrit des traditions les concernant.

Les traditions sur Abraham

Elles ont vraisemblablement été transmises à Hébron, parce que c'est là que le Patriarche va finir par s'installer, et c'est aussi là que Sara et Abraham sont enterrés. Puisque David, avant de conquérir Jérusalem, a régné sept ans à Hébron, certains exégètes ont pensé que la mise par écrit de la première version de l'histoire d'Abraham aurait eu lieu vers 1000 av.J.C., pour justifier par cet ancêtre le règne de David. Mais à part le fait que David et Abraham sont liés à Hébron, aucun autre indice littéraire ne permet de rapprocher les histoires d'Abraham et le récit de l'ascension de David.

Le premier texte en dehors du Pentateuque qui nomme Abraham – un texte que l'on peut dater assez facilement – est Ez 33,24 : « Fils d'homme, ceux qui habitent ces ruines, sur le sol d'Israël, parlent ainsi : *Abraham* était seul lorsqu'il a été mis en possession de ce pays. Nous qui sommes nombreux, c'est à nous que le pays est donné en patrimoine. » Dans ce texte qui date de l'exil babylonien, la parole divine transmet au prophète une revendication de la population non déportée. Selon ce texte, cette population justifie son droit à la possession du pays contre les revendications des déportés (voir aussi Ez 11,15). L'origine de ce conflit territorial se trouve sans doute dans la redistribution des terres des déportés aux non-exilés par les Babyloniens (voir 2 R 25,12 ; Jr 39,10), donc peu après 587. L'auteur d'Ez 33,24ss, qui représente les intérêts des exilés à Babylone, condamne violemment cette revendication dans la suite de l'oracle.

Ce texte présume qu'Abraham est un personnage connu, car on ne le présente pas. Ce qui signifie qu'il n'a pas pu être inventé seule-

ment à l'époque de l'exil. Pourtant Ez 33 ne semble pas présupposer un lien avec les autres Patriarches, puisque Abraham apparaît seul. Apparemment, il fonctionne comme ancêtre et figure de référence de la population non-exilée. On peut imaginer que la première version de l'histoire a été rédigée à l'époque babylonienne pour légitimer les revendications territoriales de la population non-déportée contre laquelle Ézéchiël prend position. Mais des récits oraux (voire même écrits) sur Abraham et Sara existaient certainement à l'époque de la monarchie judéenne, notamment au sanctuaire d'Hébron.

La question de l'« Abraham historique » est, quant à elle, beaucoup plus complexe. Sur une stèle de victoire du pharaon Shéshonq, relatant une campagne en Syrie-Palestine et datant d'environ 926, on trouve peut-être (la lecture du texte égyptien reste difficile) la mention d'un « champ » ou d'un « fort d'Abram », localisé dans le Néguev à proximité de Hébron. Il est possible d'établir un rapport entre cet Abram et l'Abram / Abraham de la Genèse, mais cela ne peut être prouvé.

Les traditions sur Jacob

Elles proviennent du royaume du Nord* et sont sans doute plus anciennes que celles sur Abraham. Un texte du livre d'Osée datant du VIII^e siècle (le chapitre 12) présume auprès de son public non pas une vague notion du patriarche Jacob, mais plutôt la connaissance des épisodes principaux constituant la geste de Jacob telle qu'on la trouve aujourd'hui dans la Genèse :

Dès le sein maternel, il supplanta son frère ; dans sa vigueur il fut fort contre Dieu. Il fut fort contre l'Ange et l'emporta ; il pleura et l'implora. À Béthel il le rencontra. [...] Jacob s'enfuit aux campagnes d'Aram, Israël servit pour une femme ; pour une femme il garda les troupeaux. Mais par un prophète, le Seigneur fit monter Israël d'Égypte, et par un prophète il fut gardé. (Os 12,4-5.13-14)

Ce résumé plutôt négatif de l'histoire du patriarche fait allusion aux épisodes suivants : les tromperies de Jacob vis-à-vis de son frère (Gn 25 et 27), le combat entre Dieu et Jacob (32,25), la vision de Dieu à Béthel (Gn 28), la fuite de Jacob chez Laban et ses années de service pour pouvoir épouser Rachel (Gn 29) [voir p. 106]. Donc Osée et ses auditeurs connaissent l'histoire de Jacob dans ses grandes lignes. Le prophète accuse ses auditeurs d'être aussi tricheurs que leur ancêtre dont ils se réclament. Il semble presque qu'Osée entende opposer la version patriarcale des origines d'Israël à la version prophétique : celle de la sortie d'Égypte. Apparemment, à l'époque d'Osée, les deux récits

d'origine (le « généalogique » via Jacob et le « prophétique » via Moïse) sont en concurrence et pas encore intégrés dans la grande histoire où ils se succèdent, la trame du Pentateuque.

L'« Israël » dont la geste de Jacob décrit l'origine n'est pas un Israël royal. Il reflète (comme d'ailleurs le cycle d'Abraham) une organisation sociale en tribus et clans, sans pouvoir central, marquée par une certaine hostilité à l'égard de la ville. Il est donc possible de postuler pour le cycle de Jacob une origine (orale) prémonarchique. Il est reconnu depuis longtemps qu'Israël est constitué de groupes d'origines ethniques différentes. Le cycle de Jacob, par contre, met apparemment en scène un clan homogène, si l'on accepte la thèse selon laquelle le récit de la naissance des douze fils formant les futures douze tribus* est à considérer comme ajout tardif à la geste primitive. Selon la Genèse, le clan de Jacob se sépare d'un groupe araméen* (celui de son beau-père Laban). Cette tradition est d'ailleurs corroborée par le texte célèbre : « Mon père était un Araméen errant » (Dt 26,5). Il est donc possible, quoique difficile à prouver, que l'histoire de Jacob ait d'abord été la légende d'origine d'un clan se dénommant « Fils de Jacob » (*beney Ya'aqob*) avant de devenir, par l'identification de Jacob à Israël (Gn 32,29), le récit d'origine de tout Israël.

