

Deux repas « en miroir » dans l'histoire de Joseph (*Gn* 37-50)

Thomas Romer

Citer ce document / Cite this document :

Romer Thomas. Deux repas « en miroir » dans l'histoire de Joseph (*Gn* 37-50). In: Revue d'histoire et de philosophie religieuses, 93e année n°1, Janvier-Mars 2013. Fête, repas, identité. Hommage à Alfred Marx à l'occasion de son soixante-dixième anniversaire. pp. 15-27;

doi : <https://doi.org/10.3406/rhpr.2013.1740>

https://www.persee.fr/doc/rhpr_0035-2403_2013_num_93_1_1740

Fichier pdf généré le 09/12/2019

Résumé

Le thème de la nourriture joue un rôle important dans l'histoire de Joseph. Ce thème est encadré par deux repas en miroir en Genèse 37,25 et 43,32-34. Sur le plan narratif, le premier repas marque l'exclusion de Joseph par ses frères et ressemble à un «faux » repas sacrificiel. Le second repas, dont l'initiative vient de Joseph, sert de prélude à la réconciliation des frères mais en l'inscrivant dans un triangle, car les Égyptiens sont également présents. Si l'histoire de Joseph reflète les préoccupations de la diaspora judéenne installée en Égypte, les deux repas peuvent être lus comme une réflexion sur la relation de cette diaspora avec les Judéens de la Palestine et avec leurs hôtes égyptiens.

Abstract

The theme of food plays an important role in the story of Joseph. This theme is framed by two meals which act as “book-ends” in Genesis 37.25 and 43.32-34. In the narrative, the first meal marks the exclusion of Joseph by his brothers and resembles a parody of a sacrificial meal. The second meal is held at Joseph's initiative and is the prelude to his reconciliation with his brothers, but is set in a triangular structure, since Egyptians are also present. If the story of Joseph reflects the preoccupations of the Judaeon diaspora in Egypt, the two meals can be read as a reflection on the relation between this diaspora with the Judaeans of Palestine and with their Egyptian hosts.

DEUX REPAS « EN MIROIR » DANS L'HISTOIRE DE JOSEPH (GN 37 – 50)

Thomas Römer

Collège de France – UMR 7192 – Université de Lausanne

***Résumé :** Le thème de la nourriture joue un rôle important dans l'histoire de Joseph. Ce thème est encadré par deux repas en miroir en Genèse 37,25 et 43,32-34. Sur le plan narratif, le premier repas marque l'exclusion de Joseph par ses frères et ressemble à un « faux » repas sacrificiel. Le second repas, dont l'initiative vient de Joseph, sert de prélude à la réconciliation des frères mais en l'inscrivant dans un triangle, car les Égyptiens sont également présents. Si l'histoire de Joseph reflète les préoccupations de la diaspora judéenne installée en Égypte, les deux repas peuvent être lus comme une réflexion sur la relation de cette diaspora avec les Judéens de la Palestine et avec leurs hôtes égyptiens.*

***Abstract :** The theme of food plays an important role in the story of Joseph. This theme is framed by two meals which act as “book-ends” in Genesis 37.25 and 43.32-34. In the narrative, the first meal marks the exclusion of Joseph by his brothers and resembles a parody of a sacrificial meal. The second meal is held at Joseph's initiative and is the prelude to his reconciliation with his brothers, but is set in a triangular structure, since Egyptians are also present. If the story of Joseph reflects the preoccupations of the Judaeon diaspora in Egypt, the two meals can be read as a reflection on the relation between this diaspora with the Judaeans of Palestine and with their Egyptian hosts.*

Alfred Marx nous a permis de mieux comprendre le système sacrificiel de l'Israël ancien et de la Bible hébraïque. Il a notamment mis en avant l'aspect communautaire du sacrifice, insistant sur le repas sacrificiel qui permet la communauté entre les hommes, mais surtout la communauté entre les hommes et leur dieu¹. Dans un récent volume collectif intitulé *Der eine Gott und das gemeinschaftliche Mahl. Inklusion und Exklusion biblischer Vorstellungen von Mahl und Gemeinschaft im Kontext antiker Festkultur*, il s'est livré à une enquête pertinente sur le repas et la communion qui s'établit autour de celui-ci selon la conception sacerdotale². J'aimerais poursuivre la réflexion autour de la question de l'inclusion et de

¹ Voir, parmi d'autres, Marx, 1994 ; 1997 ; 2003 ; 2004 ; 2005a.

² Marx, 2012a.

l'exclusion autour du repas³ en analysant deux repas qui figurent dans l'histoire de Joseph et qui ont reçu relativement peu d'attention de la part des exégètes. C'est pour moi une joie et un honneur de pouvoir offrir ces quelques remarques à un collègue éminent et à un très bon ami, ce qui prouve que l'amitié peut s'établir parmi les exégètes même si leurs opinions divergent.

I. LE THÈME DE LA NOURRITURE DANS L'HISTOIRE DE JOSEPH

Le thème de la nourriture voire de l'absence de nourriture est omniprésent dans l'histoire de Joseph. Lorsque Joseph arrive en Égypte chez Potiphar, celui-ci en fait son majordome et ne s'occupe plus de rien d'autre que de la nourriture qu'il mange (*Gn* 39,6)⁴. Les deux rêves que Joseph interprète en prison sont également liés à la nourriture (*Gn* 40) : l'échanson, qui, en rêve, remplit la coupe du Pharaon de vin et qui sera gracié ; le panetier, dont les pains blancs⁵ et d'autres pâtisseries qu'il apporte au Pharaon sont mangés par des oiseaux et qui périra comme ses biens⁶. Ici, le vin et le pain représentent la base de la nourriture. Les deux songes du Pharaon qui suivent immédiatement (*Gn* 41) sont construits chacun selon le schéma d'une alternance entre un bon et un mauvais événement. Sept années de prospérité et de récoltes abondantes seront suivies par sept années de disette et de famine. Joseph dépasse sa fonction d'interprète en conseillant au roi d'Égypte de prendre des mesures pour établir des réserves de vivres. L'absence de nourriture en Canaan provoque la descente des frères de Joseph, à l'exception de Benjamin, en Égypte (*Gn* 42,1-5), alors que Joseph, devenu le deuxième homme du pays, organise une vente de grain (42,6). Il remet à ses frères, qui ne le reconnaissent pas, une quantité de blé (insuffisante) tout en gardant en otage Siméon et en enjoignant aux fils de Jacob de revenir avec Benjamin. Lorsque les vivres sont consommés, Jacob est obligé de renvoyer ses fils, avec Benjamin,

³ Pour l'importance du repas dans la Bible et le Proche-Orient ancien, voir aussi da Silva, 1995, qui ne mentionne cependant pas l'histoire de Joseph.

