



UNIL | Université de Lausanne

Unicentre

CH-1015 Lausanne

<http://serval.unil.ch>

Year : 2009

Frères et soeurs dans la Bible:
la mise en récit des relations fraternelles
dans les textes de l'Ancien et du Nouveau Testament

Anne-Laure Zwilling

Anne-Laure Zwilling, 2009, Frères et soeurs dans la Bible: la mise en récit des relations fraternelles dans les textes de l'Ancien et du Nouveau Testament

Originally published at : Thesis, University of Lausanne

Posted at the University of Lausanne Open Archive.
<http://serval.unil.ch>

Droits d'auteur

L'Université de Lausanne attire expressément l'attention des utilisateurs sur le fait que tous les documents publiés dans l'Archive SERVAL sont protégés par le droit d'auteur, conformément à la loi fédérale sur le droit d'auteur et les droits voisins (LDA). A ce titre, il est indispensable d'obtenir le consentement préalable de l'auteur et/ou de l'éditeur avant toute utilisation d'une oeuvre ou d'une partie d'une oeuvre ne relevant pas d'une utilisation à des fins personnelles au sens de la LDA (art. 19, al. 1 lettre a). A défaut, tout contrevenant s'expose aux sanctions prévues par cette loi. Nous déclinons toute responsabilité en la matière.

Copyright

The University of Lausanne expressly draws the attention of users to the fact that all documents published in the SERVAL Archive are protected by copyright in accordance with federal law on copyright and similar rights (LDA). Accordingly it is indispensable to obtain prior consent from the author and/or publisher before any use of a work or part of a work for purposes other than personal use within the meaning of LDA (art. 19, para. 1 letter a). Failure to do so will expose offenders to the sanctions laid down by this law. We accept no liability in this respect.



Lausanne, le 15 juin 2009

IMPRIMATUR

*Le jury,
composé de :*

Président de séance : Monsieur Frédéric AMSLER

Vice-doyen, Faculté de théologie et de sciences des religions, UNIL

Directeur de thèse : Monsieur Daniel MARGUERAT

Professeur honoraire, Faculté de théologie et de sciences des religions, UNIL

Membres du jury : Monsieur Denis MÜLLER

Professeur, Faculté de théologie et de sciences des religions, UNIL

Monsieur Jacques VERMEYLEN

Professeur, Faculté de théologie, Université catholique de Lille

Monsieur André WENIN

Professeur, Faculté de théologie, Université catholique de Louvain

autorise l'impression de la thèse de

MADAME ANNE-LAURE ZWILLING

intitulée :

Frères et soeurs dans la Bible : la mise en récit des relations fraternelles dans les textes de l'Ancien et du Nouveau Testament

sans se prononcer sur les opinions de la candidate.

La Faculté de théologie et de sciences des religions, conformément à ses usages, ne décerne aucune mention.

Pierre-Yves Brandt
Doyen de la Faculté de théologie
et de sciences des religions

Université de Lausanne
Faculté de théologie et de sciences des religions

Anne-Laure Zwilling

**Frères et sœurs dans la Bible:
la mise en récit
des relations fraternelles
dans les textes de l'Ancien
et du Nouveau Testament**

Thèse présentée pour l'obtention du grade
de docteur en théologie
sous la direction du professeur Daniel Marguerat

2009

Tous mes remerciements vont avant tout au professeur Daniel Marguerat, directeur de cette thèse, qui m'a permis de profiter de son savoir grâce aux remarques stimulantes et aux conseils avisés qu'il a dispensés généreusement. Lors de nos nombreux échanges, ses questions redoutables ou ses occasionnelles manifestations de désaccord m'ont permis de progresser, autant que ses encouragements et l'expression de son intérêt. Le professeur André Wénin a également consacré beaucoup de temps à ce projet. Je dois beaucoup à ses exigeantes relectures et à ses suggestions fructueuses. Sans leur amical soutien à tous deux, je n'aurais pas pu réaliser ce travail; c'est la qualité de leur apport scientifique et la justesse de leur regard critique qui ont permis à mes maladroitesses tentatives de prendre finalement corps.

Je dois également beaucoup au professeur Francis Messner, directeur du centre de recherches *Politique, Religion, Institutions et Sociétés: Mutations Européennes - Société, Droit et Religion en Europe* (UMR 7012 du CNRS), dont l'appui m'a permis d'obtenir les facilités d'organisation nécessaires.

Ma reconnaissance va surtout à tous ceux qui m'ont offert leur aide et leur temps, particulièrement Thierry Legrand pour son soutien au long cours; je dois rendre hommage à sa capacité étonnante à fournir des informations précises sur des sujets connus de quatre personnes au monde. Ma gratitude va également à Emmanuelle Steffek, notamment pour la rapidité avec laquelle elle a su dénicher des articles introuvables, à Francesco Marin et Denise Olgiati pour leurs relectures attentives des manuscrits.

Je n'oublie pas non plus l'apport motivant du réseau RRENAB, ainsi que l'aide apportée par les outils de diffusion publique de l'information bibliographique, et particulièrement par le projet BiBIL (www.bibil.net).

Je ne peux citer ici tous ceux m'ont permis d'aller au bout de ce projet, par leurs encouragements, leur soutien, leur patience ou leurs menaces. Mes plus vifs remerciements s'adressent par-dessus tout à Suzanne, Jérémie, Gabriel et Matthieu, mais aussi particulièrement à Corinne, Denyse, Cécile, Anne et Isabelle.

Merci enfin à mes collègues de travail du CNRS qui ont supporté mes nombreux congés, et pallié mes absences mentales probablement tout aussi nombreuses.

Sommaire

Avant-propos: normes utilisées	p. 1
Introduction	p. 5
Ch. 1. Gn 4,1-16: Caïn et Abel	p. 47
Ch. 2. Gn 29-31: Rachel et Léa	p. 75
Ch. 3. Gn 25-36: Jacob et Esaü	p. 103
Ch. 4. Gn 37-50: Joseph et ses frères	p. 131
Ch. 5. 2 S 13: Tamar, Amnon et Absalom	p. 153
Ch. 6. Lc 10,38-42: Marthe et Marie	p. 173
Ch. 7. Jn 11,1-44: Marthe, Marie et Lazare	p. 195
Ch. 8. Lc 15,11-32: Les deux fils	p. 199
Ch. 9. Conclusion	p. 217
Bibliographie	p. 229
Table des matières	p. 293

Avant-propos: normes utilisées

1. Typographie

Pour l'espacement des signes de ponctuation et la place des appels de note, j'ai suivi le code de rédaction interinstitutionnel de l'office des publications de la communauté européenne.¹

2. Citation des livres bibliques, traduction, translittération

J'ai suivi les conventions de la TOB pour les abréviations des livres bibliques et l'orthographe des noms propres de la Bible, ainsi que pour les citations (sauf en ce qui concerne les textes étudiés, dont j'ai fourni ma propre traduction, ou sauf indication contraire).

Je n'ai translittéré aucune langue; les translittérations qui peuvent se trouver dans ce travail proviennent de citations pour lesquelles j'ai respecté l'écriture utilisée par les auteurs.

3. Bibliographie

La bibliographie comprend toutes les références citées,² auxquelles s'ajoutent quelques titres essentiels et quelques ouvrages utilisés mais non cités. Exceptionnellement, dans le cas d'une contribution peu utilisée provenant d'un ouvrage collectif déjà présent dans la bibliographie, seule la référence de l'ouvrage a été fournie.

La bibliographie est organisée alphabétiquement, en trois parties: les textes de référence et instruments de travail, les documents concernant la Bible et son arrière-plan, les autres documents. La date de première édition est donnée en premier, suivie le cas échéant de la date de l'édition utilisée. Les références sont données dans les notes de façon abrégée, sauf pour les quelques ouvrages ne figurant pas dans la bibliographie pour lesquels la note fournit la référence complète.

3.1. Noms d'auteur

Les noms d'auteur sont cités selon les normes bibliographiques françaises, dans la version résumée fournie par le CRDP de Lyon.³ Le prénom des auteurs a été indiqué en entier, sauf quand je n'ai pas pu trouver cette indication. En cas de doute, j'ai suivi les vedettes auteur de la Bibliothèque Nationale de France (BNF), à défaut celles de la Library of Congress. J'ai appliqué les normes de l'ISBD, à trois exceptions près:

- pour la lisibilité de la bibliographie, j'ai harmonisé les noms d'auteurs existant sous différentes formes en suivant la notice d'autorité de la BNF et non l'orthographe de chaque publication. Par exemple, Johannes Fokkelman a été utilisé pour toutes les variantes (Jan Fokkelman, Ian P. Fokkelman et John Fokkelman);
- les noms composés (Roland de Vaux, Gerhard von Rad, Robert De Sack par ex.) ont été traités selon la norme de la BNF, à défaut celles de la Library of Congress;
- j'ai utilisé l'abréviation française (dir.) dans tous les cas pour la responsabilité des ouvrages collectifs.

3.2. Ouvrages en plusieurs langues, en plusieurs versions

Les références citées sont celles de l'édition que j'ai utilisée. De la même façon, pour les ouvrages traduits en plusieurs langues, j'ai indiqué la version que j'ai utilisée en mentionnant, à chaque fois que cela été possible l'existence de l'édition originale (Luis ALONSO SCHOEKEL, *Dov'è tuo fratello? Pagine di fraternità nel libro della Genesi* (Biblioteca di

¹ <http://publications.europa.eu/code/fr/fr-360400.htm> (dernière visite le 19-08-2008).

² Exceptionnellement, quelques titres qui n'ont été cités qu'une fois, à titre d'illustration, ne sont pas repris dans la bibliographie. Les références complètes sont alors fournies dans la note correspondante.

³ <http://www.crdp-lyon.cndp.fr/b/b3/b311/BE3AUTEUR.pdf> (dernière visite le 29-09-2008).

cultura religiosa). Brescia: Paideia Editrice, 1987, et non Luis ALONSO SCHOEKEL, *¿Dónde está tu hermano? Textos de fraternidad en el libro del Génesis*. Institución San Jerónimo: Valencia, 1985).

Les travaux des classiques récemment édités ou réédités portent la date de leur édition moderne: HÉSIODE, *Théogonie. Les travaux et les jours. Le bouclier*. Paris: Les Belles Lettres (éd. 1928).

3.3. Abréviations

. Abréviations dans les notes de bas de page

Les références bibliographiques complètes sont fournies dans la bibliographie; ainsi Raymond KUNTZMANN, *Le Symbolisme des jumeaux au Proche-Orient ancien: naissance, fonction et évolution d'un symbole* (Beauchesne religions 12). Paris: Beauchesne, 1983.

Dans les notes de bas de page, la première mention d'une référence fournit le titre complet et la date d'édition (Raymond KUNTZMANN, *Le Symbolisme des jumeaux au Proche-Orient ancien: naissance, fonction et évolution d'un symbole*, 1983). Les références suivantes sont abrégées: KUNTZMANN, *Le Symbolisme des jumeaux au POA*.

De la même façon, les références des contributions à des ouvrages collectifs sont données au complet dans la bibliographie, par exemple:

• André WÉNIN, "Jacob découvre la maison de Dieu (Gn 28,10-22)", in Camille FOCANT (dir.), *Quelle maison pour Dieu ?* (Lectio divina, hors série). Paris: Cerf, 2003, p. 9-37.

La première mention de cette référence dans les notes fournit le nom complet de l'auteur, le titre de la contribution, suivie du nom du (ou des) directeur(s) le cas échéant, du titre de l'ouvrage et de sa date de parution. Ainsi, André WÉNIN, "Jacob découvre la maison de Dieu (Gn 28,10-22)", in Camille FOCANT (dir.), *Quelle maison pour Dieu?*, 2003, p. 9-37.

Les citations suivantes rappellent seulement le nom de l'auteur et le titre abrégé de la contribution: WÉNIN, "Jacob découvre la maison de Dieu", p. 9-37.

Les articles de revue sont également fournis sous leur forme complète dans la bibliographie:

• James A. DIAMOND, "The Deception of Jacob. A New Perspective on an Ancient Solution of the Problem", *Vetus Testamentum* 34, 1984, p. 211-213.

La première référence dans les notes utilise la forme abrégée du nom de la revue: James A. DIAMOND, "The Deception of Jacob. A New Perspective on an Ancient Solution of the Problem", *VT* 34, 1984, p. 211-213. Les mentions suivantes utilisent la forme abrégée du nom et du titre: DIAMOND, "The Deception of Jacob", p. 189-205.

. Abréviations des titres d'ouvrage longs

Les *Festschriften* ont été abrégés en FS, sauf lorsque cette mention constitue l'élément premier du titre, par exemple Walter BAUMGARTNER, Otto EISFELDT, Karl ELLIGER et Leonhard ROST (dir.), *Festschrift Alfred Bertholet zum 80. Geburtstag gewidmet von Kollegen und Freunden*. Tübingen: Mohr, 1950.

. Abréviations des périodiques

Le titre des périodiques est donné au complet dans la bibliographie; il est toujours abrégé dans les notes. Les notes indiquent la ou les pages concernées par le texte, j'ai indiqué exceptionnellement la pagination de l'article quand il s'agit d'illustrer l'idée principale de la contribution.

Les abréviations des périodiques sont celles de l'ouvrage de S. M. SCHWERTNER, *Internationales Abkürzungsverzeichnis für Theologie und Grenzgebiete*. Berlin: De Gruyter, 1992 (IATG²).

Pour les revues qui ne figurent pas dans l'IATG², j'ai utilisé les abréviations suivantes:

<i>Biblical Interpretation</i>	BInt
<i>Cahiers Évangile</i>	Cev
<i>Cahiers Évangile Supplément</i>	CevS
<i>Emmanuel</i>	Em
<i>Études psychothérapeutiques</i>	EtPsy
<i>Journal of Northwest Semitic Languages</i>	JNSL
<i>Journal of Progressive Judaism</i>	JPJud
<i>Psychanalyse à l'Université</i>	PsaU
<i>Religion and Theology</i>	RelTh
<i>Revue canadienne de littérature comparée</i>	CRCL
<i>Sémiotique et Bible</i>	SeB

Introduction: des frères et des sœurs...

Tout le monde a quelque chose à dire de la relation entre frères et sœurs. Chacun est prêt à parler de sa fratrie, à discuter du mérite respectif des différentes places occupées dans une famille, ou encore à raconter des souvenirs remplis de frères et sœurs présents ou absents, réels ou imaginaires, détestés ou adorés... Et la plupart des parents sont intarissables sur la question des rapports, souvent houleux, de leurs enfants entre eux. À l'âge adulte, le lien fraternel reste souvent d'autant plus puissant que, dans le frère ou la sœur, il y a encore l'enfant que l'on a été. Lieu des attachements les plus forts, de la jalousie et de la rivalité la plus intense, la relation fraternelle¹ n'est jamais anodine. De nombreux romans ou films² la prennent pour thème et les ouvrages sur ce sujet abondent aujourd'hui en littérature générale;³ il est trivial de parler de son importance. Cette relation fraternelle est d'ailleurs souvent posée comme un modèle de bonne relation humaine: même si cela devient moins fréquent de nos jours, le mot 'frère' est encore utilisé, indépendamment de tout lien de parenté, dans un contexte religieux; c'est sur le mode de la fraternité que sont souvent exprimées les relations des chrétiens entre eux: les "enfants de Dieu" sont "frères en Christ". Et pourtant, le premier récit de relation entre frères dans la Bible, celui de Gn 4, rapporte un meurtre. Entre idéal relationnel et fratricide, où est donc la relation fraternelle? Qu'en disent les textes bibliques?

I. Frères et sœurs dans la Bible et le monde extrabiblique

1. L'Ancien Testament

La famille étant la base de la structure sociale dans le monde de l'Ancien Testament,⁴ la relation fraternelle y a une grande importance.⁵ De nombreux auteurs en ont déjà étudié différents aspects: le vocabulaire de la relation fraternelle, sa dimension juridique, et les enjeux théologiques de cette notion sont maintenant bien connus.