Les traditions sur Joseph

Elles ont parfois été mises en rapport avec les Hyksos. Il s'agit d'une dynastie pharaonique d'origine sémite et ayant régné en Égypte vers le milieu du II^e millénaire [voir p. 27]. Certains voyaient même en Joseph un des pharaons de la dynastie des Hyksos. Or, selon le récit de la Genèse, Joseph ne devient jamais pharaon, mais il sert le pharaon égyptien en place et le respecte. On a alors cherché à expliquer l'histoire de Joseph par celle d'un certain Beya attesté dans les sources égyptiennes vers 1190 av.J.C. Il s'agit d'un haut fonctionnaire sémite qui, après la mort du pharaon Sethnakt (fondateur de la XX^e dynastie), prend le pouvoir pour quelque temps avant d'être expulsé par le nouveau pharaon Ramsès III. Mais ce Beya porte davantage les traits de Moïse que ceux de Joseph.

Si l'on regarde tout l'Ancien Testament, on constate qu'aucun des nombreux textes qui résument l'histoire d'Israël (par ex. Dt 26,5-9 ; Jos 24,2-13 ; etc.) ne fait mention de l'histoire de Joseph. Seul le Ps 105, qui a été écrit très tardivement, parle de lui ; ce qui plaide donc plutôt en faveur d'une datation tardive de l'histoire de Joseph. Cela peut être corroboré du côté égyptien, car les noms et les allusions aux coutumes égyptiennes qui apparaissent dans le roman de Joseph reflètent

presque tous la situation de la période saïte (664-525). Nous nous contenterons de deux exemples : le fait que les frères de Joseph puissent être soupçonnés d'être des espions (Gn 42,9) fait seulement sens au moment où l'Égypte peut se sentir menacée par une puissance étrangère contrôlant la Palestine ; c'est la situation à l'époque perse (et aussi hellénistique). Le terme de « surveillants » (*peqidim*) en 41,34 est omniprésent dans les textes administratifs égyptiens de l'époque perse.

Par conséquent, la meilleure date et le meilleur contexte sociologique pour situer l'histoire de Joseph semblent être la communauté juive d'Égypte à l'époque perse. À travers ce texte, cette communauté légitime la possibilité d'être vraiment juif tout-en vivant parmi les païens.

Dieu dans les récits des Patriarches

En Gn 12-50, Dieu est souvent appelé El et non pas Yahvé (Seigneur). El était le nom du Dieu suprême du panthéon cananéen, mais devint par la suite un nom générique (qui a survécu dans le nom arabe « Allah »). En 16,13 par exemple, Agar appelle Dieu : « El de la vision » (*El Roi*) ; en 33,20 Jacob érige un autel pour « El, le Dieu d'Israël », et en 46,3 Dieu se présente à Jacob en disant : « Je suis El, le Dieu de ton père ». L'expression « Dieu du père » est également très fréquente dans les récits des ancêtres d'Israël. Certains y ont vu le reflet d'une religion proto-Israélite d'origine nomade. Selon cette théorie, les Patriarches auraient vénéré un Dieu anonyme, auquel on aurait dans la suite donné le nom de l'ancêtre auquel il était apparu : Dieu d'Abraham, Dieu d'Isaac, etc. Suite à des contacts avec la culture cananéenne, ce dieu des pères aurait été identifié au Dieu El, qui lui, à son tour, aurait été assimilé à Yahvé, le Dieu d'Israël.

Les recherches récentes ont rendu cette théorie peu plausible. L'expression « Dieu des pères » est attestée dans des inscriptions et textes extrabibliques où elle ne renvoie pas à une religiosité nomade, mais reflète une piété familiale dans le cadre de laquelle le Dieu à qui on s'adresse est lié à la vénération des ancêtres. L'utilisation fréquente d'El indique sans doute une conception plus universaliste de Dieu que l'emploi presque exclusif de Yahvé dans les traditions de l'exode. Les noms divins « El » et « Dieu du père » indiquent sans doute que le contexte sociologique dans lequel sont nés les récits patriarcaux était marqué par la « religion populaire », à l'opposé de la tradition fondatrice, officielle, de l'exode, qui emploie Yahvé, le SEIGNEUR.

Si on lit les récits patriarcaux dans leur ordre actuel, on observe encore que Dieu se fait de plus en plus discret : en contact permanent

avec Abraham, il l'est déjà beaucoup moins avec Jacob : Dieu ne lui apparaît plus directement, à l'exception du récit de la lutte en 32,23-32. Quant à l'histoire de Joseph, le nom de Yahvé y est pratiquement absent (sauf en 39,2-5.21-23) et Dieu n'apparaît que dans les paroles des acteurs. À la fin de la Genèse, tout se passe comme si désormais c'étaient les acteurs qui interprétaient l'histoire en fonction de leur foi, sans que le narrateur prenne explicitement position.

LES RÉCITS SUR ABRAHAM (GENÈSE 12-25)

La geste d'Abraham

Cet ensemble fait suite à l'histoire des origines du monde et de l'humanité qui se clôt par l'épisode de la Tour de Babel (Gn 11). Le projet des hommes de « se faire un grand nom » avait mené à la dispersion de l'humanité. L'histoire de la vocation d'Abraham, qui s'appelle encore Abram jusqu'en 17,5, est construite comme le contrepoint de cette finale, puisqu'en 12,1-9, le Seigneur lui-même promet à Abraham de lui « faire un grand nom » et de réunir « tous les clans de la terre » dans la bénédiction* qu'il lui accorde. Au début de son histoire, Abraham apparaît comme le croyant exemplaire.

Le SEIGNEUR dit à Abram : « Quitte ton pays, ta parenté et la maison de ton père, pour le pays que je t'indiquerai. Je ferai de toi un grand peuple, je te bénirai, je magnifierai ton nom ; sois une bénédiction ! Je bénirai ceux qui te béniront, je réprouverai ceux qui te maudiront. Par toi se béniront tous les clans de la terre. » Abram partit, comme lui avait dit le SEIGNEUR (12,1-4).