⁴ Dans l'interprétation rabbinique, cette expression a parfois été comprise comme un euphémisme pour le rapport sexuel avec sa femme ; d'autres l'ont interprétée dans le sens que Joseph ne devait pas toucher la nourriture de son maître égyptien, donc comme une anticipation de *Gn* 43,32 (pour les références voir Jacob, 1934, p. 728, qui remarque également : « In Ägypten dreht sich alles um Essen »). L'expression désigne sans doute le fait que Potiphar ne s'occupe plus de rien d'autre que de la nourriture (ainsi Rashbam, cité par Jacob), d'où la frustration sexuelle de son épouse.

⁵ Pour la traduction, voir Knauf, 1985, p. 15-16.

⁶ Comme le remarque Ebach, 2007, p. 216, dans l'histoire de Joseph les rêves portent en eux-mêmes déjà leur interprétation. Du coup, le lecteur peut s'identifier à Joseph, car, avant que celui-ci livre l'interprétation, il a déjà compris de quoi il s'agit.

en Égypte en leur demandant d'apporter des cadeaux qui consistent curieusement en partie également en des ingrédients culinaires : du miel, des pistaches et des amandes⁷, ensemble avec de la résine, de la gomme adragante et du ladanum⁸ (les mêmes produits sont mentionnées en Gn 37,25 comme marchandises de la caravane ismaélite qui amène Joseph en Égypte). Ce motif forme un premier renvoi au début de l'histoire de Joseph. *Gn* 43 « dédouble » des aspects de *Gn* 37 en les reflétant comme dans un miroir, à l'inverse⁹ : en *Gn* 37, Joseph, vendu par ses frères, descend avec trois types d'aromates en Égypte pour y être vendu encore une fois ; en *Gn* 43, ce sont les frères qui se substituent aux Ismaélites et qui descendent en Égypte, avec six autres biens, un « nouveau Joseph » (Benjamin), tout en emportant une « double somme d'argent » pour y racheter un autre frère. Un deuxième lien entre *Gn* 37 et 43 est créé avec le thème du repas sur lequel nous allons revenir. Très bref, et souvent peu commenté, en *Gn* 37,25a, il est décrit en détail en 43,31-34. Par cet encadrement, l'auteur veut apparemment marquer une césure : c'est lorsque Benjamin, en *Gn* 43, est arrivé en Égypte, comme jadis Joseph en *Gn* 37, que la réconciliation des frères peut commencer¹⁰. On observe également que le thème de la nourriture est limité à cette première partie. Il apparaît encore une fois dans le passage assez curieux où Joseph est présenté comme l'inventeur du capitalisme, puisqu'il profite de la famine pour acquérir contre des vivres toutes les terres des Égyptiens au profit du Pharaon (*Gn* 47,13-26). Mais cet épisode est à juste titre souvent considéré comme un ajout¹¹. Avant d'analyser les deux repas qui encadrent la première grande partie de l'histoire de Joseph, il convient de la délimiter et de la situer dans son contexte socio-historique.

II. CONTEXTES ET ENJEUX DE L'HISTOIRE DE JOSEPH

Dans sa fonction actuelle, l'histoire de Joseph fait le pont entre les traditions patriarcales et les traditions de l'Exode. Elle se situe donc entre les deux grands mythes d'origine du peuple hébreu. Malgré sa fonction de pont, l'histoire de Joseph se présente dans un

⁷ Pour les possibilités de comprendre les termes hébreux, voir Ebach, 2007, p. 324.

⁸ Produits également mentionnés dans des textes égyptiens ; ils sont utilisés à des fins médicales et cosmétiques.

⁹ Voir aussi Strenberg, 1987, p. 300-301.

¹⁰ Bien que *Gn* 44,1-17 introduise une dernière complication (le stratagème de Joseph qui fait cacher sa coupe de divination dans les affaires de Benjamin afin de pouvoir l'accuser de vol et de l'isoler de ses frères), c'est lorsque Juda demande à Joseph de le laisser devenir son esclave à la place de Benjamin que la réconciliation devient possible.

¹¹ Seebass, 1978, p. 58-61 ; Weimar, 2006, p. 125-138.