¹ J'utiliserai ce mot pour parler des relations entre frères et sœurs, bien qu'il évoque surtout le masculin, comme l'exprime D. Marcelli ("Le français ne facilite pas l'approche "neutre" du problème: fratrie, fraternel, fraternité, fratricide: où sont les sœurs?", Daniel MARCELLI, "Œdipe fils unique ou le lien fraternel comme tache aveugle de la théorie" 11-2 (*Visages de la fratrie*), 1993), p. 229-248. Le terme 'adelphique' évoque une fraternité spirituelle qui n'est pas mon sujet; je ne suis pas tentée par les néologismes "fraternosororal" ou "sestrofraternel", et parler, comme C. Lachal, de "relations germaniques", prête à confusion (Christian LACHAL, "Enfant unique, enfant-roi, et après?", in Brigitte CAMDESSUS (dir.), *La fratrie méconnue*, 1998, p. 95-112).

² À titre d'exemple, *Le fils préféré* de Nicole GARCIA, 1994; *Pauline et Paulette* de Lieven DEBRAUWER, 2001; *Quelqu'un de bien*, de Patrick TIMSIT, 2002; *Les sœurs fâchées*, de Alexandra LECLERE, 2004; *Comme des voleurs*, de Lionel BAIER, 2006. En 2008: *Elle s'appelle Sabine*, de Sandrine BONNAIRE, *Les liens du sang*, de Jacques MAILLOT, *Mon frère est fils unique*, de Daniela LUCHETTI; *À bord du Darjeeling Limited*, de Wes ANDERSON.

³ Par exemple la parution du dossier "Autrement" en 1990, (*Des sœurs, des frères: les méconnus du roman familial*), celui d'Odile BOURGUIGNON, *Le Fraternel*, 1999; la publication récente de l'ouvrage collectif de Florence GODEAU et Florence TROUBETZKOY, *Fratries. Frères et sœurs dans la littérature et les arts de l'Antiquité à nos jours*, 2003, et du livre de Daniel LETT, *Histoire des frères et sœurs*, 2004.

⁴ Voir Roland de VAUX, *Les institutions de l'Ancien Testament (vol. 1)*, 1982, p. 37-43.

⁵ Le mot frère est employé près de mille fois dans la Bible. Helmer RINGGREN, "nᵃ", in Gerhard Johannes BOTTERWECK et Helmer RINGGREN (dir.), *ThWAT I*, 1970, p. 205-210; Georg KITTEL, *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament 10*, 1992 [1^o éd. 1932], p. 958-959.

A. Vocabulaire

L'arrière-plan du mot אָח / אחות, frère / sœur, est clairement sémitique.⁶ On trouve en akkadien le mot *ahū*, en ougaritique *āh*, qui signifient 'frère de sang', mais aussi 'compagnon', 'collègue', et même 'membre de la tribu' dans les tablettes de Mari. En nabatéen, *ah malka* est le titre donné au ministre, '*ht mlk* celui de la reine.⁷ En égyptien, le mot frère est *šn*, proche de la racine *šnw* qui signifie deux. Ce mot est aussi utilisé pour désigner l'aimé(e): l'épouse est parfois appelée *šn.t*, sœur.⁸ אָח est un mot souvent employé: 629 occurrences dans l'Ancien Testament, dont 178 dans le seul livre de la Genèse.⁹ Le champ sémantique du mot est assez vaste, et les articles des dictionnaires et vocabulaires bibliques les exposent, de façon plus ou moins détaillée, en allant de la définition la plus étroite (fraternité de sang) à la compréhension communautaire très large. Les dictionnaires ont d'ailleurs du mal à caractériser ce second ensemble¹⁰: "frère au sens religieux dans le contexte de l'alliance" pour le *Dictionnaire de la Bible* (1899); "brethren of the Lord" pour *A Dictionary of the Bible* (1910); "fraternité universelle" pour le *Nouveau Dictionnaire Biblique* (1961); "Glaubensgenosse" pour le *ThWAT* (1971); "fraternité chrétienne" pour le *Dictionnaire Biblique Universel* (1984); "fraternité spirituelle" ("spiritual brotherhood") pour le *Harper Collins Bible Dictionary* (1985), "tous fils de Dieu" pour le *Dictionnaire encyclopédique de la Bible* (1987).¹¹ Tous s'accordent cependant à trouver dans l'Ancien Testament une compréhension très large de la fraternité,¹² qui trouve sa pleine expression dans le Deutéronome.¹³ Le mot prend d'abord l'acception frère de sang, voire demi-frère.¹⁴ Au sens plus large, אָח désigne les cousins, les membres d'un même peuple, les personnes de même origine – ou encore les tribus elles-mêmes. Plus largement encore, les personnes vivant sur le même sol (en opposition à אֲשֶׁר בְּרֵי, ou גֵר, voisin, étranger). Dans un sens plus abstrait, c'est encore les participants au même culte¹⁵, les alliés; cela peut être un terme de politesse. Enfin, le *ThWAT* est le seul à mentionner l'utilisation de frère dans le sens de "semblable à" ("frère du chacal", "frère des voleurs").¹⁶ A tout cela s'ajoute l'éclairage donné

⁶ RINGGREN, "אָח", p. 205-210.

⁷ *Ibid.*, p. 205-210.

⁸ Les auteurs renvoient ici à Adolf ERMAN et Hermann GRAPOW, *Wörterbuch der ägyptischen Sprache*, 1955.

⁹ Ernst JENNI, "אָח", in Ernst JENNI et Claus WESTERMANN (dir.), *THAT*, 1971, p. 98-104.

¹⁰ On peut remarquer que les mêmes références bibliques sont utilisées par les dictionnaires pour illustrer différents sens du terme: voir le tableau récapitulatif en annexe.

¹¹ Henri LESÊTRE, "Frère", in Fulcran VIGOUROUX (dir.), *DB(V) XVI,1*, 1899, p. 2402-2405; James DENNEY, "Brotherly love", in James HASTINGS (dir.), *A Dictionary of the Bible*, 1910, p. 329-330; Henri LESÊTRE, "Sœur", in Fulcran VIGOUROUX (dir.), *DB(V) V,2*, 1922, p. 1820-1821; *Nouveau Dictionnaire Biblique*, 1961, p. 282; George JOHNSTON, "Brotherly love", et "Brotherhood", in George Arthur BUTTRICK, *The Interpreters' Dictionary of the Bible*, 1962, p. 468-469 et 469-470; Madeleine Sweeny MILLER et John Lane MILLER, *Black's Bible Dictionary*, 1967, p. 82; RINGGREN, "אָח", p. 205-210; Louis MONLOUBOU et F. M. du BUIT, *Dictionnaire Biblique Universel*, 1984, p. 275; Pierre-Maurice BOGAERT, *Dictionnaire encyclopédique de la Bible*, 1987, p. 508; Michael J. WILKINS, "Brother, Brotherhood", in David Noel FREEDMAN, *The Anchor Bible Dictionary*, 1992, p. 782-783.

¹² Voir les références bibliques correspondantes dans le tableau annexe.

¹³ Lv 19,17; 25,35.36.39.46-48, et surtout Dt 12-26 (notamment 13,7; 25,5-9); voir *ThWAT*.

¹⁴ Enfants des mêmes parents (Gn 4,2); d'un même père et de différentes mères (Gn 20,12); d'une même mère, mais de pères différents (Gn 43,7; Lv 18,9; 20,17). Voir BOGAERT, *D.E.B.*, p. 508.

¹⁵ Ps 22,22; cette thématique se développera à Qumrân. Voir "αδελφος", in Colin BROWN (dir.), *New International Dictionary of NT*, 1986, p. 254-259.

¹⁶ S. Bendor résume cette définition lors de son étude de la *beit 'ab*: "The word brother has a variety of meanings. In some cases it is simply the son of one's father or mother; in other cases the meaning is extremely broad, that is, an Israelite, the opposite of which is a gentile. Between these two extremes "brother" is used to mean another member of the *mišpaḥa* or *beit 'ab*, in which case it is close in meaning to neighbour and fellow (*'amit, rea*'), who is often a relative." Shunya BENDOR, *The social structure of ancient Israel: the institution of the family (beit 'ab) from the settlement to the end of the monarchy*, 1996, p. 237.

par des parallèles du Proche-Orient ancien.¹⁷ Là, au lien biologique et familial s'ajoute un lien socialement construit: "frère" est une expression d'alliance en sumérien¹⁸ et dans un traité égypto-hittite.¹⁹ La définition du frère est complétée dans le *ThWAT* par l'entrée "sœur", qui reprend la même structure: le mot désigne la sœur de sang (Gn 4,22; 20,12; Lv 18,9.11 etc.), la parente (Gn 24,60). Il peut aussi être étendu aux relations entre nations ou villes (en Jr 3,7 "Israël sœur de Juda", en Ez 16,4 Jérusalem et Samarie).²⁰ Enfin, dans son sens le plus large, sœur veut dire aussi connaissance (Jb 17,14 et Pr 7,4), ou peut désigner l'aimée (on retrouve là l'usage égyptien: Ct 4, 9-12; 5,1; 8,8). La relation fraternelle est parfois présentée comme agréable, signifiant le lien le plus fort, la proximité la plus grande: "qu'il est doux, qu'il est agréable pour des frères de demeurer ensemble" (Ps 133,1), et évoquant la solidarité: "celui qui est ami aime en tout temps et le frère se connaît dans l'affliction" (Pr 18,4)²¹. Le livre des Proverbes rappelle cependant qu'un "frère offensé est pire qu'une ville forte" (Pr 18,19), et Michée 7,6 que "chacun a pour ennemi les membres de sa maison". Les textes bibliques ne présentent donc pas la solidarité fraternelle comme un donné, mais comme un impératif: il faut aimer son frère: Lv 19,17 - ou du moins ne pas l'exploiter (Dt 23,19-20). Cet appel éthique ne s'arrête pas à la fratrie généalogique; l'Ancien Testament développe aussi, on l'a vu, une compréhension très large de la fraternité: tous les hommes étant issus du même père²², ils sont frères.²³ Dans cette compréhension à la fois matérielle²⁴ et spirituelle de la filiation, les hommes sont appelés à des relations pacifiques au nom de leur fraternité,²⁵ qui suppose la solidarité,²⁶ que R. de Vaux développe largement: "les membres de la famille au sens large se doivent aide et protection (...) C'est l'institution du *go'el*, d'une racine qui signifie 'racheter, revendiquer', et fondamentalement 'protéger'.²⁷ Enfin, même si la loyauté envers Dieu passe avant celle due à la famille (Ex 32,29), le *ThWAT* mentionne la grande solidarité qui "fait la force des liens d'Israël", citant en illustration 2 S 3,6.²⁸ On peut bien sûr se demander si ces affirmations éthiques rapportent la réalité ou si elles sont l'expression d'une espérance: rien ne permet de le savoir. Mentionnons seulement les textes de sagesse affirmant que "les amis valent mieux que les frères",²⁹ montrant à tout le moins que les relations fraternelles n'étaient pas univoques.

¹⁷ Cyrus H. GORDON, "Biblical Customs and the NUZI Tablets", *BA* III, 1940, p. 1-12; Isaac MENDELSON, "The Family in the A.N.E.", *BA* 11, 1948, p. 24-40; Andreas SPEISER, "New Kirku Documents relating to Family Laws", *AASOR* 10, 1930, p. 1-73.

¹⁸ "En ce temps-là, Entemena, le prince de Lagash, et Lugalkinshedudu, le prince d'Uruk, firent un (accord de) fraternité". Traité des alentours de 2400 av. è.c. trouvé en 46 exemplaires dans un temple sumérien.

¹⁹ Traité entre Ramsès II et Hattusili III daté de 1270 av. è.c.: "Vois, j'ai établi une bonne fraternité et une bonne paix entre nous pour toujours, afin d'établir une bonne paix et une bonne fraternité entre le pays d'Égypte et le pays Hittite pour toujours." Cité par Raymond KUNTZMANN, "Frères dans le Proche Orient ancien", *MBi* 105, 1997, p. 22.

²⁰ R. Kuntzmann mentionne aussi cette extension ethnique du sens (Israël et Édom, Gn 25,30; 36,1, 8-9, 43). *Ibid.*, p. 22.

²¹ Voir aussi "Un ami aime en tout temps, mais un frère est engendré pour celui de l'adversité" (Pr 17,17). RINGGREN, "נָחַ", p. 205-210.

²² "Vous êtes des fils pour le Seigneur votre Dieu", Dt 14,1. Voir aussi Gn 9,5, "à chacun je demanderai compte de la vie de son frère", Is 66, 20, "Les gens amèneront tous vos frères, de toutes les nations, en offrande au Seigneur", etc.

²³ Voir Lv 25,46; Dt 3,18; 24,7; Jg 20,13; Nb 25,6.

²⁴ Gn 9,19: "ce furent les trois fils de Noé, et c'est à partir d'eux que toute la terre fut peuplée".

²⁵ "Tu ne considèreras pas l'Édomite comme abominable, car c'est ton frère", Dt 23,8; voir aussi Dt 2,2-9; Am 1,9.

²⁶ Lv 25,35; Dt 19,18; 15,7.9.11ss; 22,1-4.

²⁷ De VAUX, *Institutions de l'AT* 1, p. 40; voir aussi George Arthur BUTTRICK, "Redeem (Go'el)", in George Arthur BUTTRICK (dir.), *The Interpreters' Dictionary of the Bible*, 1962, p. 21-22; Geoffrey WIGODER, "Premier-né, rachat du", *Dictionnaire encyclopédique du judaïsme*, 1993, p. 896-897.

²⁸ RINGGREN, "נָחַ", p. 205-210.

²⁹ Pr 18,24; voir aussi Pr 27,10, "Mieux vaut un voisin proche qu'un frère lointain".

B. Aspect juridique

a) Mariage et succession

On connaît peu les modalités des relations internes à la famille. R. de Vaux est le seul à en éclairer une des modalités: le logement. Dans les premiers temps, tous les membres de la famille élargie habitent ensemble. "Mais les conditions de logement en ville font qu'on ne voit plus habiter avec le père que les fils non mariés; un enfant qui se marie va "fonder une maison"³⁰ (Ne 4,7).³¹ Le seul autre aspect concret de la vie familiale qui se laisse saisir à travers le texte de l'Ancien Testament et qu'expose R. de Vaux est sa dimension juridique.³² La relation entre frère et sœur est soumise au tabou de l'inceste, et la relation sexuelle entre frère et sœur est prohibée.³³ on ne peut coucher avec "la chair de son corps" (Lv 18,6.17). Ceci permet de préciser la définition de la fraternité: en effet, si le mot "frère" peut être employé pour désigner le frère ou la sœur, le demi-frère ou la demi-sœur, et même encore le cousin ou la cousine; la législation sur le mariage montre cependant que ces relations n'avaient pas le même poids. La coutume était d'épouser une parente,³⁴ on peut ainsi épouser son cousin ou sa cousine.³⁵ Il est possible que le mariage avec la demi-sœur ou le demi-frère ait été accepté³⁶ (Gn 20,12; 2 S 13,13); mais cela est clairement interdit dans le Lévitique (Lv 18,9.11; 20,17). R. de Vaux cite également, à titre d'illustration de ce dernier point, Dt 27,22 et Ez 22, bien que, selon lui, ces deux derniers textes attestent une pratique différente.³⁷ La distinction est donc faite entre le frère et le cousin, pour ce qui est du mariage. Les textes bibliques renseignent également sur les questions de succession et d'héritage.³⁸ le principe essentiel est celui de la conservation du patrimoine familial. Seuls les fils ont droit à l'héritage,³⁹ les filles ne peuvent y prétendre qu'en l'absence d'héritier mâle.⁴⁰ En raison de ce même principe, "la maison et les terres du patrimoine étaient attribuées à l'aîné ou restaient indivises,"⁴¹ ce qui expliquerait les frères "demeurant ensemble" du Ps 133, ainsi que la coutume du lévirat (Dt 25,5-10).

³⁰ De VAUX, *Institutions de l'AT 1*, p. 42.

³¹ C'est ainsi que l'on voit les fils de Job aller festoyer successivement dans la maison de chacun de leurs frères.

³² De VAUX, *Institutions de l'AT 1*, p. 37-41 (famille), p. 63-66 (lévirat), p. 71-88 (enfants).

³³ "... ta sœur, qu'elle soit fille de ton père ou fille de ta mère, qu'elle soit née à la maison ou au-dehors", Lv 18,9.