Confiant en la grandiose promesse divine, il se met en marche vers une terre inconnue. Mais aussitôt arrivé en Canaan, c'est un autre Patriarche qui nous est présenté (12,10-20). Suite à une famine, il se hâte de quitter le pays promis pour l'Égypte. Là-bas, il n'hésite pas à faire passer sa femme Sara pour sa sœur et à s'enrichir grâce à elle. Ce sont les interventions de Dieu et de Pharaon qui rétablissent l'ordre qu'il a perturbé. Après l'image d'un Patriarche tricheur, on retrouve en Gn 13 un Abraham conciliateur et homme de paix. Le conflit territorial qui l'oppose à Lot, son neveu, est réglé par un partage de terres.

Le récit suivant (Gn 14) nous confronte par contre, de manière inattendue, à un Abraham guerrier qui intervient dans une guerre aux dimensions apocalyptiques. À la fin de ce récit, Abraham rencontre

Melchisédeq, le roi-prêtre de Salem. Ce nom est sans doute une forme abrégée de Jérusalem. Ainsi la future capitale du royaume de Juda a-t-elle déjà été visitée par le premier ancêtre du peuple hébreu. L'Abraham de Gn 15 exprime, lui, ses doutes quant à la promesse divine ; il est ensuite instruit par Dieu et finit par croire et entrer dans l'alliance :

La parole du SEIGNEUR fut adressée à Abram dans une vision : « Ne crains pas, Abram ! Je suis ton bouclier, ta récompense sera très grande. » Abram répondit : « Mon Seigneur, que me donneras-tu ? Je m'en vais sans enfant... » [...] Il le conduisit dehors et dit : « Lève les yeux au ciel et dénombre les étoiles si tu peux les dénombrer ; telle sera ta postérité. » Abram crut dans le SEIGNEUR, qui le lui compta comme justice. (15,1-2.5-6)

En revanche, en Gn 16, le patriarce semble dépassé par les événements : il accepte la proposition de Sara qui, à cause de sa stérilité, veut se faire remplacer par sa servante Agar. Après avoir couché avec la servante, Abraham est incapable de gérer le conflit qui surgit entre

SODOME ET GOMORRHE

L'histoire de la destruction de Sodome et Gomorre (Gn 19) a joué un rôle important dans la condamnation de l'homosexualité par l'Église. Ce récit explique la destruction d'une ville (ou de deux) située(s) au bord de la mer Morte. Lot y figure comme le modèle de l'hospitalité puisqu'il accueille des étrangers (des messagers de Dieu) et les protège contre les habitants de la ville qui veulent les violenter, allant jusqu'à leur offrir ses deux filles en échange. Pour sanctionner le forfait des habitants de Sodome, Dieu détruit la ville par le feu après en avoir fait sortir Lot et ses deux filles. Se retrouvant seules avec leur père celles-ci « abusent » de lui (comme celui-ci l'avait proposé aux habitants de Sodome) ; elles le font boire et couchent avec lui successivement, donnant ensuite naissance à deux garçons : les ancêtres des Ammonites et des Moabites, les voisins d'Israël à l'est.

Traditionnellement, on a interprété ce récit comme fustigeant l'homosexualité en général. À lire le texte de près, on constate

pourtant qu'une telle lecture ne se justifie pas. Selon Gn 19, tous les hommes de la ville participent à l'agression (y compris, apparemment, les gendres de Lot). Or, on ne peut guère imaginer une ville entièrement peuplée d'hommes homosexuels ! Ce qui est en jeu ici, c'est en réalité le problème du viol ; le péché majeur de Sodome est clairement une atteinte aux règles de l'hospitalité, un des piliers des sociétés de l'Ancien Orient. Cette interprétation est d'ailleurs confirmée par le Nouveau Testament où Jésus annonce aux villes qui n'accueillent pas ses disciples un jugement pire que celui de Sodome et Gomorre (Lc 10,10-12).

Une condamnation explicite des actes homosexuels se trouve par contre dans le Lévitique : « Tu ne coucheras pas avec un homme comme on couche avec une femme ; ce serait une abomination » (Lv 18,22 ; cf. 20,13). Cette condamnation s'explique dans le contexte de la théologie sacerdotale, pour laquelle la sexualité ne sert qu'à la procréation (cf. Gn 1,28).

les deux femmes, et c'est un messager divin qui intervient en faveur d'Agar et de son fils Ismaël. En Gn 17, le Patriarche est de nouveau au bénéfice d'une alliance divine dont le signe est la circoncision* [voir p. 93-94].

L'épisode de la visite des trois hommes mystérieux (Gn 18) illustre l'hospitalité exemplaire d'Abraham, récompensée par l'annonce de la naissance d'un fils de Sara. Dans la suite, il va se transformer en négociateur pour convaincre Dieu de ne pas détruire la ville de Sodome. Pourtant la ville est détruite, cependant que Lot, hospitalier comme son oncle Abraham, est sauvé avec ses filles et devient, d'une manière peu orthodoxe, l'ancêtre des deux peuples voisins de Juda : les Moabites et les Ammonites (Gn 19).

Ensuite nous retrouvons le Patriarche tricheur : devant le roi Abimélek, il fait de nouveau passer Sara pour sa sœur (Gn 20). Malgré cela, il est alors appelé « prophète », et est chargé d'intercéder pour les patients. Enfin, immédiatement après le séjour de Sara dans le harem d'Abimélek, naît Isaac, fils de la promesse (Gn 21) ; mais Dieu demande aussitôt à Abraham de lui sacrifier ce fils.

Dans le récit du sacrifice d'Abraham (ou de la « Ligature » d'Isaac, Gn 22) – certainement le plus connu et le plus troublant de tout le cycle d'Abraham –, Abraham se comporte exactement comme lors de sa vocation (12,1-9). De nouveau, il obéit sans poser de question [voir p. 94]. En Gn 12, Dieu lui avait demandé de renoncer à son passé, maintenant il est prêt à renoncer à son avenir. Le dénouement de cette épreuve (remplacement d'Isaac par un béliet, répétition de la promesse) marque la fin de la geste d'Abraham. Les chapitres suivants préparent la mort du Patriarche. En Gn 23, il est dit qu'il achète un tombeau près d'Hébron pour enterrer Sara ; et en Gn 24, qu'il fait chercher une épouse pour Isaac en Mésopotamie, refusant les mariages avec les « filles du pays ». Ici, Abraham apparaît comme précurseur d'Esdras et de Néhémie qui s'opposeront, après l'exil, à toute union entre les anciens exilés et le « peuple du pays » (voir Esd 9 et Ne 10). Mais curieusement, au chapitre suivant (Gn 25), Abraham devenu veuf va prendre une femme « du terroir » et devenir grâce à elle l'ancêtre des tribus madianites. Le narrateur nous informe alors de la mort du Patriarche, dont l'enterrement donne lieu à des retrouvailles entre ses deux fils Isaac et Ismaël.