style et dans une théologie très différents de *Gn* 12-36 et d'*Ex* 1ss, ce qui parle en faveur d'une existence indépendante de cette histoire avant son insertion entre les Patriarches et l'Exode. Contrairement à ce que l'observe dans les récits patriarcaux, on n'y trouve aucune étymologie culturelle (fondation de sanctuaire ou de rites). Alors qu'on peut distinguer, dans les récits patriarcaux et ceux de la sortie d'Égypte et du séjour dans le désert, des « kleinere Einheiten », pour reprendre une expression de Gunkel, l'histoire de Joseph offre un récit d'une seule venue dont (à part des insertions comme *Gn* 38 et d'autres) il n'est pas possible d'extraire des récits originellement autonomes. Alors qu'ailleurs, dans la *Genèse* et l'*Exode*, on observe une alternance constante entre « Yhwh » et « Elohim », l'histoire de Joseph emploie exclusivement « Elohim », à l'exception de quelques versets du chapitre 39 qui constituent probablement un ajout¹². Ces particularités rendent extrêmement difficile la tentative de répartir l'histoire de Joseph sur deux trames narratives parallèles, traditionnellement J et E, malgré des tentatives récentes¹³. Certes, comme on l'a souvent observé, beaucoup de choses vont par paires dans l'histoire de Joseph (c'est le cas de tous les rêves, ceux de Joseph, ceux qu'il interprète en prison et ceux du Pharaon ; il y a deux groupes de caravanes descendant en Égypte, deux voyages des frères, deux audiences des frères chez Joseph, etc.). Mais la plupart¹⁴ de ces « doublets » ont une fonction stylistique et ne se laissent pas répartir sur deux documents¹⁵. Il est donc raisonnable de considérer, à la suite de Donner¹⁶ et bien d'autres¹⁷, l'histoire de Joseph comme une œuvre cohérente et écrite à l'origine comme un roman indépendant de son contexte actuel. L'auteur de cette histoire connaissait bien sûr les figures de Jacob et de ses fils et a choisi parmi eux Joseph, qui dans les textes prophétiques désigne souvent le « Nord », pour en faire le héros principal de son récit¹⁸. Lors de l'insertion de cette histoire dans le Pentateuque, les derniers rédacteurs y ont inséré

¹² Levin, 1993, p. 36-40, 274-278 ; Levin, 2011 ; Carr, 1996, p. 209-210. Parfois c'est le chapitre 39 tout entier qui est considéré comme une insertion dans l'histoire primitive, par exemple, Dietrich, 1989, p. 27-28.

¹³ Schwartz, 2012.

¹⁴ Pas tous. La concurrence entre Madianites et Ismaélites ou entre les frères Ruben et Juda peut refléter des interventions rédactionnelles.

¹⁵ Ska, 1990, p. 35, parle d'une « law of scenic duality ».

¹⁶ Donner, 1976.

¹⁷ Comme par exemple l'égyptologue D. B. Redford, 1970. On notera que von Rad, 1953, soulignait fortement l'unité de style et de composition de l'histoire de Joseph, tout en y postulant la présence de deux strates J et E.

¹⁸ Ce fait a été interprété par Kratz, 2000, p. 252, dans le sens que l'histoire de Joseph aurait été écrite comme suite de l'histoire patriarcale. Dans cette hypothèse, on comprend mal les différents ajouts qui ont manifestement pour but d'établir l'intégration de l'histoire de Joseph comme transition entre l'histoire patriarcale et l'histoire de l'Exode. Voir aussi les arguments avancés par Schmid, 2002, p. 93-94.

les chapitres 38, 48*–49* et des passages comme 46,1-5 et 50,22-25 dont le but est manifestement de rattacher l'histoire de Joseph aux traditions du Pentateuque¹⁹. On peut donc grosso modo délimiter l'histoire primitive ainsi : Gn 37* ; 39,1.4b.6-20 ; 40–45*²⁰ ; 46,28-33 ; 47,1-12 ; 50,1-11.14-21.26.

La date de composition de l'histoire de Joseph fait toujours l'objet de débats. L'idée de G. von Rad²¹ selon laquelle celle-ci refléterait les idéaux des « lumières salomonniennes » et aurait donc été composée par le Yahwiste salomonien²² doit être abandonnée, rien qu'à cause de ses particularités stylistiques et théologiques. De même, l'idée de Dietrich selon laquelle Joseph serait une figure allégorique pour Jéroboam I^{er}²³. Le fait que Joseph, dans des textes prophétiques notamment, peut signifier le Royaume du Nord a été utilisé par Kebekus pour situer l'histoire de Joseph après la chute de Samarie en 722 avant notre ère. Le fait que Joseph reste « second » s'expliquerait dans le cadre d'une récupération judéenne des traditions du Nord²⁴. Pourtant, Joseph reste le « héros » de l'histoire car c'est grâce à lui que toute la famille de Juda survit. Si l'on part de l'image positive de l'Égypte qui transparait en Gn 37–50* et du fait que Joseph y fait une carrière fulgurante, l'idée, déjà avancée par Meinhold²⁵, de comprendre l'histoire de Joseph comme une « nouvelle de diaspora » reste la plus plausible. Pour la datation de cette histoire, on disposerait d'un *terminus ad quem* si le document sacerdotal avait déjà connu les aventures de Joseph. Or, tel ne semble pas être le cas. Les textes de Gn 37–50 traditionnellement attribués à P sont : 37,1-2* ; 41,46a ; 46,7.8-27 (parfois considéré comme P^s) ; (48,3-6) ; 49,1a.29-33 ; 50,12-13²⁶. Or, à partir de ces textes, il est

¹⁹ Voir déjà Redford, 1970, p. 19-20, 25-26, et Gertz, 1999, p. 276-277, 360-361. Il y a d'autres révisions dans l'histoire de Joseph comme par exemple celle qui est indiquée par la concurrence entre les frères Ruben et Juda. Peut-être faut-il considérer les textes qui insistent sur le rôle positif de ce dernier comme reflétant une rédaction « pro-judéenne » (par exemple Redford, 1970, p. 182ss ; Kebekus, 1990, p. 344-345 pour qui la révision « Juda » fait partie de la rédaction finale du Pentateuque). Mais comme l'a rappelé Schmid, 2002, p. 105, les passages mettant en scène Ruben s'expliquent plus facilement comme des ajouts que ceux qui concernent Juda.

²⁰ Selon certains auteurs, comme Dietrich, 1989, p. 40 ; Kebekus, 1990, p. 149-152 ; Kratz, 2000, p. 281-286, la fin originelle se serait trouvée en Gn 45. Cependant, le « doublet » de Gn 45,5-8 et de 50,18-21 fait partie de l'organisation de l'histoire en paires. De plus, le discours de Joseph en 50,19-21 forme un cadre avec Gn 37 : comme Joseph l'a rêvé ses frères se prosternent devant lui mais la haine initiale s'est transformée en crainte (infondée) à laquelle Joseph répond avec un témoignage de solidarité.