³⁴ Ainsi, Isaac épouse Rébecca (Gn 24,4), Jacob épouse Léa et Rachel (Gn 24,50-51). On trouve aussi en Tb 6,12 "...tu es pour elle le plus proche parent, c'est à toi de l'obtenir en priorité." Il s'agit peut-être, là encore, de préserver le patrimoine; cf. aussi Nb 36,5-9. (voir De VAUX, *Institutions de l'AT 1*, p. 54-55).

³⁵ "Éléazar mourut et n'eut pas de fils, mais des filles; et ce sont les fils de Qish leurs frères qui les prirent pour femmes." 1 Ch 23,22.

³⁶ Cela est relevé fréquemment, comme chez S. Kunin par exemple: "Certains textes suggèrent que les enfants de femmes différentes pouvaient se marier et donc étaient considérés comme génétiquement distincts" (Seth Daniel KUNIN, "The Death of Isaac: Structuralist Analysis of Genesis 22", in Frederic MANNS (dir.), *The sacrifice of Isaac*, 1995, surtout p. 46). R. de Vaux mentionne la possible trace d'un régime matriarcal, mais sans suivre l'hypothèse (de VAUX, *Institutions de l'AT 1*, p. 65).

³⁷ Voir De VAUX, *Institutions de l'AT 1*, p. 56.

³⁸ *Ibid.*, p. 89-91; voir aussi Henri LESÈTRE, "Héritage", in Fulcran VIGOUROUX (dir.), *DB (V), XVIII*, 1901, p. 610-611; François ZEMAN, "Le statut de la femme en Mésopotamie d'après les sources juridiques", *ScEs* 43-1, 1991, p. 69-86.

³⁹ A l'exception des filles de Job ("leur père leur donna une part d'héritage avec leurs frères", Jb 42,15), mais cela témoigne peut-être d'un usage plus tardif. De VAUX, *Institutions de l'AT 1*, p. 90.

⁴⁰ "Lorsqu'un homme mourra sans laisser de fils, vous transmettez son héritage à sa fille", Nb 24,8; mais les filles doivent alors se marier dans un des clans de la tribu de leur père (voir Nb 36,1-9).

⁴¹ De VAUX, *Institutions de l'AT 1*, p. 89-90.

b) Lévirat et fratriarcat

Le lévirat est un aspect des relations frères-sœurs qui a souvent retenu l'attention des chercheurs.⁴² Si on y ajoute la disposition spécifique de succession qui veut que, quand un homme meurt sans enfants, ses biens reviennent à ses frères⁴³ (Nb 27,9-11), cette organisation sociale est parfois interprétée comme les traces d'un système fratriarcal. Après un article de P. Koschaker qui identifie et décrit le fratriarcat chez les Hittites, les Hourrites et les Elamites,⁴⁴ Cyrus H. Gordon rappelle que patriarcat, fratriarcat et matriarcat ne s'excluent pas forcément, et affirme l'existence biblique de traces d'une organisation fratriarcale, surtout pour l'histoire la plus ancienne.⁴⁵ Il relève dans l'Ancien Testament l'autorité de Laban lors du mariage de sa sœur Rébecca (Gn 24,29 ss), le rôle joué par les frères de Dina (Gn 34,11); ou encore la bénédiction donnée à Jacob (Gn 27,29). Gordon remarque que, dans les listes généalogiques, le deuxième frère est parfois nommé מִשְׁנֵה (second au sens du commandement): 1 S 8,2; 17,13; 1 Ch 5,12. Enfin, pour lui, le lévirat est clairement une institution fratriarcale. Dans un article exposant certains traits de la relation familiale dans le POA,⁴⁶ Cyrus Gordon relève l'existence, chez les Hittites⁴⁷, de deux lignées parallèles, celle du père avec ses fils et celle de la mère avec ses filles, chacune avec sa hiérarchie. Selon lui, l'Ancien Testament atteste une organisation similaire: l'hébreu donne *beit-'ab* en Nb 2,34 et *beit-'em* pour Rébecca courant à la famille de sa mère (Gn 24,28). L'histoire de Ruth témoigne aussi de l'existence de la lignée du père et celle de la mère, avec peut-être une hiérarchie entre enfants (1,8). Gordon rattache le lévirat, que l'on trouve chez les Assyriens, les Hittites, et dans les tablettes de Nuzi et d'Ugarit, à ce fonctionnement. Le lévirat est triplement attesté dans l'Ancien Testament: légalisé (Dt 25,5-10), affirmé à propos de la descendance du mari pour Ruth (4,5), et implicite dans l'histoire de Juda et Tamar (Gn 38)⁴⁸ où il illustrerait la nécessité de perpétuer la lignée de la femme.⁴⁹ Pour la majorité des chercheurs, cependant, l'importance du statut des garçons n'est cependant que le reflet de la domination masculine dans la société de ce temps, et le texte biblique reflète une organisation patriarcale – c'est par exemple ainsi que conclut R. de Vaux.⁵⁰

c) Héritage

La différence de statut entre filles et garçons, entre frères et sœurs, existe également entre frères: tous les garçons n'ont pas les mêmes droits. D'abord, comme dans les codes mésopotamiens, les fils des concubines n'avaient pas part à l'héritage ("le fils de cette servante ne doit pas hériter avec mon fils Isaac", Gn 21,10). On voit cependant qu'ils

⁴² Millar BURROWS, "Levirate Marriage in Israel", *JBL* 59, 1940, p. 23-33.

⁴³ En Assyrie, les frères ont priorité sur leur mère veuve après décès de leur père (A 26, col III, 95-101). Voir KUNTZMANN, "Frères dans le POA", p. 21.

⁴⁴ Paul KOSCHAKER, "Fratriarcat Hausgemeinschaft und Mutterrecht ins Keilschriftrechten", *ZA* 7, 1933, p. 1-89.

⁴⁵ Cyrus H. GORDON, "Fratriarchy in the OT", *JBL* 54, 1935, p. 223-231.

⁴⁶ Cyrus H. GORDON, "Father's Sons and Mother's Daughters in Ugaritic, in the Ancient Near East and in Mandaic Magic Texts", in Manfred DIETRICH et Ingo KOTTSEPER (dir.), *Und Mose schrieb dieses Lied auf*, 1998, p. 437-474.

⁴⁷ P. Koschaker, le premier, a identifié et décrit le fratriarcat chez les Hittites, les Hourrites et les Elamites. KOSCHAKER, "Fratriarcat Hausgemeinschaft", p. 1-89.

⁴⁸ L'affirmation de Juda disant que Tamar était dans son droit en l'obligeant à procréer (Gn 28,26) laisse entendre que le beau-père peut lui-même remplacer le mari mort, comme c'est le cas chez les Hittites (Tablette II, n° 193; cf. GORDON, "Biblical Customs and the NUZI Tablets", p. 1-12).

⁴⁹ Onan refuse de faire un enfant à Tamar parce qu'il perdrait en ce cas sa position de chef au profit du fils de son frère mort – la lignée de Tamar prenant le pas sur la sienne. Selon C. Gordon, ce récit est un exemple de cas dans lequel le lévirat ne sert qu'à la procréation: une fois la femme enceinte, Juda et Tamar ne vivent plus ensemble (Gn 38, 26); voir GORDON, "Father's Sons and Mother's Daughters in Ugaritic", p. 437-474.

⁵⁰ De VAUX, *Institutions de l'AT 1*, p. 37 et 65, voir aussi Ephraïm A. SPEISER, "The Wife-Sister Motif in the Patriarchal Narratives", in Alexander ALTMANN (dir.), *Biblical and Other Studies*, 1963, p. 15-28.

peuvent, par adoption, être assimilés aux fils d'épouses libres (Gn 25,5-6; 30,3-13; 49,1-28); "l'usage postérieur semble avoir été moins strict".⁵¹ Mais surtout, l'aspect le plus marquant de ces différences de statut est la place spéciale accordée au premier-né des garçons (בְּכֹרֶה).⁵² À titre de prémices du mariage, les premiers-nés appartiennent à Dieu et doivent être rachetés (Ex 13,2; 22-28; Dt 15,19).⁵³ De ce fait, l'aîné des garçons occupe une position privilégiée dans la famille, et est avantagé lors de la succession: l'aîné reçoit une "double part" des biens paternels ("... il doit reconnaître l'aîné, le fils de la femme qu'il n'aime pas, et lui donner *double part* de tout ce qui lui appartient. Ce fils, *prémices* de la virilité du père, a droit aux privilèges de l'aîné." Dt 21,17). Peut-être y avait-il même une hiérarchie complète dans la fratrie (Gn 43,33).⁵⁴ La publication de documents du monde extrabiblique a permis de cerner les coutumes d'autres régions en matière d'héritage. I. Mendelsohn⁵⁵ résume ces recherches et rappelle que "le statut préférentiel accordé à l'aîné prévalait aussi à Nuzi, Assyrie, Syrie et Palestine, ainsi qu'à Babylone entre la chute d'Ur III et l'émergence de l'empire d'Hammurabi."⁵⁶ R. Kuntzmann⁵⁷ mentionne aussi les lois de primogéniture assyriennes (lois assyriennes, B 1, col II, 1-14).⁵⁸

C. Primogéniture

La signification du mot frère se donne donc facilement à saisir dans les textes bibliques, qui fournissent également des informations concernant l'aspect juridique de ces relations. Cet aspect de la relation fraternelle a souvent retenu l'attention des biblistes, qui ont notamment abondamment traité de la primogéniture. Ainsi, I. Mendelsohn soutient que cette institution a sa raison d'être dans les besoins économiques, religieux et sociaux des sociétés semi-nomades majoritairement agricoles; mais il semble admettre que l'importance accordée à l'aîné était la règle pour tout l'Ancien Testament.⁵⁹ F. Greenspahn souligne le nombre de textes attestant du choix du premier-né. Il montre ainsi que, s'il y a bien un héritier privilégié du titre, il serait cependant abusif de penser que cette place est systématiquement accordée au premier-né.⁶⁰ A y regarder de près, d'ailleurs, la Bible témoigne sur ce point de différentes attitudes. Bien sûr, le plus souvent, il y est fait grand cas du premier-né, même dans le cas d'une naissance gémellaire (Esaü-Jacob en Gn 25,25-26; Péréç-Zérah en Gn 38,28-29).⁶¹ Le droit de l'aîné semble connu et réel (1 R 2,22). L'importance semble également symbolique: la relation entre Israël et Dieu est décrite comme une relation entre le père et son fils aîné ("Ainsi parle le Seigneur: 'Mon fils premier-né, c'est Israël'", Ex 4,22; cf. aussi Jr

⁵¹ Voir De VAUX, *Institutions de l'AT 1*, p. 90; aussi W. H. Bennet: "Apparently, all a man's acknowledged children were legitimate, without regard to the status of their mother." William Henry BENNET, "Family", in James HASTINGS (dir.), *A Dictionary of the Bible 1*, 1910, surtout p. 842.

⁵² Il s'agit du premier-né du père: Gn 49,3. Sur ce point, voir Geoffrey WIGODER, "Bekhorot", *Dictionnaire encyclopédique du judaïsme*, 1993, p. 139 et WIGODER, "Premier-né, rachat du", p. 896-897. Voir aussi la Mishna, *Bekhorôt*, 8,9.

⁵³ Voir à ce propos De VAUX, *Institutions de l'AT 1*, p. 73; voir aussi Roland de VAUX, *Les institutions de l'Ancien Testament (vol. 2)*, 1991, p. 244. On ne trouve plus trace de cela dans le livre des Nombres (Nb 3,5-13; 8,5-19).

⁵⁴ Voir Henri Lesêtre, qui fournit une exposition détaillée des dispositions législatives de l'A.T. pour le droit d'aînesse. LESÊTRE, "Frère", p. 2402-2405.

⁵⁵ Isaac MENDELSON, "On the Preferential Status of the Eldest Son", *BASOR* 156, 1959, p. 38-40.

⁵⁶ *Ibid.*, p. 40. On ne trouve pas cette règle dans les codes de Lipit-Ishtar, et le Code d'Hammurabi décrète l'égalité entre les fils.

⁵⁷ KUNTZMANN, "Frères dans le POA", p. 21.

⁵⁸ Godfrey Rolles DRIVER et John Charles MILES, *The Assyrian Laws*, 1935.

⁵⁹ R. de VAUX semble du même avis (*Institutions de l'AT 2*, p. 244).

⁶⁰ Frederick E. GREENSPAHN, "Primogeniture in Ancient Israel", in Joseph E. CESON et Victor Harold MATTHEWS (dir.), *Go to The Land I Will Show You*, 1996, p. 72-78.

⁶¹ Voir la contribution de G. N. KNOPPERS sur le statut du fils aîné dans les textes bibliques, en particulier dans les Chroniques. Gary N. KNOPPERS, "The Preferential Status of the Eldest Son Revoked?", in Stephen L. MCKENZIE, Thomas RÖMER et Hans-Heinrich SCHMID (dir.), *Rethinking the Foundations*, 2000, p. 115-126.

31,9). Cette règle n'a cependant pas toujours été absolue,⁶² et on relève aussi la mention d'une préférence paternelle (Gn 21,10; 25,5; 37,3). Certains auteurs ont alors tenté de montrer que celui qui a statut d'aîné n'est pas forcément le premier-né, mais aussi que l'aîné n'est pas toujours l'héritier privilégié.⁶³ Il faut alors distinguer le fait d'être le premier dans l'ordre des naissances de la famille (premier-né - *b^ekôr*), le statut particulier accordé à un enfant en tant qu'héritier privilégié des biens (ici, droit d'aînesse⁶⁴) et le statut de l'héritier du pouvoir (successeur privilégié à la direction du clan et bénéficiaire d'une bénédiction spéciale; ici, primogéniture).⁶⁵ Ainsi, N. Sarna soutient que l'importance accordée à l'aîné, tant pour la succession que pour l'héritage, n'était pas systématiquement liée au statut de premier-né.⁶⁶ Selon lui, l'interdiction légale qui est faite en Dt 21,15-17 de privilégier un autre fils que le premier-né constitue un bon indice sociologique de l'existence d'une pratique différente, et atteste la possibilité offerte au père de décider lui-même de sa préférence. Jacob choisit Ephraïm plutôt que Manassé, malgré l'avertissement de Joseph disant que celui-ci "n'est pas l'aîné" (Gn 48,13-20); il semble donc avoir libre choix du destinataire de la bénédiction.⁶⁷ F. Thureau-Dangin⁶⁸, C. H. Gordon⁶⁹, et A. Speiser⁷⁰ avaient déjà relevé d'autres témoignages d'un choix paternel de l'attribution du droit d'aînesse dans le Proche-Orient ancien.⁷¹ N. M. Sarna cite le contrat d'Alalakh (Syrie du Nord),⁷² disant que le marié désignerait un premier-né parmi les fils à venir de la mariée, même si une autre femme devait enfanter avant. Le statut de premier-né est de la sorte conféré avant la naissance, et ne dépend pas nécessairement de l'ordre effectif des naissances, ce que N. M. Sarna met en parallèle avec le cas de Jacob-Esaü. Par ailleurs, la primogéniture peut se perdre, et on voit Ruben être "déchu" de ce statut (Gn 49,3 et 1 Ch 5,1). Le droit d'aînesse peut être vendu, comme chez Jacob et Esaü. C. H. Gordon cite un document de Nuzi rapportant une vente du droit d'aînesse: Kurpazah y cède son héritage à venir contre trois moutons que lui donne son frère Tupkitilla.⁷³ Une parution récente de Gary N. Knoppers permet de conclure sur cette question.⁷⁴ Il recense les attestations bibliques et extrabibliques du statut préférentiel du premier-né, ainsi que les traces bibliques (notamment le triple récit de la bénédiction donnée à Joseph⁷⁵) et extrabibliques (Babylonie du Nord, Hittites, Alalah, Nuzi et Ougarit) de pratiques différentes.⁷⁶ Dans la Bible, la plupart de ces récits de préférence du

⁶² J. Jacobs soutient par exemple que le système le plus ancien était celui de l'ultimogéniture, du privilège accordé au plus jeune. Joseph JACOBS, *Studies in Biblical Archeology*, 1894.