Ce petit survol du cycle d'Abraham fait pleinement apparaître les multiples facettes du Patriarche. Cette diversité de discours sur Abraham, la répétition ou la réinterprétation de certains thèmes, sont des indices sûrs pour postuler que l'histoire d'Abraham et de Sara n'a pas

été écrite d'un seul trait. Elle serait même plutôt le résultat d'une longue histoire de relectures et d'actualisations.

La formation de l'histoire d'Abraham

L'histoire d'Abraham et de Sara en Gn 12-25 se caractérise par deux thèmes qui ont une fonction de *leitmotiv* : la promesse de la possession du pays et la promesse de la descendance. Or, ces deux motifs se retrouvent dans les deux premières attestations d'Abraham en dehors du Pentateuque ; il s'agit des deux textes prophétiques de l'exil babylonien : Ez 33,24 évoque Abraham en lien avec la promesse du pays [voir p. 86], et Is 51,2 insiste sur la multiplication de la descendance d'Abraham et de Sara : « Regardez Abraham votre père et Sara qui vous ont enfantés. Il était seul quand je l'ai appelé, mais je l'ai béni et multiplié. » On peut dès lors supposer que la première mise par écrit de l'histoire d'Abraham s'est effectuée à l'époque de l'exil, à un moment où la possession du pays et l'avenir du peuple étaient fortement mis en question (voir par exemple Lm 1,11-16). Cela ne signifie pas qu'Abraham ait été « inventé » au moment de l'exil : des récits oraux existaient certainement à l'époque royale, notamment au sanctuaire d'Hébron qui est le « point d'ancrage » des traditions abrahamiques.

Dans le contexte de l'exil, l'insistance sur Hébron, qui ne fait pourtant plus partie de la province de Juda mais est occupé par les Édomites, peut être considérée comme une revendication territoriale d'autant plus efficace qu'Abraham est présenté comme non-agressif et conciliateur, comme dans l'histoire du partage de territoire entre Abraham et son neveu Lot (voir Gn 13). La première édition du cycle d'Abraham donne alors de l'espoir à la population rurale de Judée, lui enjoignant, à l'aide de l'exemple de son ancêtre, de ne pas quitter le pays et lui promettant un avenir en dépit de la situation précaire qui est la sienne.

Lorsqu'une partie des exilés revient dès 530 en Palestine, ils découvrent le rôle important que joue Abraham auprès de la population autochtone. Le cycle d'Abraham est alors révisé et adapté aux besoins des rapatriés par certains ajouts. Dans la nouvelle introduction contenant la « vocation d'Abraham » (12,1-9), celui-ci devient une figure « exodique » : Abraham est appelé à quitter sa patrie non-israélite, à l'instar des anciens exilés qui sont appelés à quitter Babylone pour le pays promis par Dieu.

Des rédacteurs issus du milieu des prêtres procèdent ensuite à diverses relectures, d'où de nouvelles adaptations. On peut en déceler les traces, notamment en Gn 17, où la référence à Abraham sert à

fonder le rite de la circoncision*, symbole de l'alliance entre Dieu et la descendance d'Abraham. L'auteur de Gn 17 a souligné le fait que cette alliance signifie pour la famille d'Abraham une nouvelle alliance, et cela par l'idée d'une modification de nom. Abram devient en effet Abraham, et Sarai devient Sara. Il s'agissait sans doute à l'origine de formes dialectales du même nom. Mais l'auteur sacerdotal a utilisé le fait que certaines traditions parlaient d'Abram et de Sarai, et d'autres d'Abraham et de Sara, pour élaborer une théologie de la révélation : après que Dieu a offert son alliance au couple ancestral, celui-ci en sort transformé.

Les différentes réinterprétations d'Abraham expliquent déjà, au moins partiellement, pourquoi Abraham est l'ancêtre oecuménique par excellence. De nombreux courants du judaïsme, et plus tard les deux religions monothéistes qui en sont issues, le christianisme et l'islam, ont pu considérer Abraham (Ibrahim) comme leur « père ».

Le sacrifice d'Abraham (Genèse 22)

Le chapitre 22 de la Genèse, que la tradition juive appelle l'*Aqéda*, la « Ligature » (d'Isaac), compte parmi les récits les plus connus de la Bible. Pour beaucoup de croyants et de non-croyants c'est aussi un des textes les plus choquants de l'Ancien Testament. Le philosophe Emmanuel Kant avait décrété qu'un Dieu qui commande à un père de lui sacrifier son fils n'est pas Dieu mais plutôt un monstreux démon. Et beaucoup de lecteurs de ce texte se sont également interrogés sur l'attitude d'Abraham qui exécute un tel ordre apparemment sans aucun état d'âme. Voici d'abord ce récit qui provoque tant de passions.

22, 1 *Après ces événements, il arriva que Dieu éprouva Abraham et lui dit : « Abraham ! » Il répondit : « Me voici ! » 2 Dieu dit : « Prends ton fils, ton unique, que tu chéris, Isaac, et va-t'en au pays de Moriyah, et là tu l'offriras en holocauste* sur une montagne que je t'indiquerai. »*

3 *Abraham se leva tôt, sella son âne et prit avec lui deux de ses serviteurs et son fils Isaac. Il fendit le bois de l'holocauste et se mit en route pour l'endroit que Dieu lui avait dit. 4 Le troisième jour, Abraham, levant les yeux, vit l'endroit de loin. 5 Abraham dit à ses serviteurs : « Demeurez ici avec l'âne. Moi et l'enfant nous irons jusque là-bas, nous adorons et nous reviendrons vers vous. »*

6 *Abraham prit le bois de l'holocauste et le chargea sur son fils Isaac, lui-même prit en mains le feu et le couteau et ils s'en allèrent tous deux ensemble. 7 Isaac s'adressa à son père Abraham et dit : « Mon père ! » Il lui répondit : « Me voici, mon fils ! » Il reprit : « Voici le feu et le bois,*

mais où est l'agneau pour l'holocauste ? » 8 Abraham répondit : « C'est Dieu qui pourvoira à l'agneau pour l'holocauste, mon fils ! » Et ils s'en allèrent tous deux ensemble.