²¹ Von Rad, 1953.

²² Même si Marx, 2012b, a récemment essayé de plaider en faveur de l'existence de celui-ci.

²³ Dietrich, 1989, p. 58-66. Cependant, contrairement à Jéroboam, Joseph ne devient pas roi et ne revient pas d'Égypte en Israël.

²⁴ Kebekus, 1990, p. 250-257.

²⁵ Meinhold, 1975 ; 1976.

²⁶ Voir la liste chez Schmid, 2002, p. 92, avec bibliographie et variantes.

impossible de reconstruire une histoire sacerdotale de Joseph. Les quelques versets qui le mentionnent : 37,2 ; 41,46a ; 48,3 ne montrent pas de caractéristiques qui nécessitent leur attribution à P²⁷. Si on les écarte, on obtient par contre une notice cohérente relative à la descente de la famille de Jacob en Égypte, sans mention de Joseph²⁸ ; cette tradition correspond à celle qui est présupposée dans le « petit credo » historique de *Dt* 26,5-9 et aussi en *Dt* 10,22 ou *1 S* 12,8. Apparemment, P ne connaît pas l'histoire de Joseph ; celle-ci peut donc être plus récente et dater des premières décennies de l'époque perse. Cette théorie se laisse facilement étayer : dans la Bible hébraïque, seuls *Ex* 1,8 ; 13,17 ; *Jos* 24,32, qui appartiennent tous aux dernières rédactions du Penta-, voire de l'Hexateuque, et le *Ps* 105, qui présuppose le Pentateuque dans sa forme achevée²⁹, connaissent l'histoire de Joseph³⁰. La théologie qui se fait jour en *Gn* 37-50* est une théologie très « moderne » : dans la version originelle (sans les références à Yhwh en *Gn* 39), Dieu n'apparaît jamais dans les commentaires du narrateur, mais seulement dans la bouche des protagonistes. Ce sont Joseph, ses frères ou son père qui interprètent à tort ou à raison les événements comme résultant des interventions divines. L'auditeur ou le lecteur est libre d'accepter ces interprétations ou de lire l'histoire de manière « profane » comme le récit des stratégies des Joseph qui aboutissent au changement de la relation entre lui et ses frères. Cette distance quant à l'intervention divine se retrouve de manière différente dans le texte hébreu de l'histoire d'Esther, une autre nouvelle en provenance de la diaspora³¹.

Si on lit l'histoire de Joseph comme reflétant les affirmations théologiques et la situation de la diaspora égyptienne de l'époque

²⁷ *Gn* 37,1 relève clairement de P, mais appartient à l'histoire de Jacob. Le titre « Voici les *toledot* », en *Gn* 37,2, peut appartenir à P (ou être plus tardif). Dans ce cas, il pourrait s'agir de l'introduction à la liste des descendants de Jacob en *Gn* 46. Il est assez clair que le reste de 37,2 émane de rédacteurs post-P : la mention des fils des servantes veut limiter le conflit de Joseph aux frères nés de Bilha et Zilpa pour exempter notamment Juda et Benjamin (Levin, 1993, p. 272) ; l'indication de son âge (17 ans) n'est pas un indice suffisant pour un texte P (Levin, 1993, p. 271) ; le même constat s'applique à 41,46a (30 ans). Ces indications d'âge trouvent leur aboutissement en 50,26, où Joseph meurt à l'âge de 110 ans. *Gn* 48,3-7 est également post-sacerdotal (Levin, 1993, p. 311). Une autre solution a été proposée récemment par Wöhrle, 2012, p. 101-112, qui insiste sur le fait que l'indication de l'âge est un critère sûr pour une attribution à P. En 37-45, il ne retient pour P que *Gn* 37,1-2a* et 41,46a. Puisque ces versets ne peuvent constituer une histoire de Joseph, il en conclut que P est à comprendre comme un rédacteur qui aurait intégré l'histoire de Joseph entre les Patriarches et l'Exode. Mais il s'agit du coup d'un rédacteur très discret comparé aux textes P de *Gn* 1-36 et de l'Exode.

²⁸ Pour une telle reconstruction voir Römer, 2000, p. 23.

²⁹ Hossfeld, 2003.

³⁰ Parfois, on cite encore *Ps* 81,6 (avec une orthographe curieuse : *Yehôsep*), mais ici Joseph est en parallèle avec Jacob et Israël et désigne le Nord.

³¹ Pour une comparaison de ces deux nouvelles de la diaspora, voir Meinhold, 1975.

perse³², les deux repas de *Gn* 37 et 43, qui tournent autour de l'exclusion et de l'intégration, prennent tout leur sens.

III. LE REPAS « SACRIFICIEL » EN *GN* 37,25

Gn 37 raconte, d'une manière assez compliquée, la descente de Joseph en Égypte. Avant cette descente, il est jeté par ses frères dans une citerne :

Ils le prirent et le jetèrent dans une citerne. Elle était vide, il n'y avait pas d'eau en elle (37,24). Ils s'assirent pour manger³³ (37,25a).

Le fait que les frères font un repas immédiatement après avoir jeté Joseph dans une citerne sans eau³⁴ est étonnant et souvent ignoré par les commentateurs. Ceux qui s'y intéressent remarquent simplement que ce repas fait intervenir une pause³⁵ ou une humiliation infligée à Joseph³⁶. Selon White, les frères se trouvent, après leur acte de 37,24, désemparés et frustrés ; alors ils mangent...³⁷. Peut-être un sens plus subtil se cache-t-il derrière la remarque de 37,25a. Les frères avaient déjà imaginé un stratagème pour expliquer la disparition de Joseph : « nous dirons qu'une bête méchante l'a dévoré » (v. 20), stratagème qui réussira à duper le père qui reprend au v. 33 : « une bête méchante l'a dévoré ». Or, en hébreu, la même racine ('-k-l) sert à exprimer, au v. 25a, le manger des frères. En mangeant après la disparition de Joseph dans la citerne, les frères se substituent à la bête féroce à laquelle ils veulent attribuer l'élimination de Joseph. Mais il y a bien aussi quelque chose de « sacrificiel » dans ce repas des frères. Comme l'a souligné A. Marx, les sacrifices importants sont suivis d'un repas partagé par ceux qui sont impliqués dans le rite³⁸. En « sacrifiant » Joseph, les frères espèrent-ils leur propre réconciliation ou la réconciliation avec leur père³⁹ ? Toutefois, Joseph n'est pas sacrifié comme un bouc émissaire. Il descend en Égypte, où il fera une carrière fulgurante et imaginera à son tour des stratagèmes pour amener les frères à une réconciliation.