⁶³ H. Lesêtre, le premier, mentionne que Jacob dédouble le droit d'aînesse, en offrant une double part à Joseph et la prééminence à Juda. LESÊTRE, "Sœur", p. 602-605.

⁶⁴ Voir S. MANY, "Aînesse, droit d'", in Fulcran VIGOUROUX (dir.), *DB(V) I,1*, 1912, p. 317-322.

⁶⁵ Cette distinction est artificielle: les deux expressions "droit d'aînesse" (avantage donné à l'aîné lors de la succession) ou "primogéniture" (priorité de naissance accordant certains droits) peuvent toutes deux signifier l'une ou l'autre dimension de l'héritage, matérielle et spirituelle. Je distingue les deux ici pour la clarté de l'exposé.

⁶⁶ Nahum M. SARNA, *Understanding Genesis, the heritage of biblical Israel*, 1972, p. 184-185.

⁶⁷ *Ibid.*, p. 185.

⁶⁸ François THUREAU-DANGIN, "Trois contrats de Ras-Shamra", *Syria* 18, 1937, p. 249-251.

⁶⁹ Cyrus H. GORDON, *Ugaritic Manual*, 1955.

⁷⁰ Ainsi en témoigne une tablette de Nuzi: "As regards my son Zirteshup, I at first annulled his relationship; but now I have restored him into sonship. He is the elder son and a double share he shall receive". Voir SPEISER, "New Kirku Documents", p. 39.

⁷¹ Tous cités par MENDELSON, "On the Preferential Status...", p. 38-40.

⁷² Donald WISEMAN, *The Alalakh Tablets*. London: British Institute of Archaeology at Ankara, 1953, n° 92.

⁷³ GORDON, "Biblical Customs and the NUZI Tablets", p. 1-12.

⁷⁴ KNOPPERS, "The Preferential Status... Revoked?", p.115-126.

⁷⁵ Gn 48,8-22; 48,5 et 49,22-26.

⁷⁶ Gary KNOPPERS cite GREENSPAHN, "Primogeniture in Ancient Israel", p.72-78; Samuel GREENGUS, "Legal and Social Institutions of Ancient Mesopotamia", in Jack M. SASSON (dir.), *Civilizations of the ANE*, 1995, p. 469-484; et MENDELSON, "On the Preferential Status...", p. 38-40. Le fait de ne pas donner à l'aîné une part plus importante n'exclut d'ailleurs pas qu'il ait d'autres

cadet font état de circonstances exceptionnelles Caïn par exemple) ou laissent entendre qu'il s'agit d'un événement inattendu (David,). Pour Knoppers, puisque la subversion n'est possible que par rapport à une norme, ces récits tendent à prouver l'arrière-plan d'une préférence traditionnelle accordée au premier-né. Il se concentre sur le livre des Chroniques. Dans ce texte tardif, une distinction est clairement faite entre premier-né et primogéniture "Il n'était pas l'aîné, mais son père l'avait établi comme chef."⁷⁷ Selon lui, ce texte distingue clairement statut de premier-né⁷⁸ (*firstborn status*), droit d'aînesse (*birthright*), et primogéniture (*preeminent status within one's family*).⁷⁹ Il s'agit d'une évolution⁸⁰ historique et sociale:⁸¹ dans ce texte tardif, "dissocier le statut de premier-né de la primogéniture et du droit d'aînesse n'est plus un phénomène surprenant et isolé, mais un aspect familier de l'économie divine".⁸²

a) La préférence accordée à l'aînée

Si les commentateurs ont souvent pris en compte l'aspect légal, concret, des relations fraternelles, c'est qu'elle débouche souvent sur son interprétation. La préférence donnée à l'aîné est le ressort de plusieurs récits bibliques, et cet aspect des relations fraternelles a été beaucoup étudié. Everett Fox,⁸³ s'intéressant à la primogéniture dans le livre de la Genèse, dresse une typologie des explications données à ce motif. Il recense la perspective psychologique (Bettelheim, Girard), la perspective historique (Gunkel,⁸⁴ Jacobs,⁸⁵ Mendelsohn,⁸⁶ Stager,⁸⁷ Gottwald,⁸⁸ Rosenberg,⁸⁹ Rendsburg,⁹⁰ Coote⁹¹), la perspective structurelle (A. Miller⁹² et K. Andriolo⁹³). Selon lui, les récits de la Genèse traitent surtout de la question de la survie: celle du héros, celle de la famille (stérilité des mères, agressivité des frères). Le thème est celui de la continuité, ce qui laisse penser que le jeune frère est symbole de tout Israël; il serait une contestation du lien entre nature et pouvoir, conception répandue dans le Proche-Orient ancien.⁹⁴ Judah Goldin s'est penché sur l'aspect littéraire de ce thème classique, présent aussi dans le monde extrabiblique, et conforme à un motif populaire répandu (innocence, vulnérabilité et destin extraordinaire). Il conclut que ces récits sont l'exutoire qui permet de continuer à affirmer la règle, tout en permettant aux spoliés

privileges, comme celui de choisir laquelle des parts égales il souhaite recevoir. KNOPPERS, "The Preferential Status... Revoked?", p. 117.

⁷⁷ 1 Ch 26,10; ce texte est cité aussi par GORDON, "Fatriarchy in the OT", p. 227.

⁷⁸ Ce statut est connoté par le terme ראש et non בכור, 1 Ch 12,3, 9. *Ibid.*, p. 228.

⁷⁹ KNOPPERS, "The Preferential Status... Revoked?", p. 124.

⁸⁰ D'autres auteurs avaient mentionné cela avant: JACOBS, *Studies in Biblical Archeology*, repris par James George FRAZER, *Folk-lore in the Old Testament*, 1918.

⁸¹ Isaac MENDELSON était dans la même compréhension dynamique de l'organisation sociale en décrivant une évolution du statut du premier-né. MENDELSON, "On the Preferential Status...", p. 40.

⁸² KNOPPERS, "The Preferential Status... Revoked?", p. 127; j'ai utilisé ici, pour traduire, la terminologie définie plus haut.

⁸³ Everett FOX, "Stalking the Younger Brother: Some Models for Understanding a Biblical Motif", *JSOT* 60, 1993, p. 45-68.

⁸⁴ Hermann GUNKEL, *The Legends of Genesis*, 1964 [1° éd. *Sagen der Genesis*], p. 18-23.

⁸⁵ Joseph JACOBS, "The Junior-Right in Genesis", *SBA*, 1894, p. 46-63.

⁸⁶ MENDELSON, "Family in the A.N.E.", p. 24-40.

⁸⁷ Lawrence E. STAGER, "The family in Ancient Israel", *BASOR* 206, 1985, p. 1-35.

⁸⁸ Norman Karol GOTTWALD, *The Tribes of Yahweh: a sociology of the religion of liberated Israel, 1250-1050 B.C.E.*, 1979.

⁸⁹ Joel ROSENBERG, *King and kin: political allegory in the Hebrew Bible*, 1986.

⁹⁰ Gary A. RENDSBURG, *The Redaction of Genesis*, 1986.

⁹¹ Robert B. COOTE, *Early Israel: A New Horizon*, 1990.

⁹² A. MILLER, "Claude Lévi-Strauss and Gen 37-Ex 20", in R. BRAUNER (dir.), *Shiv'im*, 1977, p. 27-52.

⁹³ Karin R. ANDRIOLO, "A structural Analysis of Genealogy and Worldview in the Old Testament", *AmA* 75, 1983, p. 1657-1669.

⁹⁴ Everett FOX, "Can Genesis be read as a Book?", *Semeia* 46, 1989, p. 31-40.

d'exprimer leur frustration.⁹⁵ Roger Syren étudie également le motif littéraire de cette préférence, à partir d'un intérêt pour les délaissés: Ismaël, Esaü, Ruben, Manassé.⁹⁶ Il y voit deux enjeux: l'un, géographique et national, permet d'affirmer que l'extension des races et des peuples se fait sous la bénédiction du Dieu d'Israël. Le deuxième est théologique: le motif du premier-né délaissé "renforce la conscience qu'a Israël d'être le peuple élu."⁹⁷ Frederick Greenspahn poursuit cette analyse, en reprenant la question de la rivalité entre frères et de la préférence donnée au plus jeune.⁹⁸ Il souligne l'importance des relations fraternelles dans les récits bibliques, dressant la liste des frères "positifs"⁹⁹ et "négatifs".¹⁰⁰ La prééminence du dernier-né, chère aux auditeurs,¹⁰¹ n'implique pas toujours un conflit: ainsi, David, Moïse, Rachel, Mikal (qui l'emporte sur Mérah) sont des exemples de cadets triomphant sans conflit; la littérature biblique fournit une longue liste de cadets importants.¹⁰² Pour F. Greenspahn, le libre choix de la primogéniture en Israël était la norme, plus que le strict respect du droit du premier-né.¹⁰³ Le texte biblique reflète en matière d'héritage et de préséance des pratiques diverses; le sacrifice des premiers-nés, par exemple, n'était pas toujours la règle; et s'il existe un terme spécifique pour désigner la double succession attribuée à l'aîné, c'est bien que le fils favorisé n'est pas toujours le premier-né. Frederick Greenspahn interprète ce schéma de préférence: pour lui, c'est une parabole des relations entre Dieu et son peuple, illustrant l'indépendance du choix de Dieu par rapport à la valeur humaine. Ainsi Israël se trouve-t-il justifié de son élection, malgré sa faiblesse politique. La lecture des relations fraternelles est ici politique, ce qui renforce la fréquence des conflits: Israël, comme Joseph, exploite le favoritisme paternel aux dépens de l'harmonie fraternelle.¹⁰⁴

b) Le cas particulier des jumeaux

Raymond Kuntzmann relève la présence dans le Proche-Orient ancien d'une dimension mythique de la fraternité. D'abord, les dieux ont des relations fraternelles: peut-être Marduk et Tiamat sont-ils frères; Baal, lui, a des frères et une sœur,¹⁰⁵ Anat.¹⁰⁶ L'*Ascension du sage mésopotamien* met en scène les dieux jumeaux Dumuzi et Gizzida, et l'*Épopée de Gilgamesh* met en scène une relation fraternelle symbolique, dans un récit "qui valorise la nécessaire séparation des jumeaux".¹⁰⁷ R. Kuntzmann a traité essentiellement de la relation

⁹⁵ Judah GOLDIN, "The youngest Son or Where does Genesis 38 Belong?", *JBL* 96, 1977, p. 30.

⁹⁶ Roger SYREN, *The forsaken first-born: a study of a recurrent motif in the patriarchal narratives*, 1993.

⁹⁷ *Ibid.*, p. 143.

⁹⁸ Frederick E. GREENSPAHN, *When Brothers Dwell Together: The Preeminence of Younger Siblings in the Bible*, 1994.

⁹⁹ Les fils de Noé en Gn 9, ses filles en Gn 19, les sœurs de Tamar en Gn 34.

¹⁰⁰ Caïn et Abel, Jacob et Esaü, Peres et Zéra.

¹⁰¹ "We identify with the youngest, weakest, seemingly dumbest character (...) because on the most basic level we are all younger siblings, assigned by fate to a position that is lower than we deserve". GREENSPAHN, *When Brothers Dwell Together*, p. 93.

¹⁰² Il en fournit la liste, dans cet ordre: David, Salomon, Jacob, Joseph, Moïse, Samuel, Isaac, Benjamin, Caïn, Rachel, Mikal.

¹⁰³ GREENSPAHN, "Primogeniture in Ancient Israel", p. 78.

¹⁰⁴ "Israel, like J., exploits the favoritism of the father at the expense of the brotherly harmony", GREENSPAHN, *When Brothers Dwell Together*, p. 140.

¹⁰⁵ *The Cuneiform Alphabetic Texts from Ugarit, Ras Ibn Hani, and Other Places*. Münster: Ugarit-Verlag, 1995 (texte n° 29) ; voir aussi *Baal et la mort*, CTA 5-6et Andrée HERDNER (dir.), *Corpus des tablettes en cunéiformes alphabétiques découvertes à Ras Shamra-Ugarit de 1929 à 1939*. Paris: Imprimerie Nationale, 1963 (RS 20.24).

¹⁰⁶ Certains textes font d'ailleurs écho à des récits bibliques, comme "Baal et les voraces", où Baal est pris dans un traquenard et mis à mort. À sept années d'abondance succèdent sept années de sécheresse; et les frères du défunt partent à sa recherche (CTA 12). Voir KUNTZMANN, "Frères dans le POA", p. 23.

¹⁰⁷ "La fraternité physique devenait ainsi une expérience qui donnait à penser la profondeur de l'homme". *Ibid.*, p. 24.

gémellaire,¹⁰⁸ surtout dans sa dimension symbolique,¹⁰⁹ s'intéressant à la gémellité en ce qu'elle est "une unité actuellement exprimée par une dualité",¹¹⁰ il ne traite pas de la relation fraternelle en tant que telle. Pour lui, Gn 25,21-26 et Gn 27-34 sont de simples anecdotes dont le but est d'établir d'emblée la rivalité des deux frères, la supplantation de l'aîné par le cadet et finalement l'élection divine du plus jeune contre toute attente humaine.¹¹¹

2. Le Nouveau Testament et le monde grec

A. Vocabulaire

Le mot frère semble avoir le même sens dans le monde grec que dans celui du Proche-Orient ancien. On l'y trouve employé au sens d'ami, de relation chez les esséniens ; chez Platon il est employé pour des compatriotes, chez Xénophon pour des amis.¹¹² Jacqueline de Romilly précise le vocabulaire: "Le mot φράτηρ et le terme de fratrie ne sont employés que pour désigner des groupements qui n'étaient pas de frères, mais de gens rapprochés pour des raisons religieuses ou politiques. Le grec a inventé ou adopté d'autres mots pour désigner le rapport entre frères."¹¹³ Ainsi, κασί γνετως désigne des frères ou cousins dans le monde achéen et éolien; plus tard, on utilisera ἀδελφός. J. de Romilly précise que "... le groupe familial composé par les frères n'avait pas pour les Grecs la même importance que pour les autres civilisations." Les relations fraternelles sont décrites surtout sur le mode de l'affrontement,¹¹⁴ notamment, on l'a vu, dans la mythologie grecque où le thème de l'affrontement des frères pour le pouvoir est très fréquent. Plutarque déplore, dans son traité d'éthique des relations fraternelles, que l'on y rencontre plus souvent la haine que l'amour.¹¹⁵ Ce n'est pas l'éthique des relations familiales, cependant, qui importe, mais l'impact social de telles difficultés: "Le fratricide, pour la pensée grecque classique, devient un affrontement néfaste et ruineux entre des concitoyens."¹¹⁶

Dans le Nouveau Testament, le mot frère désigne avant tout celui qui est de la même famille; pour désigner le cousin, le grec dispose du mot ἀνεψιός.¹¹⁷ C'est le mot ἀδελφός qui désigne le frère; *the Anchor Bible Dictionary*¹¹⁸ en fournit une étymologie: ἀ-δελφός, un de la même matrice. Le Nouveau Testament mentionne les frères de Simon et André (Mc 1,16 et parallèles, Jn 1,41); Jacques et Jean (Mc 1,19 et *par.*; 3,17 et *par.*; 5,37 et *par.*; Mt 17,1; Ac 12,2); des sœurs Marthe et Marie (Lc 10,39; Jn 2,1); de leur frère Lazare (Jn 11,1-2), d'une sœur de Paul (Ac 23,16 et Rm 16,15). On trouve également des références aux frères des patriarches, comme Juda en Mt 1,12; Joseph en Ac 7,13. Enfin, les frères de Jésus sont aussi mentionnés¹¹⁹ (Mc 3,31-35 et *par.*; Mc 6,3 et *par.*; Jn 2,12; 7,3.5.10; Ac 1,14; 1 Co 9,5). Quelques textes mentionnent la fraternité de façon plus détaillée. Ainsi, Mc 12,19 (et parallèles) reprend la question du lévirat en interrogeant sur le mariage après la résurrection;

¹⁰⁸ Kuntzmann développe principalement les aspects positifs de cette spécificité; Greenspahn, dans son étude sur la fraternité, mentionne cependant que la naissance de jumeaux peut être mal acceptée: elle est prise comme une preuve d'infidélité, car les jumeaux sont supposés avoir deux pères; voir le Targum Pseudo Jonathan. GREENSPAHN, *When Brothers Dwell Together*, p. 16 n. 17.