9 *Quand ils furent arrivés à l'endroit que Dieu lui avait indiqué, Abraham y éleva l'autel et disposa le bois, puis il lia son fils Isaac et le mit sur l'autel, par-dessus le bois. 10 Abraham étendit la main et saisit le couteau pour immoler son fils. 11 Mais l'ange du SEIGNEUR l'appela du ciel et dit : « Abraham ! Abraham ! » Il répondit : « Me voici ! » 12 L'Ange dit : « N'étends pas la main contre l'enfant ! Ne lui fais aucun mal ! Je suis maintenant que tu crains Dieu : tu ne m'as pas refusé ton fils, ton unique.*

ABRAHAM FIGURE DU CROYANT DANS LE NOUVEAU TESTAMENT

Après Moïse, Abraham est le personnage de l'Ancien Testament le plus fréquemment mentionné dans le Nouveau Testament (79 fois) où il est souvent appelé « père », à l'instar des textes juifs du 1^{er} siècle. Pour les auteurs néotestamentaires, et notamment pour Paul et Jean, Abraham n'est plus simplement le patriarche du peuple juif, mais le père de tous les croyants. Dans sa discussion avec les chrétiens d'origine juive qui considéraient l'observation intégrale de la loi de Moïse comme condition nécessaire au salut, Paul insiste sur la foi d'Abraham qui, indépendamment de ses œuvres, lui a valu l'accomplissement des promesses divines :

Nous disons, en effet, que la foi d'Abraham lui fut comptée comme justice. Comment donc fut-elle comptée ? Quand il était circoncis ou avant qu'il le fût ? Non pas après, mais avant ; [...] ainsi devint-il à la fois le père de tous ceux qui croiraient sans avoir la circoncision, pour que la justice leur fût également comptée, et le père des circoncis, qui ne se contentent pas d'être circoncis, mais marchent sur les traces de la foi qu'avant la circoncision eut notre père Abraham. (Rm 4,9-12)

Paul fait allusion dans ce texte à Gn 15,6 (« la foi d'Abraham lui fut comptée comme justice ») pour montrer que le patriarche est le père de tous les croyants, juifs et non-juifs, et que c'est la foi et non les œuvres d'Abraham qui lui procura le salut. Cependant, cette interprétation par Paul de Gn 15

et de la figure d'Abraham était discutée dans le christianisme naissant, puisque Jacques, dans son épître, s'appuie également sur Gn 15,6 pour montrer qu'il n'y a pas de vraie foi sans les œuvres :

« Abraham, notre père, ne fut-il pas justifié par les œuvres quand il offrit Isaac, son fils, sur l'autel ? Tu le vois : la foi coopérait à ses œuvres et par les œuvres sa foi fut rendue parfaite. Ainsi fut accomplie cette parole de l'Écriture : Abraham crut à Dieu, cela lui fut compté comme justice et il fut appelé ami de Dieu. Vous le voyez : c'est par les œuvres que l'homme est justifié et non pas par la foi seule » (Jc 2,21-24).*

Le chapitre 8 de l'évangile de Jean relate une virulente polémique entre Jésus et ses interlocuteurs juifs au sujet de la paternité d'Abraham. Jésus reproche à ses adversaires de se référer à Abraham, mais de ne pas l'imiter dans sa foi et ses œuvres : « Ils lui répondirent : Notre père, c'est Abraham. Jésus leur dit : Si vous étiez enfants d'Abraham, vous feriez les œuvres d'Abraham. Or, maintenant, vous cherchez à me tuer, moi, un homme qui vous ai dit la vérité, que j'ai entendue de Dieu. Cela, Abraham ne l'a pas fait ! » (Jn 8,39-40).

La paternité d'Abraham ne repose plus sur des critères généalogiques : Abraham est le père de tous ceux qui imitent ses œuvres et se reconnaissent dans la grande descendance que Dieu lui avait promise.

13 Abraham leva les yeux et vit un bélier, qui s'était pris par les cornes dans un buisson, et Abraham alla prendre le bélier et l'offrit en holocauste à la place de son fils. 14 À ce lieu, Abraham donna le nom de « le SEIGNEUR pourvoit », en sorte qu'on dit aujourd'hui : « Sur la montagne, le SEIGNEUR apparaît. »

15 L'Ange du SEIGNEUR appela une seconde fois Abraham du ciel 16 et dit : « Je jure par moi-même, parole du SEIGNEUR : parce que tu as fait cela, que tu ne m'as pas refusé ton fils, ton unique, 17 je te comblerai de bénédictions, je rendrai ta postérité aussi nombreuse que les étoiles du ciel et que le sable qui est sur le bord de la mer, et ta postérité conquerra la porte de ses ennemis. 18 Par ta postérité se béniront toutes les nations de la terre, parce que tu m'as obéi. »

19 Abraham revint vers ses serviteurs et ils se mirent en route ensemble pour Bersabée. Abraham résida à Bersabée.

L'enjeu principal de Gn 12-21 est la stérilité du couple Abraham-Sara en tension avec la promesse divine annonçant au patriarche un fils et à travers lui une descendance nombreuse. De nombreux obstacles vont se succéder : Sara mise dans le harém d'un roi étranger (Gn 12 et 20) ; Abraham risquant sa vie dans une campagne militaire (Gn 14) ; le couple voulant « forcer » la promesse (Gn 16) ; Abraham et Sara incroyables devant l'annonce de la naissance d'un fils (Gn 17 et 18). Enfin la promesse sera accomplie au ch. 21 avec la naissance d'Isaac. Et c'est immédiatement après que Dieu vient remettre en question sa promesse et sa fidélité en demandant le sacrifice d'Isaac. Abraham fait l'expérience d'un Dieu qui se contredit.