³² Voir dans ce sens Römer, 2000 ; Husser, 2000 ; Uehlinger, 2001 ; Kunz, 2003.

³³ Littéralement : « manger du pain » ; le terme *lhm* peut désigner toute sorte de nourriture.

³⁴ Cette précision est sans doute nécessaire pour expliquer que Joseph ne s'est pas noyé. En même temps, il y a peut-être aussi une opposition entre le repas des frères et le fait que Joseph n'a même pas d'eau.

³⁵ Westermann, 1982, p. 33 : « notwendige Pause ».

³⁶ Ruppert, 2008, p. 113 : humiliation et pause pour discuter de la suite.

³⁷ White, 1985.

³⁸ Marx, 2005b, p. 8-10.

³⁹ Ce serait là une lecture assez girardienne : l'élimination d'une victime permet à une communauté de retrouver sa cohésion, cf. Girard, 2006 [1978].

Ce premier repas, qui prépare déjà le deuxième en 43,31-34⁴⁰, marque une ségrégation. Le repas scelle l'acte de séparation. Ici, ce sont les frères qui prennent l'initiative alors qu'en Gn 43 c'est Joseph, « l'Égyptien », qui est à l'origine de la séparation.

IV. LE REPAS ENTRE RÉCONCILIATION ET SÉGRÉGATION EN GN 43,31-34

Ce deuxième repas se situe au moment de la deuxième descente des frères en Égypte, où Joseph avait gardé Siméon en otage. Dès leur arrivée, le lecteur ou auditeur sait qu'il y aura un repas :

Joseph vit Benjamin avec eux, et il dit à son intendant : « Fais entrer ces hommes dans la maison, immole (une bête) et prépare, car ces hommes mangeront avec moi à midi. » (43,16).

Ensuite, il relâche Siméon, et les frères sont introduits dans la maison de Joseph où ils préparent leur cadeau en l'attendant pour midi, « car ils avaient entendu qu'ils mangeraient⁴¹ là » (43,26). Après que Joseph a découvert Benjamin et pleuré en secret, le repas est décrit ainsi :

On le servait à part, et eux de leur côté. Les Égyptiens qui mangeaient avec lui (furent servis) à part. En effet, les Égyptiens ne peuvent pas manger avec les Hébreux, car c'est une abomination pour l'Égypte⁴² (43,32). Ils étaient assis devant lui, le premier-né selon son droit d'aînesse, et le plus jeune selon son jeune âge ; ils se regardaient les uns les autres avec stupeur (43,33). Il leur passa des portions de ce qui était devant lui ; la portion de Benjamin faisait cinq fois leurs portions à eux tous. Ils burent et s'enivrèrent avec lui (43,34).

La disposition des convives fait apparaître trois groupes : Joseph, ses frères, et les Égyptiens. Si ce récit est adressé aux Juifs de la diaspora et si ceux-ci sont invités à s'identifier à Joseph, cette disposition reflète leur propre situation : ils se trouvent entre « Israël » et « l'Égypte », comme c'est le cas de Joseph dans cette scène. Percus comme Égyptiens par leurs « frères », ils tentent néanmoins de maintenir les liens avec ceux-ci comme le fait Joseph en passant ses plats à la fratrie. La remarque selon laquelle c'est une abomination (*tô'eba*) pour les Égyptiens de manger avec les Hébreux a souvent été mise en rapport avec une remarque d'Hérodote sur les coutumes sacrificielles des Égyptiens et leur ségrégation d'avec les Grecs⁴³ :

aussi n'y a-t-il point d'Égyptien ni d'Égyptienne qui voulût baiser un Grec à la bouche, ni même se servir du couteau d'un Grec, de sa

⁴⁰ Lux, 2001, p. 89.

⁴¹ Littéralement : « manger du pain », comme en 37,25.

⁴² Ou : « pour les Égyptiens ».

⁴³ Pour le point de vue grec voir Borgeaud, 2004.

broche, de sa marmite, ni goûter de la chair d'un bœuf monde qui aurait été coupée avec le couteau d'un Grec⁴⁴.

S'agit-il d'un reflet de la xénophobie des Égyptiens⁴⁵ ? L'idée que le contact avec les Hébreux serait une abomination pour les Égyptiens n'est en revanche pas directement attestée dans des documents égyptiens jusqu'à l'époque hellénistique⁴⁶. L'histoire de Joseph refléterait-elle déjà, à l'instar du livre d'*Esther*, le début des discours anti-judéens⁴⁷ ? Dans la Bible hébraïque, l'expression attestée en 43,32 apparaît encore en *Gn* 46,34 et en *Ex* 8,22. Dans ces deux derniers cas, il s'agit d'une expression stratégique dans la bouche des Hébreux pour marquer leurs différences avec les Égyptiens, alors même qu'ils habitent en Égypte⁴⁸. La même situation pourrait s'appliquer à *Gn* 43,32. On aurait alors un reflet de la situation de la diaspora égyptienne qui, tout en étant favorable à l'intégration, sait aussi les limites de cette intégration⁴⁹.