¹⁰⁹ Il "cherche la naissance, le développement, la fonction et les parentés de cette symbolique." Raymond KUNTZMANN, *Le symbolisme des jumeaux au Proche-Orient ancien: naissance, fonction et évolution d'un symbole*, 1983, p. 32.

¹¹⁰ *Ibid.*, p. 25.

¹¹¹ *Ibid.*, p. 41.

¹¹² Hans Freiher von SODEN, "ἀδελφός", in Georg KITTEL (dir.), *ThWNT I*, 1933, p. 144-146.

¹¹³ Jacqueline de ROMILLY, "Frères ennemis dans la Grèce antique", *MBi* 105, 1997, p. 25-27.

¹¹⁴ *Ibid.*, p. 26.

¹¹⁵ PLUTARQUE, *Peri Philadelphias* 478 C.

¹¹⁶ ROMILLY, "Frères ennemis dans la Grèce antique", p. 27.

¹¹⁷ Ainsi est désigné Marc, cousin de Barnabé, en Col 4, 10

¹¹⁸ Michael J. WILKINS, "Brother, Brotherhood", in David Noel FREEDMAN (dir.), *The Anchor Bible Dictionary I*, 1992, p. 782-783.

¹¹⁹ La question de savoir s'il s'agit d'autres fils de Marie ou de Joseph, donc de frères au sens propre, ou bien de cousins, reste débattue.

chez Luc, on trouve la parabole du fils retrouvé (Lc 15,11-32), la parabole des riches et de Lazare (Lc 16,28); la question de l'héritage (Lc 12,13). Hormis la parabole des riches, ces textes abordent la question de la fraternité par le biais de la succession. Les textes appelés "codes de maison" (Ep 5,21-6,9; Col 3,18-22) mettent en jeu les rapports dominant-dominé (mari-femme, parent-enfant, maître-esclave) mais ne mentionnent pas la relation entre les frères et sœurs.

B. Signification

La question de la fraternité se présente beaucoup plus comme une thématique élaborée que comme une description des relations internes à la famille. Comme dans l'Ancien Testament, le mot peut signifier aussi bien la fraternité généalogique que la fraternité élective; mais le sens spirituel y prend la plus grande importance.¹²⁰ la moitié des occurrences de ἀδελφός dans le Nouveau Testament a un sens abstrait.¹²¹ Ainsi, dans le livre des Actes, le mot 'frère'¹²² est utilisé 57 fois,¹²³ dont seulement sept évoquent un lien de fraternité biologique (ex. 12,2 Jacques, frère de Jean). De plus, le vocabulaire se diversifie: on trouve les formes ἀδελφός, ἀδελφή, ἀδελφότης, φιλάδελφος, φιλαδελφία, ψευδάδελφος.¹²⁴ Le mot est utilisé comme un titre dans le livre des Actes: Pierre s'adresse aux Juifs en les appelant "frères" en Ac 2,29; 3,17;¹²⁵ Étienne s'adresse à ses "frères et pères"¹²⁶; Paul utilise aussi ces titres en Ac 13,26-38; 22,1; 23,1ss; 28,17. Pierre et les apôtres sont appelés de même en Ac 2,37; 13,15.¹²⁷ Certains auteurs pensent que le frère désigne le coreligionnaire ou le compatriote: l'usage juif du mot frère en ce sens est attesté par des citations que l'on trouve dans le texte du N.T.,¹²⁸ comme en Ac 3,22; 7,37; He 2,12; 7,5.¹²⁹ Dans l'Évangile selon Luc, par exemple, sur les 22 utilisations¹³⁰ des différentes formes d'ἀδελφός et d'ἀδελφή,¹³¹ trois semblent signifier 'proche, membre de la communauté'.¹³² Les 18 autres traitent du lien familial compris au sens généalogique, mais trois d'entre elles sont seulement une indication identitaire;¹³³ seules 15 évoquent un lien familial.

a) Le rejet de la famille généalogique

Parmi celles-ci, quatre évoquent la relation fraternelle pour traiter d'une autre question: celle de l'héritage (12,13), du jugement dernier¹³⁴ ou du lévirat (20,27.39). En définitive, donc, onze évocations de la relation familiale traitent de cette relation elle-même; et parmi celles-ci,

¹²⁰ KITTEL, *ThWNT 10*, p. 144.

¹²¹ Il y en a 343. *Ibid.*, p. 144-146.

¹²² Toutes les formes de mot commençant par la racine 'αδελφ'.

¹²³ Ac 1,14.15.16; 2,29.37; 3,17.22; 6,3; 7,2.13.23.25.26.37; 9,17.30; 10,23; 11,1.12.29; 12,2.17; 13,15.26.38; 14,2; 15,1.3.7.13.22.23.32.33.36.40; 16,2.40; 17,6.10.14; 18,18.27; 21,7.17.20; 22,1.5.13; 23,1.5.6.16; 28,14.15.17.21.

¹²⁴ Voir l'article de Johannes BEUTLER, "αδελφος", in Horst BALZ et Gerhard SCHNEIDER (dir.), *Exegetisches Wörterbuch NT I*, 1980, p. 67-71; voir aussi George JOHNSTON, "Brotherly love", in George Arthur BUTTRICK (dir.), *Interpreters' Dictionary of the Bible*, 1962, p. 469-470. Selon lui, l'idée de fraternité est déjà dans Lev 19,17-19, même s'il n'y a pas de mot pour la dire.

¹²⁵ 'Frère' est utilisé vingt fois comme adresse dans un discours, dont quatorze sous la forme Ανδρες ἀδελφοί; Ac 1,16; 2,29.37; 7,2.26; 13,15.26.38; 15,7.13; 22,1; 23,1.6; 28,17.

¹²⁶ Ac 7,2.

¹²⁷ KITTEL, *ThWNT 10*.

¹²⁸ En Jr 22,18, une lamentation "Hélas, mes frères", témoigne déjà de cet usage.

¹²⁹ SODEN, "ἀδελφός", p. 144-146.

¹³⁰ ἀδελφός est utilisé 32 fois dans Matthieu, 17 fois dans Marc et 20 chez Jean.

¹³¹ Lc 3,1.19; 6,14.41.42; 8,19.20.21; 10,39.40; 12,13; 14,12.26; 15,27.32; 16,28; 17,3; 18,29; 20,28.29; 21,16; 22,32.

¹³² "La paille qui est dans l'œil de ton frère...", Lc 6,41-42; "Si ton frère vient à t'offenser, reprends-le", Lc 17,3. La dernière citation fait clairement référence à la communauté des croyants: "Affermis tes frères", Lc 22,32.

¹³³ En 3,1.19 pour la généalogie d'Hérode, en 6,14 pour le nom des disciples.

¹³⁴ "Je te prie d'envoyer Lazare dans la maison de mon père, car j'ai cinq frères..." Lc 16,27.

sept fois, à différentes occasions, et par différentes paroles, Jésus pose une parole de rupture lorsqu'il évoque la relation familiale.¹³⁵ "Quand tu donnes un déjeuner ou un dîner, n'invite pas tes amis, ni tes frères, ni tes parents..." (14,12); "Personne n'aura laissé maison, femme, frère, parent ou enfant..." (18,29); "Vous serez livrés même par vos pères et mères, par vos frères, vos parents et amis..." (21,16).¹³⁶ Le discours de Jésus évoque donc le processus de substitution de la parenté élective, spirituelle, la communauté des chrétiens, à la famille biologique, généalogique. Il décrit la disparition de la famille¹³⁷ comme un passage nécessaire: les liens familiaux maintiennent dans des valeurs qu'on ne peut concilier avec le fait de suivre Jésus (Lc 14,12 par ex). Ainsi, dans le Nouveau Testament, le salut n'est plus une question d'appartenance généalogique, mais de choix personnel: Mt 3,7-9.¹³⁸ Il s'ensuit une vision négative de cette famille généalogique, que l'on est invité à rejeter: "Si quelqu'un vient à moi sans me préférer à son père, sa mère, sa femme, ses enfants, ses frères, ses sœurs, et même à sa propre vie, il ne peut être mon disciple."¹³⁹ Ce rejet est un élément spécifique du Nouveau Testament.¹⁴⁰ La famille généalogique est vue comme un obstacle à la compréhension du message christique: Mt 13,55-57; Mc 6,3-6. Jésus affirme la primauté de la relation spirituelle sur les liens généalogiques.¹⁴¹ La rupture vaut également pour lui-même: "Montrant de la main ses disciples, il dit: 'Voici ma mère et mes frères; quiconque fait la volonté de mon Père qui est aux cieux, c'est lui mon frère, ma sœur, ma mère'" (Mt 12,49-50)¹⁴² La séparation aura sa récompense "au centuple" (Mc 10,29), et l'appel des disciples illustre la mise en acte de cette séparation: "laissant aussitôt leur barque *et leur père*, ils le suivirent" (Mc 4,22).¹⁴³

b) Fraternité universelle et *familia Dei*

Le Nouveau Testament développe donc surtout la dimension spirituelle des relations fraternelles,¹⁴⁴ il faut noter cependant la double articulation de ces notions de famille élective et de famille généalogique.

D'une part, la notion de famille élective s'appuie sur les définitions de la famille généalogique: tous sont 'enfants' de Dieu (Rm 8,14; 2 Co 6,18; Ga 3,26; 6,10; Eph 2,19)¹⁴⁵

¹³⁵ On pourrait y ajouter 12,53: "On se divisera père contre fils et fils contre père, mère contre fille et fille contre mère, belle-mère contre belle-fille et belle-fille contre belle-mère." Bien qu'il s'agisse toujours des relations familiales, les relations intergénérationnelles sont ici prises en compte, plus que les relations fraternelles.

¹³⁶ Voir aussi Lc 8,19.20.21; 14,26.

¹³⁷ "Le frère livrera son frère à la mort, et le père son enfant; les enfants se dresseront contre leurs parents et les feront condamner à mort. Vous serez haïs de tous à cause de mon nom." (Mt 10,21-22; cf. aussi Mc 13,12).

¹³⁸ Voir Daniel MARGUERAT, "Fils et filles d'Abraham selon le N.T.", in Thomas RÖMER (dir.), *Abraham*, 1997.

¹³⁹ Lc 14,26; voir aussi Mt 10,37: "Qui aime son père ou sa mère plus que moi n'est pas digne de moi; qui aime son fils ou sa fille plus que moi n'est pas digne de moi."

¹⁴⁰ Voir KITTEL, *ThWNT 10*, p. 958-959.

¹⁴¹ "Et n'appellez personne sur la terre votre père; car seul est votre Père, celui qui est dans les cieux." Mt 23,9.

¹⁴² Voir aussi Mc 3,34-35.

¹⁴³ Parallèles Mc 1,20 "... laissant tout, ils le suivirent."; Luc 5,11.

¹⁴⁴ Pour citer quelques parutions récentes: Hans-Josef KLAUCK, "Brudermord und Bruderliebe. Ethische Paradigmen in 1 Joh 3,11-17", in Helmut MERKLEIN (dir.), *Neues Testament und Ethik*, 1989, p. 151-169; Klaus SCHÄFER, *Gemeinde als 'Bruderschaft'. Ein Beitrag zum Kirchenverständnis des Paulus*, 1989; Alois SCHENK-ZIEGLER, *Correctio fraterna im Neuen Testament. Die 'brüderliche Zurechtweisung' in biblischen, frühjüdischen und hellenistischen Schriften*, 1997; Luc FRANÇOIS, *La fraternité chrétienne: transparence de l'Amour*, 1997; Jacques VERMEYLEN, "Les harmoniques bibliques du partenariat en Église", *MSR 57*, 2000, p. 11-35; Rik HOET, *'Omnes autem vos fratres estis': étude du concept ecclésiologique des 'frères' selon Mt 23, 8-12*, 1982.

¹⁴⁵ Mt 12,50: "Quiconque fait la volonté de mon Père qui est aux cieux, c'est lui mon frère, ma sœur, ma mère."

et Jésus étant le 'fils' bien-aimé,¹⁴⁶ est le 'frère' de tous (Rm 8,29; Col 1,15; He 2,11ss).¹⁴⁷ Jésus appelle les disciples ses 'frères' en Mc 3,33ss et *par.*; Mt 28,10; Jn 20,17, et établit même la nouvelle famille: ou encore: "Ma mère et mes frères, ce sont ceux qui écoutent la parole de Dieu et qui la mettent en pratique" (Lc 8,21; voir aussi Lc 11,27-28). Plus largement, "frère" est aussi utilisé au sens de "membre de la communauté des chrétiens" en Mt 5,22.47;¹⁴⁸ 7,3. Cette *familia dei* est souvent évoquée: on compte 30 mentions de cette acception dans le livre des Actes¹⁴⁹ et 130 dans les écrits pauliniens.

'Relations fraternelles' signifie alors essentiellement "relations dans la fraternité des croyants", appelée aussi *fraternité universelle*:¹⁵⁰ "Quiconque croit que Jésus est le Christ est né de Dieu; et quiconque aime Dieu qui engendre aime aussi celui qui est né de Dieu."¹⁵¹ Ces nouveaux liens familiaux, spirituels, sont destinés à remplacer les anciens (2 Co 5,17); 1 Pi 1,3-5). Brant Pitre affirme même la présence d'un courant apocalyptique ascétique dans le Nouveau Testament, montrant que Jésus prônait le renoncement à la procréation.¹⁵² La famille élective est présentée comme supérieure à, et destinée à remplacer, la famille généalogique. La relation fraternelle nouvellement définie a une importante dimension morale: "Vous êtes tous frères" (Mt 23,8); ou encore "Affermis tes frères" (Lc 22,32)¹⁵³ développent une éthique de la relation fraternelle (voir aussi Jn 15,1-17; Mc 9,41) et appellent à l'amour mutuel: "Qui aime son frère demeure dans la lumière (...) mais qui hait son frère se trouve dans les ténèbres."¹⁵⁴

Dans le même temps, Jésus pose des relations électives à partir des relations familiales utilisées comme métaphores: "Voyant ainsi sa mère et près d'elle le disciple qu'il aimait, Jésus dit à sa mère: 'Femme, voici ton fils.' Il dit ensuite au disciple: 'Voici ta mère.'" (Jn 19,26-27a). Les concepts familiaux ne sont donc pas simplement repris pour être niés ou dépassés, mais les catégories sont retravaillées et transformées.

Cette notion de fraternité des croyants sera d'ailleurs reprise dans le christianisme,¹⁵⁵ où ce thème a eu une grande importance.¹⁵⁶ Albert de la Rochebrochard,¹⁵⁷ dans un parcours de la littérature chrétienne des premiers siècles, montre que l'affrontement entre les deux communautés, juive et chrétienne, s'est exprimé selon le motif des deux frères ennemis. Pendant des siècles, les Pères de l'Église, loin de prendre leur parti de la rupture avec Israël, ont tout fait pour donner un sens à ce *déchirement*,¹⁵⁸ et intégrer cet état de fait dans le plan de Dieu. Là encore, la fraternité désigne la fraternité spirituelle, sous le mode du conflit cette fois, et non la réalité des relations frères-sœurs. C'est donc, dans tous les cas, la dimension spirituelle de la relation fraternelle qui a retenu l'attention.

¹⁴⁶ Il reprend aussi le statut du *b^ekôr*, le premier-né (Rm 8,29).

¹⁴⁷ "ἀδελφος", p. 254-259.

¹⁴⁸ Le "frère" est ici opposé aux "païens".

¹⁴⁹ Voir par ex. Ac 1,15: "En ces jours-là, Pierre se leva au milieu des frères".

¹⁵⁰ JOHNSTON, "Brotherly love", p. 469-470 et George JOHNSTON, "Brotherhood", in George Arthur BUTTRICK (dir.), *Interpreters' Dictionary of the Bible*, 1962, p. 464-469.

¹⁵¹ 1 Jn 5,1-2.

¹⁵² Brant James PITRE, "Blessing the barren and warning the fecund: Jesus' message for women concerning pregnancy and childbirth", *JSNT* 81, 2001, p. 59-80.

¹⁵³ Cf. "aux petits qui sont mes frères". Mt 25,40.