Certes, le lecteur en sait plus qu'Abraham, puisque le narrateur lui révèle dès le début l'intention de Dieu : il met Abraham à l'épreuve. Pourtant, en Gn 22, l'épreuve nous paraît plus que cruelle, insupportable. Nous ne sommes pas les seuls à sentir le texte ainsi. Un bon nombre de rabbins ont interprété l'ordre de sacrifier Isaac comme n'étant pas un ordre de Dieu, mais de Satan (ce fut aussi le cas de Rashi, exégète juif de Troyes, au Moyen Âge). Ceci montre bien que les rabbins avaient clairement conscience du problème théologique que pose ici cet ordre de Dieu.

Lorsqu'on lit attentivement le texte biblique, on constate qu'il est d'une très grande sobriété. Il ne fait état d'aucune réaction de la part d'Abraham ; en effet, il ne tente pas de négocier avec Dieu (comme il l'avait fait en Gn 18), et il ne demande pas non plus d'explications à Dieu. Il obéit et exécute. Le patriarche se comporte exactement comme au début de son histoire, quand Dieu lui avait ordonné : « Quitte ton

pays [...] va vers le pays que je t'indiquerai » (12,1) ; l'ordre de Dieu en Gn 22 manifeste d'ailleurs la même structure : « Va-t'en au pays de Moriyya [...] que je t'indiquerai » (22,2). En Gn 12, Abraham doit abandonner son passé, en 22 il doit sacrifier son avenir, sa descendance. Et dans les deux textes, il se met en marche. Qu'a-t-il pensé ?

ABRAHAM, LE PREMIER MUSULMAN

Avec Moïse et Jésus, Ibrahim (version arabe d'Abraham) occupe une place importante dans le Coran. Il y est appelé « prophète » et « ami de Dieu » (ce titre, et *Khalil*, lui est réservé). Dans la sourate 2, Ibrahim est présenté comme « guide » (imam) de tous les croyants (2,124). Dans la même sourate on insiste sur sa soumission :

Et [appelez-vous] quand le Seigneur dit [à Ibrahim] : Soumets-toi [au Seigneur] / Ibrahim ne fut ni juif ni chrétien, mais fut monothéiste (hanif) et soumis (muslim) [à Allah]. [...] En vérité, les plus liés des hommes à Ibrahim sont certes ceux qui le suivent, ceux qui suivent ce Prophète (Mohammed) et ceux qui croient. En vérité Allah est le Grand Maître des croyants (3,67-68).

Le terme de *hanif* désigne l'homme pieux et plus précisément le monothéiste d'avant l'islam. La sourate 6,74-83 raconte comment Abraham devient le fondateur du *hanifisme* en s'opposant à son père, adorateur des astres. Abraham on observant ces astres y trouve la preuve de l'existence d'un seul Dieu créateur. La sourate 53 constate qu'Abraham a accompli toutes les obligations et révèle ainsi le souci de rapporter à Abraham toutes les règles de vie que Mohammed avait fixées pour les premiers musulmans. D'ailleurs, Abraham et son fils Ismaël sont, selon le Coran, les bâtisseurs de la Kaaba, le sanctuaire où se trouve la pierre noire (qui porterait l'empreinte du pied d'Abraham).

Et [appelez-vous] quand Nous fîmes du Temple [de La Mecque] un lieu de visitation et un asile pour les Hommes, [quand] ceux-ci tirèrent du Maqâm [= pierre de la Kaaba] d'Ibrahim, un lieu de prière / Nous fîmes pacte avec Ibrahim et Ismaël [en leur disant] : Purifiez Mon Temple pour ceux qui font la cir-

cumambulation, [pour] ceux qui font retraite pieuse, [pour] ceux qui s'inclinent et se prosternent (2,125).

Cette sourate reflète, selon l'avis des spécialistes, le moment où Mohammed change la direction de la prière de Jérusalem vers La Mecque. Pour ce faire, il recourt à l'autorité d'Abraham. Celui-ci est ici clairement mis en relation avec deux des cinq piliers essentiels de l'islam : la prière et le pèlerinage. Et encore aujourd'hui, Abraham est mentionné dans les cinq prières quotidiennes lorsque les musulmans pieux se tournent vers La Mecque.

Le récit du sacrifice d'Abraham est également repris dans le Coran :

Quand l'enfant eut atteint [l'âge] d'aller avec son père, celui-ci dit : Mon cher fils ! en vérité, je me vois en songe, en train de t'immoler ! Considère ce que tu en penses ! - Mon cher père, répondit-il, fais ce qui t'est ordonné ! Tu me trouveras, s'il plaît à Allah, parmi les Constants. Or quand tous deux se furent soumis, et qu'il eut placé l'enfant front contre terre, Nous lui criâmes : Ibrahim ! tu as cru à la vision ! En vérité, c'est là l'épreuve évidente ! (37,102-106).

Le fils ne porte pas de nom dans ce rapport. La tradition islamique l'identifiera plus tard à Ismaël, mais le Coran semble hésiter (Isaac y est d'ailleurs souvent nommé). L'acceptation du fils d'être sacrifié est un motif également très répandu dans les commentaires juifs du récit de l'Agéda. Et comme le texte biblique, le Coran insiste sur la foi d'Abraham dans cette mise à l'épreuve.

Comme le judaïsme, puis le christianisme, l'islam s'est également réclamé d'Abraham, pour enracciner en lui l'origine de sa foi dans les débuts de la Révélation du Dieu unique.

ISAAC ET ISMAËL

Selon l'interprétation juive et chrétienne des récits de la Genèse, c'est Isaac qui est le fils d'Abraham. Du côté de l'Islam, Isaac s'efface. Et même si le Coran ne précise pas l'identité du fils qu'Allah demande à Abraham d'immoler, les commentateurs musulmans ne doutent pas qu'il s'agisse d'Ismaël. Cette alternative « Isaac ou Ismaël » constitue en fait une longue discussion qui est encore vive aujourd'hui. Dans le conflit doulooureux qui oppose Israéliens et Palestiniens, Abraham, le père, est invoqué par les deux parties pour légitimer leurs revendications territoriales et religieuses.