Mais une autre lecture est également possible : Le mot *tô'eba*, absent en *Gn* et *Ex* à l'exception des trois versets en question, est omniprésent dans le *Deutéronome* où il exprime la théologie deutéronomiste de la ségrégation. Israël ne doit pas commettre ce qui est une abomination pour Yhwh, et ne pas se mélanger avec les autres peuples⁵⁰. B. Jacob remarque justement, à propos de *Gn* 43,32, « daß die Tora sich hierfür nach hebräischer Denkweise ausdrückt » en imitant le langage des prescriptions de pureté⁵¹. *Gn* 43,32 pourrait être ainsi un clin d'œil ironique à la théologie deutéronomiste de la ségrégation. Le discours sur l'abomination⁵² serait transféré sur les Égyptiens pour montrer qu'un tel discours n'est pas une spécificité d'Israël et en signifier les limites. À l'opposé de la théologie deutéronomiste, qui se fonde sur la séparation, l'histoire de Joseph

⁴⁴ *Histoire* II, 41. Traduction de P.-H. Larcher, disponible sur http://mercure.fltr.ucl.ac.be/Hodoi/concordances/Herodote_HistoiresII/lecture/default.htm [page consultée le 18/01/2013].

⁴⁵ Ainsi Dillmann, 1892, p. 426, qui cite d'autres auteurs anciens et beaucoup d'autres commentateurs.

⁴⁶ Ensuite on observe des discours anti-judéens comme on les trouve notamment chez Manéthon ; voir à ce sujet Yoyotte, 1963.

⁴⁷ Redford, 1970, p. 235, évoque des tensions raciales aux époques saïte et perse.

⁴⁸ Ebach, 2007, p. 472-473. Une autre interprétation a été proposée par Pinker, 2009, qui pense que les passages de la *Genèse* dénotent une aversion contre les bergers et leurs habits malodorants. Mais il n'y a pas de textes égyptiens qui prouvent une aversion égyptienne contre des bergers.

⁴⁹ Comme le note Levin, 1993, p. 297, l'auteur (selon Levin, un rédacteur tardif) de 43,32 suggère que Joseph ne mange pas non plus avec les Égyptiens.

⁵⁰ Par exemple *Dt* 7,25.26 ; 12,31 ; 18,9.12.

⁵¹ Jacob, 1934, p. 790.

⁵² La thèse de Lehmann, 1991, selon laquelle le mot *tô'eba* serait d'origine égyptienne, répétée dans presque chaque commentaire, repose principalement sur les trois attestations discutées ci-dessus ; c'est donc typiquement un argument circulaire.

promeut un œcuménisme théologique : Joseph et Pharaon peuvent s'entendre en parlant de Dieu (*Gn* 41,16-39).

Le repas de *Gn* 43,32-34 renverse l'ordre qui prévalait lors de celui de 37,25 : là, les frères s'étaient assis (*wayyešbu*) pour manger en excluant Joseph ; maintenant, ils sont assis (*wayyešbu*) devant Joseph selon l'ordre hiérarchique traditionnel⁵³, mais Joseph a le pouvoir de perturber cet ordre en donnant au plus jeune une portion cinq⁵⁴ fois plus grande que celle des autres. Contrairement au début de l'histoire, où le traitement privilégié de Joseph par son père provoquait la haine de ses frères, ils ne s'offusquent pas de son geste, ce qui prépare la réconciliation avant une dernière épreuve en *Gn* 44. Cette réconciliation est anticipée par le fait qu'à la fin du repas les frères boivent ensemble avec Joseph (de la bière ou du vin ?) jusqu'à l'ivresse. L'auteur a sans doute connaissance de « fêtes de l'ivresse » égyptiennes, attestées depuis le Moyen Empire et bien connues aux époques perse et hellénistique⁵⁵. L'abondance à tous les niveaux marque un dernier retournement par rapport au repas bref et sans émotion des frères en 37,25.

CONCLUSION : DEUX REPAS EN TENSION ENTRE EXCLUSION ET INTÉGRATION

Le thème de la nourriture, omniprésent dans la première grande partie de l'histoire de Joseph, permet d'associer, dans une lecture dumézilienne, l'histoire de Joseph à la « troisième fonction »⁵⁶. Plus particulièrement, deux repas encadrent cette partie dans un jeu de miroir. Sur le plan narratif, le premier marque le rejet de Joseph par ses frères et ressemble à un « faux » repas sacrificiel. Le second, dont l'initiative vient de Joseph, sert de prélude à la réconciliation des frères tout en soulignant le fait que les rêves de Joseph sont en train de se réaliser. Sur le plan socio-historique, les deux repas peuvent être lus comme une réflexion des membres de la diaspora judéenne sur leur relation avec leurs frères en Judée (et à Babylone) et avec leurs hôtes égyptiens. L'exclusion de Joseph en *Gn* 37,25 reflète des tensions entre les Juifs d'Égypte et des descendants de la

⁵³ L'étonnement des frères vient-il du fait que Joseph place les frères selon leur âge alors qu'il n'est pas censé le connaître (Ebach, 2007, p. 345-346) ou est-il lié au fait que Joseph privilégie le plus jeune ?

⁵⁴ Le chiffre cinq joue un certain rôle dans l'histoire de Joseph : en 41,34 et 47,24 (reprise de 41,34), il s'agit d'un taux de taxes ; en 45,22, Joseph répète en quelque sorte son geste et donne à Benjamin cinq vêtements de rechange ; en 47,2, cinq frères présentent la fratrie devant le Pharaon. Voir encore *Es* 19,1, qui parle de cinq villes au pays d'Égypte où l'on parle la langue de Canaan (allusion à la diaspora égyptienne ?).

⁵⁵ Otto, 1964, p. 40.

⁵⁶ Lambert, 1995.

Golah babylonienne ayant pris le pouvoir à Jérusalem (voir *Jr* 44). Le repas de *Gn* 43,32-34 réfléchit sur le double lien des juifs d'Égypte. Le triangle « Joseph – ses frères – les Égyptiens » montre que l'auteur de l'histoire, issu de la diaspora égyptienne, était conscient des opportunités économiques mais aussi des dangers du séjour en Égypte, et soucieux de se réconcilier avec ses frères en Palestine, sans vouloir renoncer à ses particularismes égyptiens.