¹⁵⁴ 1 Jn 2,10-11.

¹⁵⁵ Voir l'ouvrage de Michel DUJARIER, *L'Église-fraternité, les origines du mot 'adelphotès-fraternitas' aux trois premiers siècles du christianisme*, 1991.

¹⁵⁶ Cet usage du mot frère n'est pas limité cependant aux communautés chrétiennes; on le trouve pour d'autres groupes, dans lesquels "(calling a fellow 'brother' is) expressing in down-to-earth terms relations of solidarity, affection, or friendship, indicating that the association was a second home." Philip A. HARLAND, "Familial Dimensions of Group Identity: 'Brothers' (ἀδελφοί) in Associations of the Greek East", *JBL* 124-3, 2005, p. 513.

¹⁵⁷ Albert de la ROCHEBROCHARD, "Le mystère des deux peuples", *Juif et Chrétiens au temps de la rupture*, 2001, <http://home.scarlet.be/rupture/frame.htm> (dernière visite le 29-09-2008).

¹⁵⁸ D'après le titre du livre de Daniel MARGUERAT, *Le déchirement*, 1996.

3. La prise en compte de la relation fraternelle en exégèse

Bon nombre d'éléments concernant la relation entre frères et sœurs dans la Bible sont donc connus et étudiés: le vocabulaire, l'aspect juridique et les enjeux théologiques de ces relations sont bien établis. Les relations parents-enfants, la famille et l'organisation familiale ont également été étudiées;¹⁵⁹ la question de l'articulation de cette relation familiale à la suivance a aussi été prise en compte,¹⁶⁰ de même que la notion de "famille de Dieu"¹⁶¹ et celle de frère en ecclésiologie.¹⁶² L'éthique de la relation fraternelle¹⁶³ et la dimension spirituelle de la fraternité¹⁶⁴ ont fait l'objet de nombreuses recherches. Mais la dimension fraternelle est toujours traitée dans le cadre d'une recherche plus large, ou encore dans la perspective d'un projet éthique.¹⁶⁵ La relation fraternelle elle-même, en tant que telle, a été peu prise en compte dans le domaine des recherches bibliques.¹⁶⁶ Pourtant, de nombreux auteurs notent l'importance de cette relation, surtout dans le livre de la Genèse; ainsi par exemple Umberto Cassuto à propos de Gn 4, dès 1944;¹⁶⁷ mais également Jan

¹⁵⁹ Voir surtout Raphael PATAI, *L'amour et le couple aux temps bibliques*, 1967; Ktiziah SPANIER, *Aspects of the Fratriarchy in the Old Testament*, 1989; Diane JACOBS-MALINA, *Beyond Patriarchy: The Images of Family in Jesus*, 1993; Bernard BARC, "Aîné et cadet dans la Bible", in Martine SEGALÉN et Georges RAVIS-GIORDANI (dir.), *Les cadets*, 1994; Elke SEIFERT, *Tochter und Vater im Alten Testament: Eine ideologiekritische Untersuchung zur Verfügungsgewalt von Vätern über ihre Töchter*, 1997; Halvord MOXNES, *Constructing Early Christian Families. Family as social reality and metaphor*, 1997; J. Andrew DEARMAN, "The Family in the Old Testament", *Int* 52, 1998, p. 117-129; James FRANCIS, "Children and Childhood in the New Testament", in Stephen C. BARTON (dir.), *The Family in Theological Perspective*, 1996, p. 65-85.

¹⁶⁰ Ainsi notamment Jacques DUPONT, "Jésus et la famille dans les Évangiles", in Frans NEIRYNCK (dir.), *Études sur les synoptiques I*, 1985, p. 131-145; Stephen C. BARTON, *Discipleship and Family Ties in the Gospel Tradition*, 1994; Arland D. JACOBSON, "Jesus against the Family: The Dissolution of Family Ties in the Gospel Tradition", in Jon Ma. ASGEIRSSON (dir.), *From Quest to Q*, 2000, p. 189-218; PITRE, "Blessing the barren and warning the fecund", p. 59-80.

¹⁶¹ Voir surtout Daniel von ALLMEN, *La famille de Dieu: la symbolique familiale dans le paulinisme*, 1981; SCHÄFER, *Gemeinde als 'Bruderschaft'*; on peut aussi rappeler ici MARGUERAT, "Fils et filles d'Abraham selon le N.T.", p. 61-77.

¹⁶² Citons par exemple HOET, '*Omnes autem vos fratres estis*'; FRANÇOIS, *La fraternité chrétienne*; Lone FATUM, "Brotherhood in Christ: A Gender Hermeneutical Reading of 1 Thessalonians", in Halvord MOXNES (dir.), *Constructing Early Christian Families. Family as social reality and metaphor*. New York / London: Routledge, 1997; SCHENK-ZIEGLER, *Correctio fraterna im Neuen Testament*; KLAUCK, "Brudermord und Bruderliebe", p. 151-169.

¹⁶³ Parmi les publications les plus récentes: Lytta BASSET, *La joie imprenable*, 2004 [1^o éd. 1996]; Pierre GIBERT, *L'espérance de Caïn: la violence dans la Bible*, 2002; André WÉNIN, "La fraternité, 'projet éthique' dans les récits de la Genèse", in Emmanuelle MOUYON (dir.), *Bible, mythe et vérité*, 2005, p. 24-35.

¹⁶⁴ À titre d'illustration: une recherche sur le mot "fraternité dans le NT" dans la base BiBiL (<http://www.bibil.net/>) fournit 37 réponses; 4 traitent des frères et sœurs de Jésus et 4 des relations entre frères dans la famille; les autres concernent les relations en Église et entre croyants. Une recherche sur le mot 'frère' dans le catalogue de la Bibliothèque Nationale et Universitaire de Strasbourg et de la BNF ne produit aucun résultat; par contre, le mot "fraternité" (comme le mot 'Brotherhood' dans le catalogue de la Library of Congress, et 'Bruderschaft' dans Eucor), rapporte des informations qui sont essentiellement les références traitant des confréries religieuses. Le mot 'frère' est d'ailleurs souvent tout simplement absent des index.

¹⁶⁵ Entre autres SCHENK-ZIEGLER, *Correctio fraterna im Neuen Testament*; David E. GARLAND et Diana R. GARLAND, *Flawed Families of the Bible: How God's Grace Works through Imperfect Relationships*, 2007.

¹⁶⁶ L'ouvrage de Kuntzmann, en effet, se situe sur un autre plan: il prend en compte que la forme très spécifique de relation fraternelle qu'est la jumeauté, et en étudie principalement les aspects symboliques. KUNTZMANN, *Le Symbolisme des jumeaux au POA*.

¹⁶⁷ Umberto CASSUTO, *A Commentary on the Book of Genesis. Part I, From Adam to Noah, Genesis I-VI*, 1961 [1^o éd. 1944], p. 196-228.

Fokkelman,¹⁶⁸ Luis Alonso Schoekel,¹⁶⁹ W. Lee Humphreys,¹⁷⁰ Devora Steinmetz.¹⁷¹ En 1991, Jean-Marie Auwers consacre un petit livre à une étude de Gn 37-50: le thème de la fraternité retient son attention. Claus Westerman¹⁷² note également le poids des liens entre frères dans l'histoire de Joseph: le récit va selon lui du lien menacé entre les enfants de Jacob à la réparation des liens familiaux au ch. 45, réparation rendue possible par l'élévation de Joseph au rang d'autorité dans la cour égyptienne. La plupart des auteurs s'intéressent d'ailleurs surtout à la rivalité fraternelle, qui suscite de nombreuses publications; selon Edwin Good, par exemple, tout le récit de Joseph dépend de cette rivalité.¹⁷³ Caïn et Abel ont surtout retenu l'attention des exégètes; Frédéric Boyer rédige un article, en 1995, sur la violence et la fraternité à partir de Gn 4,¹⁷⁴ en 1997, le *Monde de la Bible* consacre un de ses numéros à Caïn et Abel.¹⁷⁵ Il ne s'agit pas d'un travail exhaustif, mais de brèves études destinées au grand public: par exemple, la contribution de Pierre Gibert souligne la signification du fratricide hors de la particularité d'une histoire anecdotique,¹⁷⁶ Alfred Marx travaille la signification des sacrifices du récit de Gn 4,¹⁷⁷ et Raymond Kuntzmann y aborde à nouveau la question des jumeaux.¹⁷⁸ En 1998, Frédéric Boyer reprend la question de la fraternité, toujours à partir de la question du fratricide de Gn 4, posé comme texte fondateur.¹⁷⁹ En tant que psychanalyste, il tente de montrer comment ce texte permet de penser le meurtre et la culpabilité, car, dit-il, "la fraternité se trouve au fondement de la tradition monothéiste."¹⁸⁰ Bien qu'abordant et étudiant le texte biblique, ce travail ne se situe cependant pas dans le registre de l'exégèse.

C'est souvent à partir des relations familiales que la relation fraternelle est évoquée: en 1997, on peut noter la parution d'un ouvrage publié sous la direction d'Halvord Moxnes,¹⁸¹ sur la famille dans le monde du christianisme primitif. Une des contributions traite des relations familiales,¹⁸² un paragraphe d'environ un tiers de page est consacré aux relations fraternelles: Moxnes y note que les relations mères-fils, et surtout les relations pères-fils, sont bien plus souvent exprimées dans le Nouveau Testament que les relations fraternelles. Dans une contribution à un autre ouvrage collectif, paru en 1998 sur le même sujet,¹⁸³

¹⁶⁸ Johannes FOKKELMAN, *Narrative Art in Genesis. Specimens of Stylistic and Structural Analysis*, 1975.

¹⁶⁹ Luis ALONSO SCHOEKEL, *Dov'è tuo fratello? Pagine di fraternità nel libro della Genesi*, 1987.

¹⁷⁰ W. Lee HUMPHREYS, *Joseph and his Family. A Literary Study*, 1988.

¹⁷¹ Devora STEINMETZ, *From Father to Son, Kinship, Conflict and Continuity in Genesis*, 1991.

¹⁷² Claus WESTERMANN, *Joseph: Studies of the Joseph Stories in Genesis*, 1996 [1^o éd. allemande 1990].

¹⁷³ Edwin M. GOOD, *Irony in the Old Testament*, 1981 [1^o éd. 1965], p. 111-112. Voir aussi par exemple Norman J. COHEN, "Two that are One, Sibling Rivalry in Genesis", *Jdm* 32, 1983, p. 331-342; GREENSPAHN, *When Brothers Dwell Together*; J. David PLEINS, "Murderous Fathers, Manipulative Mothers, and Rivalrous Siblings: Rethinking the Architecture of Genesis-Kings", in Astrid B. BECK et al. (dir.), *Fortunate the eyes that see*, 1995, p. 121-136.

¹⁷⁴ Frédéric BOYER, "'Depuis le sang d'Abel...': fraternité, violence et transcendance", in Pietro BOVATTI et Roland MEYNET (dir.), *Ouvrir les Écritures*, 1995, p. 53-64.

¹⁷⁵ "Les frères", *Le Monde de la Bible* 105, 1997.

¹⁷⁶ Pierre GIBERT, "Le premier meurtre de l'humanité", *MBi* 105, 1997, p. 7-11.

¹⁷⁷ Alfred MARX, "L'épreuve des sacrifices", *MBi* 105, 1997, p. 12-16.

¹⁷⁸ KUNTZMANN, "Frères dans le POA", p. 21-24..

¹⁷⁹ Frédéric BOYER, *Comme des frères*, 1998, p. 67.

¹⁸⁰ La citation continue ainsi: "D'une certaine façon, c'est elle qui pose entre les fils le désir de l'Un. Parce que les fils soudain se voient d'abord des frères rivaux – ce qui permet de définir le fratricide comme un déplacement de deux tabous fondateurs, l'inceste et le parricide. Si le meurtre originel est fratricide, c'est pour indiquer que toute violence de l'homme contre l'autre homme touche le principe même de la filiation." *Ibid.*, p. 67.

¹⁸¹ MOXNES, *Constructing Early Christian Families*.

¹⁸² Halvord MOXNES, "What is Family? Problems in constructing early Christian Families", in Halvord MOXNES (dir.), *Constructing Early Christian Families*, 1997, p. 13-41.

¹⁸³ Jan Willem van HENTEN et Athalya BRENNER, *Families and Family Relations As Represented in Early Judaism and Early Christianities: Texts and Fictions. Papers read at a NOSTER Colloquium in Amsterdam, June 9-11, 1998*, 1998.

I. Kottsieper expose la relation frère-sœurs à partir de Gn 24 et 34,¹⁸⁴ soulignant l'évolution de la structure familiale à travers les différentes périodes; la contribution ne prend en compte que ces deux textes bibliques.

Plus récemment, la question de la relation fraternelle a été directement prise en compte. Jean-Marie Auwers, dans un petit livre, attirait déjà l'attention sur le thème de la fraternité dans le récit de Joseph en 1991.¹⁸⁵ Didier Halter l'aborde à son tour à partir du récit de Caïn et Abel, en 2003. Dans son petit livre, il expose ce récit comme un appel à dominer la violence et écouter l'autre.¹⁸⁶ Halter travaille ce récit biblique dans une préoccupation d'emblée herméneutique; on retrouve la problématique de l'ouvrage de Boyer: penser la fraternité à partir d'un récit qui expose une violence extrême.¹⁸⁷ En 2005, André Wénin abordera l'histoire de Joseph sous l'angle de la fraternité.¹⁸⁸

Les travaux réalisés ont soit pris en compte un thème plus large que celui de la relation fraternelle, soit abordé seulement un aspect de celle-ci (le fratricide, la primogéniture par exemple). Les études ayant pris pour thème la relation fraternelle sont exclusivement vétérotestamentaires, et ont travaillé un seul récit biblique. Il n'existe encore aucun travail étudiant les relations entre frères et sœurs dans plusieurs textes bibliques. Reprendre donc les travaux déjà faits dans une perspective plus synthétique, en élargir l'assise restait donc à faire. Voilà pourquoi j'ai décidé d'entreprendre une étude qui tenterait de cerner les relations entre frères et sœurs telles qu'elles sont décrites dans les textes bibliques.

II. Les relations fraternelles

Or, si les exégètes ont encore peu exploré le thème des relations fraternelles, celles-ci ont par contre été largement travaillées dans d'autres disciplines: littérature, anthropologie, psychologie, psychanalyse, sociologie, philosophie par exemple. La recherche que je veux mener ne peut ignorer les acquis de ces travaux. Un rapide parcours des méthodes et des résultats des sciences humaines en ce qui concerne les relations fraternelles est un préalable indispensable à ce travail d'exégèse.

1. Mythes et contes: rivalité et solidarité

Dans notre société, le mot frère est parfois utilisé pour désigner un ami proche ou une personne de confiance;¹⁸⁹ le plus souvent, cependant, il désigne celui qui a le ou les mêmes parents, biologiques ou adoptifs. C'est bien la relation fraternelle prise en ce sens, celle du lien existant entre des êtres par leur filiation commune, que je vais prendre en compte. Fonds commun de la connaissance, la sagesse populaire parle abondamment de ces relations fraternelles. Elles peuvent être décrites comme une relation difficile: "dans une passe étroite, il n'y a ni frère ni ami" (proverbe arabe), voire même très négative; elles sont parfois considérées comme le lieu de l'accord impossible, de l'affrontement le plus dur. Un proverbe turc exprime nettement: "mets toute ton énergie à te faire des amis; les ennemis, le ventre de ta mère les fera". Mais les aspects positifs de la relation fraternelle sont aussi évoqués, et certains proverbes la présentent comme une chose rare et précieuse ("Chacun a père et mère, mais rien de plus difficile à trouver qu'un frère", proverbe chinois), qui doit être

¹⁸⁴ Ingo KOTTSEPER, "We have a little sister. Aspects of the Brother-Sister Relationship in Ancien Israel", in Jan Willem van HENTEN et Athalya BRENNER (dir.), *Families and Family Relations*, 1998, p. 49-80.

¹⁸⁵ Jean-Marie AUWERS, *Joseph ou la Fraternité Perdue et Retrouvée*, 1991.

¹⁸⁶ Didier HALTER, *Caïn et Abel, nos frères en humanité*, 2003.