L'étude des textes bibliques ne peut résoudre ce douloureux antagonisme. Il est cependant utile de noter que le livre de la Genèse attribue une place importante à son fils aîné Ismaël. Le chapitre 16 de la Genèse relate le récit de la naissance d'Ismaël. Sara, stérile, se fait remplacer par sa servante Agar : c'est une coutume bien attestée dans des contrats de mariage assyriens des VIII^e / VII^e siècles. La grossesse d'Agar provoque un conflit entre les deux femmes ; Agar s'enfuit au désert, où l'Ange du Seigneur lui assure la protection divine pour elle et son fils. C'est un récit qu'on peut facilement dater de l'époque assyrienne à cause des contrats assyriens déjà mentionnés et du fait qu'il existe à cette époque une confédération de tribus arabes

appelée *Shoumou'il* (ce qui correspond à Ismaël).

Lorsque le messager divin annonce à Agar la venue au monde de son fils, l'auteur utilise la formule d'un « oracle de naissance » : « Tu es enceinte et tu enfanteras un fils, et tu lui donneras le nom d'Ismaël car le SEIGNEUR a entendu ta détresse » (Gn 16,13). Cette formule est utilisée 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 Isaïe 7,14 et Jésus en Luc 1,31. Par l'annonce de sa naissance, Ismaël se trouve donc en bonne 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, y lit-on.

Cette grande estime pour Ismaël est aussi perceptible dans l'explication de son nom : « Tu lui donneras le nom d'Ismaël (*yishma'el*), car le SEIGNEUR a écouté (*shama'*) [les cris de] ta détresse » (Gn 16,11). Si nous faisons une équation dans le nom d'Ismaël et dans son explication la racine *shama'* (écouter). Cela signifie que l'auteur veut identifier le Dieu El (qui deviendra Allah dans l'islam) au Dieu d'Israël. Par cette identification, l'auteur de Gn 16 affirme haut et fort que le Seigneur

Qu'a-t-il dit à son fils Isaac ? Le texte biblique reste muet. Et c'est ce silence qui rend le déroulement de l'action presque insupportable. Une seule fois ce silence est rompu, lorsque Abraham répond à son fils qui s'étonne de l'absence d'un agneau : « C'est Dieu qui pourvoira à l'agneau pour l'holocauste, mon fils » (v.8). Cette réponse est ambiguë : Abraham espère-t-il ou sait-il que le sacrifice du fils n'aura pas lieu, ou faut-il comprendre les deux derniers mots « mon fils » comme apposition à l'agneau, à savoir : mon fils tiendra lieu d'agneau ?

Abraham ne cherche pas à gagner du temps ; il construit l'autel, y dépose son fils – ici encore, le texte n'indique aucune réaction d'Isaac –

n'est pas seulement le Dieu d'Abraham, d'Isaac et d'Israël, mais qu'il est également le Dieu d'Agar, d'Ismaël et des Arabes.

La réaction d'Agar lors de sa rencontre avec l'ange divin a dû être ressentie comme insupportable par les éditeurs. Le texte de 16,13b est actuellement intraduisible : « Aïe encore vu ici après celui qui me voit ? » À l'origine, Agar avait fait le constat suivant : « J'ai vu Dieu et je suis restée en vie » (16,13a) ; 16,13b a donc été altéré délibérément pour obscurcir l'énoncé selon lequel Agar, l'ancêtre des Arabes, aurait vu Dieu, et cela bien avant Jacob et Moïse.

En 16,10 Dieu fait à Agar la même promesse d'une nombreuse descendance que celle qui est faite aux Patriarches : « Je multiplierai beaucoup ta descendance tellement qu'on ne pourra pas la compter. »

Qu'en est-il de la promesse du pays ? En Gn 13,15 Dieu dit à Abraham : « Tout le pays que tu vois je le donne à toi et à ta postérité pour toujours. » Ce verset appelle deux remarques : d'abord ce n'est pas une promesse pour « plus tard », elle commence à se réaliser avec l'installation d'Abraham en Canaan. Et le pays est donné à toute la « semence », la « postérité » d'Abraham. Nulle part il n'est dit que la descendance d'Abraham est limitée à la lignée Isaac-Jacob. La descendance d'Abraham c'est Isaac et Ismaël. Et Gn 16 présente le fils aîné

d'Abraham comme un médiateur possible des promesses divines.

L'interprétation péjorative de la figure d'Ismaël qu'on trouve souvent chez certains commentateurs juifs (mais aussi chrétiens) ne se laisse pas justifier par le texte biblique ; elle est plutôt le reflet des tensions douloureuses entre Juifs et Musulmans, des tensions qui se sont perpétuées jusqu'à nos jours. Quelle peut être alors la fonction d'un texte comme Gn 16 ? Il ne saurait être question d'imposer une solution au conflit israélo-palestinien Bible en main. « La Bible n'est pas un document de droit foncier », disait le premier ministre israélien Yitshaq Rabin quelques jours avant son assassinat. Il avait entièrement raison.

L'exégète* a une double tâche vis-à-vis d'un tel texte. Il doit d'abord défendre le texte contre sa réception et ses interprétations qui risquent d'obscurcir, voire même de falsifier ses intentions. Il doit ensuite faire ressortir les contextes historiques dans lesquels le texte a vu le jour et combattre l'illusion de l'immédiateté qui ferait de la Bible un livre de recettes politiques, éthiques, etc. C'est en travaillant cette distance et en essayant de situer l'histoire d'Agar et d'Ismaël dans le contexte plus large de la difficile quête de l'identité du peuple de Dieu que nous pouvons y découvrir une ouverture « ethnique » et théologique.

et tend la main pour l'immoler. C'est seulement à ce moment que l'ange du Seigneur intervient pour dénouer la situation dramatique : Abraham reçoit le titre de « craignant Dieu », et l'enfant est remplacé par un bélier (un animal père et non fils) qu'Abraham voit dans un buisson. Mais malgré ce happy-end, on n'est guère tenté de pousser un soupir de soulagement. D'abord le silence d'Abraham se poursuit, et le v.19 constate : « Abraham revint vers ses serviteurs et ils se mirent en route ensemble pour Bersabée », sans mentionner le retour d'Isaac avec son père ; ce qui a beaucoup intrigué les commentateurs.