BIBLIOGRAPHIE

- Borgeaud, 2004 : P. Borgeaud, « Réflexions grecques sur les interdits alimentaires (entre l'Égypte et Jérusalem) », in : C. Grottanelli – L. Milano (éd.), *Food and Identity in the Ancient World*, Padova, S.A.R.G.O.N., 2004 (HANE.S 9), p. 95-121.
- Carr, 1996 : D. M. Carr, *Reading the Fractures of Genesis*, Louisville, Westminster – John Knox Press, 1996, p. 209-210.
- Dietrich, 1989 : W. Dietrich, *Die Josephserzählung als Novelle und Geschichtsschreibung. Zugleich ein Beitrag zur Pentateuchfrage*, Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Verlag, 1989 (Biblich theologische Studien).
- Dillmann, 1892 : A. Dillmann, *Die Genesis*, Leipzig, S. Hirzel, 1892⁶ (KEH.AT 11).
- Donner, 1976 : H. Donner, *Die literarische Gestalt der alttestamentlichen Josephsgeschichte*, Heidelberg, Carl Winter, 1976 (Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, Philologisch-historische Klasse, Abh. 2).
- Ebach, 2007 : J. Ebach, *Genesis 37-50*, Freiburg i.B. – Basel – Wien, Herder, 2007 (HThK.AT).
- Gertz, 1999 : J. Chr. Gertz, *Tradition und Redaktion in der Exoduserzählung. Untersuchungen zur Endredaktion des Pentateuch*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1999 (FRLANT 186).
- Girard, 2006 [1978] : R. Girard, *Des choses cachées depuis la fondation du monde*, Paris, B. Grasset, 2006 (Le livre de poche 4001. Biblio essais).
- Hossfeld, 2003 : F.-L. Hossfeld, « Eine poetische Universalgeschichte. Ps 105 im Kontext der Psalmentrias 104-106 », in : F.-L. Hossfeld – L. Schwienhorst-Schönberger (éd.), *Das Manna fällt auch heute noch. Beiträge zur Geschichte und Theologie des Alten, Ersten Testaments : Festschrift für Erich Zenger*, Freiburg i.B. – Basel – Wien, Herder, 2003 (HBS 44), p. 294-311.
- Husser, 2000 : J.-M. Husser, « L'histoire de Joseph », in : M. Quesnel – P. Gruson (éd.), *La Bible et sa culture. Ancien Testament*, Paris, Desclée de Brouwer, 2000, p. 112-122.
- Jacob, 1934 : B. Jacob, *Das erste Buch der Tora. Genesis übersetzt und erklärt*, Berlin, Schocken Verlag, 1934.
- Kebekus, 1990 : N. Kebekus, *Die Joseferzählung. Literarkritische und redaktionsgeschichtliche Untersuchungen zu Genesis 37-50*, Münster – New York, Waxmann, 1990 (Internationale Hochschulschriften).

- Knauf, 1985 : E. A. Knauf, *Ismael. Untersuchungen zur Geschichte Palästinas und Nordarabiens im 1. Jahrtausend v. Chr.*, Wiesbaden, Harrassowitz, 1985 (ADPV).
- Kratz, 2000 : R. G. Kratz, *Die Komposition der erzählenden Bücher des Alten Testaments. Grundwissen der Bibelkritik*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2000 (UTB 2157).
- Kunz, 2003 : A. Kunz, « Ägypten in der Perspektive Israels am Beispiel der Josefsgeschichte (Gen 37-50) », *BZ* 47, 2003, p. 206-229.
- Lambert, 1995 : J. Lambert, *Le Dieu distribué. Une anthologie comparée des monothéismes*, Paris, Cerf, 1995 (Patrimoines).
- Lehmann, 1991 : R. G. Lehmann, « Greuel », *NBL* 1, 1991, col. 950-951.
- Levin, 1993 : Chr. Levin, *Der Jahwist*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1993 (FRLANT 157).
- Levin, 2011 : Chr. Levin, « Righteousness in the Joseph Story : Joseph Resists Seduction (Genesis 39) », in : T. B. Dozeman et al. (éd.), *The Pentateuch. International Perspectives on Current Research*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2011 (FAT 78), p. 223-240.
- Lux, 2001 : R. Lux, *Josef : der Auserwählte unter seinen Brüdern*, Leipzig, Evangelische Verlagsanstalt, 2001 (Biblische Gestalten 1).
- Marx, 1994 : A. Marx, *Les offrandes végétales dans l'Ancien Testament : du tribut d'hommage au repas eschatologique*, Leiden, Brill, 1994 (VT.S 57).
- Marx, 1997 : A. Marx, « La place du sacrifice dans l'ancien Israël », in : J. A. Emerton (éd.), *Congress Volume. Cambridge 1995*, Leiden, Brill, 1997 (VT.S 66), p. 203-217.
- Marx, 2003 : A. Marx, « The Theology of the Sacrifice According to Leviticus 1-7 », in : R. Rendtorff – R. A. Kugler (éd.), *The Book of Leviticus. Composition and Reception*, Leiden – Boston, Brill, 2003 (Formation and Interpretation of Old Testament Literature 3), p. 103-120.
- Marx, 2004 : A. Marx, « Le Dieu qui invite au festin. À propos de quelques métaphores sacrificielles de l'Ancien Testament », in : Chr. Grappe (éd.), *Das Mahl Gottes. 4. Symposium Strasbourg, Tübingen, Uppsala*, Strasbourg 11-15 septembre 2002, Tübingen, Mohr Siebeck, 2004 (WUNT 169), p. 34-50.
- Marx, 2005a : A. Marx, *Les systèmes sacrificiels de l'Ancien Testament*, Leiden – Boston, Brill, 2005 (VT.S 105).
- Marx, 2005b : A. Marx, « Tuer, donner, manger dans le culte sacrificiel de l'Ancien Israël », in : S. Georgoudi – R. Koch Piettre – Fr. Schmidt (éd.), *La cuisine et l'autel. Les sacrifices en questions dans les sociétés de la Méditerranée ancienne*, Turnhout, Brepols, 2005 (Bibliothèque de l'École des Hautes Études, Sciences Religieuses 124), p. 3-13.
- Marx, 2012a : A. Marx, « Mahl und Mahlgemeinschaft zur Zeit des zweiten Tempels gemäss der Priesterschrift », in : W. Weiß (éd.), *Der eine Gott und das gemeinschaftliche Mahl. Inklusion und Exklusion biblischer Vorstellungen von Mahl und Gemeinschaft im Kontext antiker Festkultur*, Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Verlag, 2012 (BThSt 113), p. 11-29.
- Marx, 2012b : A. Marx, « Le Yahviste salomonien au regard des sciences sociales », *VT* 52, 2012, p. 398-415.
- Meinhold, 1975 : A. Meinhold, « Die Gattung der Josephsgeschichte und des Estherbuches : Diasporanovelle I », *ZAW* 87, 1975, p. 306-324.
- Meinhold, 1976 : A. Meinhold, « Die Gattung der Josephsgeschichte und des Estherbuches : Diasporanovelle II », *ZAW* 87, 1975, p. 72-93.