¹⁸⁷ La même problématique est reprise par Danielle ELLUL, "Caïn et Abel, ou l'impossible fraternité?", *Mythes bibliques*, 2004.

¹⁸⁸ André WÉNIN, *Joseph ou l'invention de la fraternité (Genèse 37-50)*, 2005.

¹⁸⁹ Voir l'utilisation du terme "frère" dans le cadre d'actions éducatives menées dans les milieux difficiles, ou la série télévisée *Pascal, le grand frère*.

préservée: "Ne fais pas d'un ami l'égal de ton frère".¹⁹⁰ "Nul ami tel qu'un frère, nul ennemi comme un frère," pourrait-on conclure avec ce proverbe indien. Le même panorama est présent dans les mythes et contes.¹⁹¹ Sans être des archétypes,¹⁹² ils illustrent la réalité humaine; la relation fraternelle y est très fréquemment prise en compte, et "chaque mise en fiction particulière lui prête une forme et une valeur spécifiques".¹⁹³ Elle est souvent racontée sur un mode tragique: dans les mythes comme dans les contes, des sœurs sont séduites par leurs frères, des frères sont tués: on y trouve d'ailleurs tant d'exemples de fraticide qu'E. Mahieu en dresse une typologie.¹⁹⁴ On connaît, pour ce qui est de l'Égypte, l'histoire de Seth. Jaloux de son frère Osiris marié avec leur sœur Isis, il tue celui-ci et disperse les parties de son corps, qu'Isis s'emploiera à rassembler et ranimer. Bélos chassera son frère jumeau Agénor d'Égypte où tous deux sont nés de Poséidon et de Lamia; Bélos aura à son tour les jumeaux Danaos et Egyptos.¹⁹⁵ Une grande partie de la mythologie grecque raconte les avatars de la famille royale de Thèbes. Les deux fils de Jocaste, Étéocle et Polynice, modèle de rivalité fraternelle et fraticide, s'entretuent en luttant pour la conquête de cette ville.¹⁹⁶ Les deux frères Atrée et Thyeste commencent par tuer leur demi-frère Chrysippe, puis se retrouvent en rivaux pour la royauté de Mycènes. Atrée l'emporte, mais, découvrant que sa femme Aépé est l'amante de Thyeste, il massacre pour se venger les fils de son frère et les lui sert en repas. Plus tard, Thyeste engendre un fils, Egisthe, de sa propre fille, à l'insu de celle-ci. Atrée, ignorant l'identité de ce fils, lui confiera la mission de tuer Thyeste. Egisthe découvre qui il est, et tue Atrée pour donner le royaume de Mycènes à Thyeste. Dernière histoire tragique de fraternité, Absyrthe sera dépecé par sa sœur Médée.¹⁹⁷ Chez les Romains, on connaît la célèbre histoire de Romulus et Remus, les jumeaux nourris par une louve, qui quittent leur ville surpeuplée et s'en vont fonder une cité nouvelle; Remus sera tué par son frère. Enfin, beaucoup de mythes américains tournent autour du thème de deux frères indifférenciés, la plupart du temps jumeaux, et qui progressivement vont s'opposer, parfois même jusqu'au meurtre de l'un d'eux, dans la vaine recherche d'un équilibre perdu.¹⁹⁸ Mais la relation fraternelle est également racontée de façon positive: les contes¹⁹⁹ mettant en scène les relations entre deux frères (ou deux sœurs²⁰⁰) sont assez fréquents. Le plus ancien²⁰¹ est sans doute le *Conte des deux frères*²⁰²

¹⁹⁰ HÉSIODE, *Théogonie. Les travaux et les jours. Le bouclier*.

¹⁹¹ Pour une étude détaillée des mythes et légendes, voir Sylvie ANGEL, *Des frères et des sœurs: les liens complexes de la fraternité*, 1996.

¹⁹² "On croit souvent que le terme 'archétype' désigne des images ou des motifs mythologiques définis. Mais ceux-ci ne sont rien d'autre que des représentations conscientes : il serait absurde de supposer que des représentations aussi variables puissent être transmises en héritage. L'archétype réside dans la tendance à nous représenter de tels motifs, représentation qui peut varier considérablement dans les détails, sans perdre son schème fondamental." Carl Gustav JUNG, *L'homme et ses symboles*, 1964, p 67.

¹⁹³ GODEAU et TROUBETZKOY, *Fratries*, p. 12.

¹⁹⁴ Etienne MAHIEU, "Quelques considérations sur le fraticide: violences", *InfoPsy* 74-2, 1998, p. 131-140.

¹⁹⁵ Robert GRAVES et Raphael PATAI, *Les mythes hébreux*, 1987, p. 109.

¹⁹⁶ Cet épisode a fourni à Racine le thème de sa première tragédie: *La Thebaïde ou les frères ennemis*.

¹⁹⁷ Voir Bertrand WESTPHAL, "Absyrthe ou le morcellement d'un frère", in Florence GODEAU et Wladimir TROUBETZKOY (dir.), *Fratries*, 2003, p. 45-53.

¹⁹⁸ Claude LÉVI-STRAUSS, *Histoire de Lynx*, 1991.

¹⁹⁹ Une étude des motifs de contes a été faite par Brian SUTTON-SMITH et B. G. ROSENBERG, *The Sibling*, 1970.

²⁰⁰ Ainsi, le *conte de la fontaine* met en scène la "bonne" et la "mauvaise" sœur, qui finira crachant serpents et limaces. On le trouve raconté par exemple dans *Les fées*, de Charles Perrault (disponible par exemple sur le site http://www.diogene.ch/IMG/pdf/Perrault_.pdf, dernière visite le 22-08-2008).

²⁰¹ "Le sujet principal du plus ancien des contes de fées a été découvert dans un papyrus égyptien de 1250 av. è.c. Un chercheur en a dénombré sept cent soixante-dix versions différentes." Bruno BETTELHEIM, *Psychanalyse des contes de fées*, 1976, p. 207.

Anpu et Batu.²⁰³ Bruno Bettelheim consacre un chapitre aux contes de deux frères dans la *Psychanalyse des contes de fées*.²⁰⁴ En général, l'un des frères va chercher l'aventure et l'autre reste à la maison; les deux se retrouvent à la fin pour vivre heureux ensemble.²⁰⁵ Le plus souvent, cependant, les fratries sont nombreuses:²⁰⁶ ce grand nombre de frères et sœurs souligne la force du lien mis en jeu.²⁰⁷ La puissance du lien fraternel est également mise en scène dans certains mythes: les mythes fondateurs indonésiens²⁰⁸ mettent souvent en scène un couple frère-sœur,²⁰⁹ et les dimensions de soutien et de solidarité entre frères et sœurs sont également présentes dans la mythologie.²¹⁰ Le mythe des Dioscures, dans la mythologie gréco-romaine, fournit le modèle des bonnes relations entre les frères jumeaux Castor et Pollux²¹¹ ils sont tellement unis que Pollux refuse l'immortalité que lui offrent les dieux si Castor doit rester aux enfers, et obtient ainsi qu'ils soient tous deux parmi les dieux, un jour sur deux. Cadmos et ses frères partent à la recherche de leur sœur Europe enlevée par Zeus. Créon fournit à sa sœur Jocaste soutien et appui; Antigone sera emmurée vivante pour avoir voulu ensevelir son frère Polynice. La mythologie présente aussi la typologie des enfants complémentaires, pour qui un partage est fait. Ainsi, Zeus, Poséidon et Hadès, enfants de Rhéa et de Cronos, ont reçu en partage de leurs parents chacun une partie du monde: Zeus le ciel, Poséidon la mer, Hadès la terre et le monde souterrain. Après le départ de Cadmos, la royauté de Thèbes échoit à deux jumeaux: Amphion et Zéthos. Ils sont un modèle de frères complémentaires et différents: Amphion est poète, cultivé, doué; Zéthos est vigoureux, travailleur, sauvage. Les deux s'entendront pour faire prospérer Thèbes.²¹²

Les frères jaloux

Proverbes, mythes et contes, racontent donc la solidarité et le partage autant que la rivalité et le meurtre. Pourtant, souvent, on associe la rivalité et la jalousie à la relation frère-sœur; parfois même, la rivalité est le seul élément pris en compte dans la description de la relation fraternelle; le nombre de livres proposant d'aider à gérer ces relations en atteste.²¹³ Il est

²⁰² Ce conte évoque les démêlés des deux frères; la femme de l'aîné y tente de séduire le cadet célibataire. *Papyrus d'Orbiney*, British Museum 10183, édité par exemple par Charles E. MOLDENKE, *Papyrus d'Orbiney (British Museum), the hieroglyphic transcription*. Watchung (N.J.): Elsinore Press, 1900.

²⁰³ Les noms sont orthographiés différemment selon les auteurs; on trouve 'Anubis' et 'Bata' dans James B. PRITCHARD, *Ancient Near Eastern Texts relating to the Old Testament*, 1955, p. 23-25.

²⁰⁴ BETTELHEIM, *Psychanalyse des contes de fées*, p. 126-131.

²⁰⁵ "Quand le frère aventureux meurt, parce qu'il s'est permis de vivre selon ses désirs ou de mépriser les dangers, l'autre frère part à son secours, réussit sa mission, après quoi ils vivent à jamais unis dans le même bonheur". *Ibid.*, p. 206.

²⁰⁶ Avec des chiffres souvent chargés symboliquement: les *Douze Frères*, *Blanche-Neige et les sept nains*, les *Six cygnes* (qui sont en fait sept avec la sœur), les *Sept corbeaux*, le *Petit Poucet* et ses six frères, auxquels répondent les sept filles de l'ogre, etc.

²⁰⁷ Voir les dossiers iconographiques de la BNF, "Contes de fées", www.bnf.fr. (dernière visite le 25.07.03).

²⁰⁸ Mélanésie, Polynésie et îles du sud-est indonésien.

²⁰⁹ Irène THERY, "Des manières de distinguer les sexes", *Esprit*, 2003, p. 90-106.

²¹⁰ "La descendance directe d'Œdipe représente ainsi un modèle de fratrie composite où se côtoient la rivalité fraternelle et fratricide (Étéocle et Polynice), le soutien et la dévotion fraternels (Polynice et Antigone), l'ignorance et l'exclusion fraternelles (Ismène)." MARCELLI, "Œdipe fils unique", p. 234.

²¹¹ Castor et Pollux sont des frères-jumeaux étranges: ils sont nés d'un même œuf, mais Castor, fils du mari de Leda, est mortel tandis que Pollux, fils de Zeus, est immortel. Sur la fraternité de Castor et Pollux, voir HYGINUS, *De astronomia*, libri quattuor, 22 (<http://www.thelatinlibrary.com>, dernière visite le 29-09-08).

²¹² Pierre GRIMAL, *Dictionnaire de la mythologie grecque et romaine*, 1951.

²¹³ Adèle FABER et Elaine MAZLISH, *Jalousies et rivalités entre frères et sœurs*, 1989; Francine KLAGSBURN, *Frères et sœurs: pour le meilleur et pour le pire*, 1994; Nicole LEGLISE, *L'enfant du milieu ou Comment être seul dans une fratrie de trois*, 1999; Béatrice MARTIN, *Frères et sœurs. Aînés, seconds et petits derniers, ententes et mésententes*, 1983; John F. McDERMOTT, *Frères-*

certes difficile de nier l'existence du sentiment de jalousie elle appartient à notre vie émotionnelle ordinaire.²¹⁴ Le définir précisément est une autre affaire, car jalousie et envie sont si souvent données ensemble qu'on les emploie parfois indifféremment l'un pour l'autre. L'indétermination est présente dès le départ, dès l'étymologie: le mot envie vient du latin *invidia* qui signifie "désir, jalousie"; les deux passions s'avèrent difficiles à dissocier. Ainsi, H. Schoeck, dans son essai sur l'envie, note qu'une personne qui "a fait l'expérience de la *jalousie* entre frères et sœurs connaîtra par la suite tous les tourments de l'*envie*."²¹⁵ Spinoza nomme *jalousie* un mélange des sentiments de haine, *envie* et tristesse.²¹⁶ La distinction entre la notion d'envie et de jalousie étant essentielle à l'analyse de l'expérience affective, il importe cependant de les préciser. Les définitions du *Petit Robert*²¹⁷ fournissent un début de distinction: l'envie proviendrait d'une comparaison entre ce que j'ai et ce que l'autre a; elle se définit par rapport à ce qu'on possède. Elle est donc de l'ordre de l'avoir. La jalousie, elle, se définit par rapport à soi-même; elle est de l'ordre de l'être; elle est affaire de connaissance.²¹⁸ Ainsi peut-on les différencier. La définition du dictionnaire révèle cependant encore un flou: le jaloux est à la fois "celui qui éprouve un sentiment de jalousie", et "celui qui est particulièrement attaché à quelqu'un".²¹⁹ Le sentiment ne concerne donc pas seulement la personne elle-même, mais aussi la relation à l'autre. La jalousie entre frères est fréquemment constatée et volontiers admise. Mais la plupart des auteurs, pour parler de la jalousie, s'attachent essentiellement²²⁰ à la jalousie amoureuse,²²¹ Racine allant jusqu'à identifier jalousie, jalousie amoureuse et amour.²²² Dans ce cas de figure, tous avouent qu'on ne sait pas très bien sur qui porte la jalousie: le partenaire qui évince, ou le rival préféré?²²³

sœurs, la rivalité fraternelle, 1982; Nancy SAMALIN, *C'est pas juste! Comment gérer les conflits entre frères et sœurs*, 1997, par exemple.

²¹⁴ "La jalousie appartient à ces états affectifs qu'on peut qualifier de normaux, au même titre que le deuil." Sigmund FREUD, *Névrose, psychose et perversion*, 1985, p. 271 (ch. "De quelques mécanismes névrotiques...").

²¹⁵ Helmut SCHOECK, *L'envie, une histoire du mal*, 1995, p. 99-100 (c'est moi qui souligne).

²¹⁶ Selon Spinoza, la jalousie est l'ensemble des sentiments qui nous agitent quand on imagine qu'un autre s'est attaché la chose aimée; haine envers la chose aimée, en ce qu'elle contrarie notre ambition de gloire, envie à l'égard du rival en ce qu'il tire du plaisir de l'être que nous aimons, sans oublier la tristesse d'être contraint d'unir l'image aimée à celle de choses déplaisantes: c'est "donc la fluctuation intérieure, née de l'amour et tout ensemble de la haine, accompagnée de l'idée de l'objet que nous envions". Baruch SPINOZA, *Éthique*, III, XXXV (trad. De Saisset, 1677). Paris, Charpentier, 1842.

²¹⁷ Envie: "sentiment de tristesse, d'irritation ou de haine qui nous anime contre qui possède un bien que nous n'avons pas; désir de jouir d'un avantage, d'un plaisir égal à celui d'autrui; désir d'avoir, de faire, de posséder quelque chose". Jalousie "sentiment mauvais qu'on éprouve en voyant un autre jouir d'un avantage qu'on ne possède pas ou qu'on désirerait posséder exclusivement; inquiétude qu'inspire la crainte de partager cet avantage ou de le perdre au profit d'autrui; sentiment douloureux que font naître, chez celui qui l'éprouve, les exigences d'un amour inquiet, le désir exclusif de possession de la personne aimée, la crainte, le soupçon ou la certitude de son infidélité." Les dictionnaires *Larousse* et *Hachette* donnent des définitions semblables.

²¹⁸ Voir Alain JURANVILLE, *Lacan et la philosophie*, 1984.

²¹⁹ *Petit Robert*; "Celui qui est très attaché à, celui qui éprouve du dépit, et celui dont l'affection pour quelqu'un est ombrageuse", *Larousse classique*.

²²⁰ L'article "jalousie" de l'*Encyclopaedia Universalis* ne traite que de la jalousie amoureuse.