Mais que veut dire exactement ce récit ? Gn 22 est le seul texte qui montre un Abraham sacrificiant, et le sacrifice se déroule sur le mont

LES RÉCITS SUR JACOB (GENÈSE 25-36)

L'ensemble formé par Gn 25,19-37,1 est souvent appelé « cycle* de Jacob » ; ce qui présuppose un ensemble cohérent, unifié. Or, la simple lecture de ces chapitres de la Genèse montre la multiplicité des thèmes narratifs qui s'y entrecroisent (rivalité entre Jacob et Ésaü, conflit entre Jacob et Laban, rencontres entre Dieu et Jacob, etc.) et met en évidence l'existence de ruptures dans le récit. Ainsi la péricope concernant le séjour d'Isaac chez Abimélek (26,1-33) semble venir interrompre la tradition concernant la rivalité entre Jacob et Ésaü (25,19-34 et 27), de même le récit de Gn 34 – le viol de Dina et la vengeance de ses frères – semble relativement indépendant de ce qui le précède, comme de ce qui le suit. La première question qui se pose au lecteur est donc celle de la cohérence narrative des chapitres sur Jacob : forment-ils un ensemble unifié, où se déploie une même intrigue narrative (c'est-à-dire où toutes les actions décrites permettent de passer d'une situation initiale à un unique dénouement final), et où s'exprime une même théologie ? Une telle question implique une lecture du texte biblique dans son état final (ou lecture synchronique), sans tenir compte de l'histoire de sa composition littéraire, qui sera étudiée plus loin.

*Lecture synchronique du cycle de Jacob**L'autonomie des récits sur Jacob*

Un premier constat consiste à remarquer que les récits sur Jacob ne présupposent pas ce qui les précède, dans le livre de la Genèse – le cycle d'Abraham-Isaac – pas plus qu'ils n'anticipent l'histoire de Joseph. Certes, plusieurs éléments narratifs relient effectivement ces trois sections du livre de la Genèse. Il y a d'une part la généalogie : Jacob est le fils cadet d'Isaac, Joseph est le premier fils de Rachel (30,24). D'autre part, le thème de la *promesse* relie les trois sections : après Abraham et Isaac, Jacob reçoit la bénédiction* et la promesse d'une descendance et d'une terre (28,3-4). Cette bénédiction est également accordée à ses descendants (48,15-16 et 49).

Cependant, les principaux thèmes des récits sur Jacob semblent autonomes : ainsi les récits concernant le conflit Jacob / Ésaü et le conflit Jacob / Laban peuvent-ils être lus indépendamment du cycle Abraham-Isaac, comme du cycle de Joseph. De même les deux récits ayant trait au sanctuaire de Béthel (28,10-22 ; 35,1-7) sont spécifiques du cycle de Jacob.

Moriyya. Selon le livre des Chroniques (2 Ch 3,1) ce lieu est le futur mont du Temple de Jérusalem. L'auteur de Gn 22 avait probablement déjà cette identification en tête. Il connaît donc la théologie deutéronomique selon laquelle il n'y a qu'un seul lieu licite pour le culte sacrificiel, à savoir le temple de Jérusalem (Dt 12,5-7). Si l'auteur de ce texte est familier avec cette théologie du Deutéronome, il ne peut guère l'avoir écrit avant le VII^e siècle.

Il avait aussi connaissance du fait que, dans des situations extrêmes, le peuple d'Israël pratiquait comme ses voisins des sacrifices humains. Le livre des Rois reproche à plusieurs rois d'avoir fait passer un enfant par le feu (ex. 2 R 16,3 ; 21,6). Ces pratiques barbares, confirmées par l'archéologie, semblent avoir fleuri en particulier au moment où le royaume de Juda était menacé de disparaître. Alors comment s'opposer à ces coutumes sanglantes ? On peut les interdire – c'est l'option prise par la Loi. Mais l'interdiction toute seule est-elle suffisante ? N'est-il pas plus efficace d'expliquer à ceux qui pensaient intégrer des sacrifices humains dans le culte israélite que le Seigneur lui-même refusait clairement cette pratique ? Gn 22 a d'abord une telle visée : Dieu lui-même a interdit ce sacrifice en lui substituant un sacrifice animal. Gn 22 peut se lire comme une polémique contre la pratique des sacrifices humains. Contre la coutume cananéenne du sacrifice du fils premier-né, la loi d'Israël impose le « rachat du premier-né » par un animal (Ex 13,11-16).

Mais cette lecture ne rend pas compte de toute la profondeur du texte. Au moment de l'exil, le peuple de Juda se trouvait dans une situation désespérée. Dieu avait-il oublié toutes ses promesses ? L'avenir du peuple devrait-il être sacrifié sur l'autel de l'assimilation à la culture babylonienne ? Ainsi Abraham, en Gn 22, devient un modèle de foi en Dieu, et cela en dépit des apparences. L'expérience d'Abraham reflète alors la situation d'une communauté qui se sent privée de son identité et de son avenir. Gn 22 dit également l'expérience d'un Dieu qui est devenu incompréhensible : malgré l'Alliance, il a permis la destruction du Temple et l'exil. Mais en même temps le récit du sacrifice d'Abraham, l'*Aqedah*, nous renvoie la question de notre image de Dieu : nous voulons un Dieu qui corresponde à l'idéal de l'homme éclairé, un Dieu qui soit juste, tolérant, etc., donc un Dieu à l'image de l'homme, plus précisément de l'homme idéal. Gn 22 nous confronte avec l'expérience d'un mal incompréhensible et présente Abraham comme paradigme du croyant qui, contre toute apparence, s'en remet à Dieu.

T. R.