- Otto, 1964 : E. Otto, « Die Religion der alten Ägypter », in : O. Eissfeldt (éd.), *Religionsgeschichte des alten Orients*. Lieferung 1, Leiden, Brill, 1964 (Handbuch der Orientalistik. 1. Der nahe und der mittlere Osten Bd. 8. Religion), p. 1-75.
- Pinker, 2009 : A. Pinker, « 'Abomination to Egyptians' in Genesis 43:32, 46:34, and Exodus 8:22 », *OTE* 22, 2009, p. 151-174.
- von Rad, 1953 : G. von Rad, « Josephsgeschichte und ältere Chokmah », in : *Congress Volume. Copenhagen 1953*, Leiden, Brill, 1953 (V.T.S 1), p. 120-127.
- Redford, 1970 : D. B. Redford, *A Study of the Biblical Story of Joseph (Genesis 37 – 50)*, Leiden, Brill, 1970 (V.T.S 20).
- Römer, 2000 : Th. Römer, « La narration, une subversion. L'histoire de Joseph (Gn 37 – 50) et les romans de la diaspora », in : G. J. Brooke – J.-D. Kaestli (éd.), *Narrativity in Biblical and Related Texts*, Leuven, University Press – Peeters, 2000 (BETL 149), p. 17-29.
- Ruppert, 2008 : L. Ruppert, *Genesis : ein kritischer und theologischer Kommentar. 4. Teilband, Gen 37,1 – 50,26*, Würzburg, Echter, 2008 (FzB 118).
- Schmid, 2002 : K. Schmid, « Die Josephsgeschichte im Pentateuch », in : J. Chr. Gertz et al. (éd.), *Abschied vom Jahwisten. Die Komposition des Hexateuch in der jüngsten Diskussion*, Berlin – New York, de Gruyter, 2002 (BZAW 315), p. 83-118.
- Schwartz, 2012 : B. J. Schwartz, « How the Compiler of the Pentateuch Worked : The Composition of Genesis 37 », in : C. A. Evans et al. (éd.), *The Book of Genesis. Composition, Reception, and Interpretation*, Leiden – Boston, Brill, 2012, p. 263-278.
- Seebass, 1978 : H. Seebass, *Geschichtliche Zeit und theonome Tradition in der Josephs-Erzählung*, Gütersloh, G. Mohn, 1978.
- da Silva, 1995 : A. da Silva, « La symbolique du repas au Proche-Orient ancien », *Studies in Religion / Sciences Religieuses* 24, 1995, p. 147-157.
- Ska, 1990 : J.-L. Ska, « *Our Fathers Have Told Us* ». *Introduction to the Analysis of Hebrew Narratives*, Roma, Pontificio Istituto Biblico, 1990 (Subsidia Biblica 13).
- Stenberg, 1987 : M. Sternberg, *The Poetics of Biblical Narrative : Ideological Literature and the Drama of Reading*, Bloomington, Indiana University Press, 1987.
- Uehlinger, 2001 : Chr. Uehlinger, « Fratrie, filiations et paternités dans l'histoire de Joseph (Genèse 37-50*) », in : J.-D. Macchi – Th. Römer (éd.), *Jacob. Commentaire à plusieurs voix de Gen. 25-36. Mélanges offerts à Albert de Pury*, Genève, Labor et Fides, 2001 (Le Monde de la Bible 44), p. 303-328.
- Weimar, 2006 : P. Weimar, « Gen 47,13-26 – ein irritierender Abschnitt im Rahmen der Josefsgeschichte », in : M. Beck – U. Schorn (éd.), *Auf dem Weg zur Endgestalt von Genesis bis II Regum. Festschrift für Hans-Christoph Schmitt zu seinem 65. Geburtstag*, Berlin – New York, de Gruyter, 2006 (BZAW 370), p. 125-138.
- Westermann, 1982 : Cl. Westermann, *Genesis*. 3. Teilband : *Genesis 37-50*, Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Verlag, 1982 (BK I/3).
- White, 1985 : H. C. White, « The Joseph Story : A Narrative which 'consumes' its Content », *Semeia* 31, 1985, p. 49-69.
- Wöhrle, 2012 : J. Wöhrle, *Fremdlinge im eigenen Land : zur Entstehung und Intention der priesterlichen Passagen der Vätergeschichte*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2012 (FRLANT 246).
- Yoyotte, 1963 : J. Yoyotte, « L'Égypte ancienne et les origines de l'antijudaïsme », *RHR* 163, 1963, p. 133-143.