²²¹ "La situation typique de la jalousie est naturellement celle de la rivalité en amour", Mélanie KLEIN, "L'amour, la culpabilité et le besoin de réparation", in Mélanie KLEIN et Joan RIVIERE (dir.), *L'amour et la haine, le besoin de réparation*, 1968, p. 57. Sur la jalousie en général, on peut voir aussi Daniel LAGACHE, *La jalousie amoureuse, psychologie descriptive et psychanalyse*, 1981 [1^{er} éd. 1947]; René DESCARTES, *Les passions de l'âme*, rééd. 1988; Jean-Jacques ROUSSEAU, *Émile ou de l'éducation, Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, 1978; Blaise PASCAL, *Pensées*, (100 à 114). Paris: Éd. de Brunschvicg, 1897; Alain ROBBE-GRILLET, *La jalousie*, 1957; voir aussi la *Revue française de Psychanalyse*, 61, 1, 1997 (numéro spécial sur la jalousie).

²²² "Si Titus est jaloux, Titus est amoureux." RACINE, *Bérénice*, II, 5.

²²³ On aurait pu aussi écrire "de la rivale qui est préférée".

Spinoza avait inclus les deux dans sa définition du sentiment.²²⁴ Celui envers qui la jalousie s'exerce, le "possesseur" dont parle G. Simmel,²²⁵ est difficile à définir. On peut se demander s'il en va de même pour la jalousie fraternelle: dans cette notation d'Augustin,²²⁶ reprise par Lacan dans un de ses séminaires,²²⁷ de l'aîné qui pâlit en voyant son cadet au sein de la mère, la jalousie est-elle dirigée vers la mère ou vers le frère? La jalousie n'est donc pas un sentiment facile à cerner, mais plutôt un ensemble de sentiments, mettant en jeu non seulement la personne qui l'éprouve, mais aussi celui pour – et celui envers – qui on l'éprouve.

2. Jalousie de l'aîné(e), jalousie du cadet: l'apport de la psychanalyse

Cela devient complexe... et ce mot invite à aller explorer le champ de la psychanalyse. C'est en effet là que le complexe a pris son importance, entendu dans le sens de "construction de sentiments" caractérisée par l'ambivalence affective,²²⁸ et on parle en psychanalyse de "complexe fraternel".²²⁹ Selon Freud, la jalousie appartient de façon banale à la conduite de l'être humain. Il constate volontiers l'existence de la jalousie entre frères et sœurs,²³⁰ et s'intéresse à toutes ses manifestations, pour en établir une théorie selon laquelle il distingue jalousie concurrentielle, jalousie projetée, et jalousie délirante. C'est essentiellement la jalousie concurrentielle qui s'exprime dans les relations fraternelles.²³¹ Remontant au commencement de l'affectivité infantile, elle est l'expression de la perte réelle ou supposée de l'objet d'amour et est, selon Freud, liée au deuil et à la douleur ressentie par la perte de l'objet aimé, comme à l'humiliation narcissique qui y est liée. Elle est faite des sentiments hostiles dirigés contre le rival qui a été préféré, et s'enracine profondément dans l'inconscient. Or, si l'organisation de la jalousie remonte aux premières relations fraternelles, elle est une partie, une manifestation de cette relation, mais elle ne constitue pas la relation elle-même. Freud n'en dit malheureusement pas beaucoup plus.²³² Bien qu'il ait perçu l'aspect originaire de la jalousie entre frères, il n'a pas exploité cette dimension dans son

²²⁴ La jalousie est une relation à trois: moi, l'autre, et celui/celle qu'il/elle aime. Voir Louise AUGER, *Pourquoi l'autre et pas moi? Le droit à la jalousie*, 1988.

²²⁵ G. Simmel résume ainsi la distinction entre envie et jalousie: "la jalousie (...) est déterminée dans sa dynamique interne et ses nuances par le fait que la possession d'un objet nous échappe *parce qu'il* est dans la main de l'autre et qu'il serait à nous pour peu que l'autre disparaisse; les sentiments de l'envieux sont plus ou moins en rapport avec la possession, ceux du jaloux tournent autour du possesseur." Georg SIMMEL, *Sociologie: étude sur les formes de la socialisation*, 1999 [1^o éd. 1950], p. 210.

²²⁶ "J'ai vu de mes yeux, et bien observé un tout-petit en proie à la jalousie: il ne parlait pas encore et il ne pouvait sans pâlir arrêter son regard au spectacle amer de son frère de lait." St AUGUSTIN, *Les confessions*, I, VII.

²²⁷ L'Invidia dans le *Séminaire XI*, p. 105, 106, et 157.

²²⁸ Le complexe désigne une structure fondamentale des relations interpersonnelles et la façon dont la personne y trouve sa place et se l'approprié" (Jacques LAPLANCHE et Jean-Bernard PONTALIS, *Vocabulaire de la psychanalyse*, 1967), définition à laquelle D. GAYET ajoute la dimension de "l'ambivalence affective qui caractérise le complexe." (Daniel GAYET, *Les relations fraternelles: approches psychologiques et anthropologiques des fratries*, 1993, p. 65).

²²⁹ D. GAYET développe cette notion de complexe fraternel dans le premier chapitre de son livre: GAYET, *Les relations fraternelles*.

²³⁰ "L'enfant voue ainsi à l'intrus, au rival, une haine féroce. Le nouveau venu n'a-t-il pas détrôné, volé, dépossédé son aîné?". Sigmund FREUD, "5^e conférence sur la féminité", in Sigmund FREUD, *Nouvelles conférences sur la psychanalyse*, 1974, p. 161-162.

²³¹ "Dans la chambre d'enfants il y a aussi d'autres enfants, plus âgés ou plus jeunes de très peu d'années, qu'on n'aime pas beaucoup, pour bien des raisons, mais principalement parce qu'on doit partager avec eux l'amour des parents, et qu'à cause de cela on repousse de soi avec toute l'énergie sauvage qui est propre à la vie sentimentale de ces années". Sigmund FREUD, "Un enfant est battu", in Sigmund FREUD, *Œuvres complètes. Psychanalyse (Tome 15, 1916-1920)*, 2002, p. 115-146.

²³² Yael Feldman souligne que "'sibling rivalry' does not appear in the index of his works, nor does any other related concept". Yael S. FELDMAN, "'And Rebecca Loved Jacob', but Freud Did Not", *JSfQ* 1, 1993, p. 77.

œuvre théorique; on ne trouve qu'une seule fois, dans son œuvre, le complexe fraternel utilisé pour l'interprétation d'une personnalité.²³³ Très incidemment, il le nomme "complexe familial", fait référence au "complexe fraternel de la première période sexuelle"²³⁴ et y voit un élargissement du complexe d'Œdipe. En bref, les sentiments entre frères et sœurs sont simplement dérivés des sentiments à l'égard des parents, les relations fraternelles seraient seulement le reflet des relations parents-enfants, et "le rang dans la fratrie importe moins que le rapport affectif avec les parents".²³⁵

En psychologie et psychanalyse, c'est essentiellement l'irruption d'un autre enfant dans la relation aîné-parents qui a bénéficié de l'intérêt des théoriciens,²³⁶ à partir du constat fait par Freud lui-même.²³⁷ On va donc abondamment commenter et expliquer les sentiments de l'aîné, à partir du mot de *perte* qu'a utilisé Freud ("l'objet d'amour qu'on croit avoir perdu"²³⁸). Du fait du narcissisme infantile, "l'enfant n'aime vraiment que lui-même. C'est pourquoi il exige l'exclusivité de l'amour parental; il n'imagine pas qu'un autre puisse aussi, à sa place, devenir un jour l'objet vénéré du culte familial."²³⁹ La naissance d'un cadet est toujours vécue par l'aîné comme une frustration, ressentie comme un vol d'amour.²⁴⁰ Ainsi se crée le "complexe de Caïn", que C. Baudoin définit ainsi: "L'enfant à qui échoit un petit frère ou une petite sœur, réagit d'abord, très généralement, par une jalousie sans mesure et tout animale, qui subsiste ensuite, latente et plus ou moins bien réprimée."²⁴¹ Lacan parlera du "complexe d'intrusion."²⁴² La frustration est encore augmentée, "pour l'aîné qui se voit privé de l'exclusivité de l'amour de ses parents, de l'interdiction qui lui est faite de se décharger par la violence de la tension qu'engendre cette situation difficile."²⁴³ Dans cette optique, "l'hostilité du cadet à l'égard de l'aîné apparaît comme une réponse naturelle à cette hostilité de l'aîné."²⁴⁴ D. Gayet développe ce thème qu'il nomme, en écho, complexe d'Abel, tout en notant une différence fondamentale entre les deux attitudes: l'aîné peut regretter le temps où il avait le bénéfice exclusif de l'attention parentale, tandis que le cadet, lui, n'a jamais connu cela.²⁴⁵ Lacan, tout en considérant que selon les cas de figure le complexe peut prendre des formes variables, en fait cependant une seule et même expérience. La jalousie fraternelle

²³³ Il explique l'attitude de Napoléon par sa rivalité avec son frère aîné: la carrière de Napoléon se comprendrait comme un effort pour prendre la place de son aîné. Sigmund FREUD, "Lettre à T. Mann", in Sigmund FREUD, *Correspondance, 1873-1939*, 1966, p. 471-472.

²³⁴ Sigmund FREUD, "Sur quelques mécanismes névrotiques...", in FREUD, *Névrose, psychose et perversion*, p. 50.

²³⁵ André de MIJOLLA, *Les visiteurs du Moi*, 1981, p. 60.

²³⁶ Sur la sensation de détronement de l'aîné, voir aussi Alfred ADLER, *Understanding Human Nature*, 1972, p. 152.

²³⁷ "Tout me fait croire aussi que la naissance d'un frère, d'un an plus jeune que moi, avait suscité en moi de méchants souhaits et une véritable jalousie, et que sa mort (survenue quelques jours plus tard) avait laissé en moi le germe d'un remords." Sigmund FREUD, *La naissance de la psychanalyse. Lettres à Wilhelm Fliess, notes et plans (1887-1902)*, 1973, p. 74.

²³⁸ FREUD, "De quelques mécanismes névrotiques...", p. 271.

²³⁹ GAYET, *Les relations fraternelles*, p. 69.

²⁴⁰ "...la pulsion n'est pas partageuse. Ce que veut la pulsion c'est l'objet, tout l'objet. De l'autre, elle n'en a primitivement rien à faire." MARCELLI, "Œdipe fils unique", p. 239.

²⁴¹ Charles BAUDOIN, *L'âme enfantine et la psychanalyse*, 1931, p. 26.

²⁴² "Le complexe de l'intrusion représente l'expérience que réalise le sujet primitif, le plus souvent quand il voit un ou plusieurs de ses semblables participer avec lui à la relation domestique, autrement dit, lorsqu'il se connaît des frères". Jacques LACAN, "Le complexe de l'intrusion", in Jacques LACAN, *Autres écrits*, 2001, p. 36-37.

²⁴³ GAYET, *Les relations fraternelles*, p. 71.

²⁴⁴ BAUDOIN, *L'âme enfantine et la psychanalyse*, p. 26.

²⁴⁵ "Le cadet ignore la grande frustration de l'aîné au moins tant qu'il n'y a pas une troisième naissance. Il ignore l'amour exclusif des parents; le frère ou la sœur est pour lui un déjà-là dont l'absence n'est pas envisageable. Si le cadet souhaite la disparition de son aîné, il ne pourra s'appuyer sur aucun souvenir nostalgique d'un temps paradisiaque où il était l'enfant unique adulé. Ce temps-là, l'aîné l'a connu: voilà une différence fondamentale si l'on veut reconstituer la genèse de la rivalité fraternelle." GAYET, *Les relations fraternelles*, p. 16.

s'interprète donc, même en ce qui concerne les cadets, à la lumière de la jalousie de l'aîné.²⁴⁶ Quand les autres enfants d'une fratrie sont pris en compte, leurs sentiments sont compris comme la réaction à la jalousie de l'aîné. En conclusion, comme le résume J. F. Rabain, "le complexe fraternel est directement issu de l'attachement premier à la mère."²⁴⁷ Dans la lignée de l'interprétation freudienne,²⁴⁸ l'intérêt de la psychanalyse pour la relation fraternelle est resté faible²⁴⁹ et, jusqu'à récemment, la relation fraternelle n'a suscité qu'une élaboration métapsychologique limitée.²⁵⁰ Elle est comprise, dans le champ psychanalytique, essentiellement comme une rivalité perçue comme une construction secondaire.²⁵¹ La jalousie entre frères est volontiers admise, constatée – mais la relation fraternelle est peu théorisée.²⁵² C'est essentiellement le complexe d'Œdipe²⁵³ qui sert de clé de lecture,²⁵⁴ et l'on souligne l'importance de la jalousie dans la relation fraternelle, et l'hostilité que celle-ci engendre à double titre: agressivité contre le rival cause de la dépossession, et culpabilité pouvant conduire à l'agressivité contre le soi jugé responsable de la perte de l'objet d'amour.²⁵⁵ Michel Soulé²⁵⁶ explique que la relation fraternelle "n'a pas toujours bénéficié de tout l'intérêt que méritent sa spécificité et son originalité... parce que les modes de

²⁴⁶ Celle-ci est considérée comme tellement "banale" que C. Lechartier-Atlan formule l'hypothèse que son absence est due au "profond refoulement" d'une jalousie plus précoce. Voir Chantal LECHARTIER-ATLAN, "Un traumatisme si banal", *RFPsy* 61-1, 1997, p. 57-66.

²⁴⁷ Jean-François RABAIN, "L'enfant et la jalousie, perspectives psychanalytiques", in Pierre TRIDON (dir.), *La jalousie fraternelle*, 1988, p. 51.

²⁴⁸ "Les modes de raisonnement de la psychiatrie et de la psychanalyse s'appuient le plus souvent sur les travaux de Freud où il est fait peu de références à la dynamique fraternelle" ("Une dynamique originale", entretien avec Michel Soulé", in Lucette SAVIER (dir.), *Des sœurs, des frères*, 1990, p. 211).

²⁴⁹ "Dans le champ de la clinique, dans le domaine de la compréhension psychologique, la référence aux relations fraternelles est extrêmement fréquente. Cette fréquence n'a d'égale que la rareté des références théoriques à ce sujet." MARCELLI, "Œdipe fils unique", p. 1.

²⁵⁰ Cela risque donc de devenir l'enjeu des recherches actuelles: "One of the challenges posed by the study of the relations between young siblings is that they are no accepted 'global' psychological dimensions that are considered to be relevant, beyond those of jealousy and rivalry". Judy DUNN et Carol KENDRICK, *Siblings. Love, Envy And Understanding*, 1982, p. 85.

²⁵¹ "Le conflit avec les frères, qu'il se manifeste comme d'ordre individuel ou d'ordre collectif, ne peut être conçu, dans son essence ou dans sa chronologie, comme d'ordre ni primaire, ni primitif (...); il résulte d'un déplacement de la querelle avec les parents du point de vue descriptif, et du point de vue de l'économie imaginaire profonde, il succède à une réactivation et chez l'enfant et chez les parents de représentations liées à l'instinct violent fondamental, à l'occasion de la naissance d'un nouvel enfant, naissance entrant logiquement dans une problématique triangulaire." Jean BERGERET, *La violence fondamentale, l'inépuisable Œdipe*, 2000, p. 223-224.

²⁵² "L'importance des frères et des sœurs dans le développement de la personnalité de l'enfant reste la grande méconnue des travaux sur ce sujet." Odile BOURGUIGNON, *Mort des enfants et structures familiales*, 1984, p. 68.

²⁵³ "Rivalité et jalousie fraternelles sont analysées régulièrement comme un transfert sur le plan horizontal de la problématique verticale enfant-parent." MARCELLI, "Œdipe fils unique", p. 2.

²⁵⁴ "The sibling relationship can be a profoundly important one. (...) Yet psychologist have paid scant attention to it. The single relationship of overwhelming importance in the preschool years has been assumed to be the one between mother and child. Consequently, relations between very young siblings have been considered principally in terms of rivalry for maternal affection." DUNN et KENDRICK, *Siblings*, p. 1.

²⁵⁵ Dans la mesure où la jalousie est une réaction de haine et d'agressivité à une perte ou à la menace d'une perte, elle est assez simple et primitive et aussi inévitable que n'importe quelle réaction de cet ordre. Un élément particulier à la jalousie est néanmoins l'humiliation qui l'accompagne invariablement, compte tenu de la blessure qu'elle occasionne à la confiance en soi et au sentiment de sécurité." Joan RIVIERE, "La haine, le désir de possession et l'agressivité", in Mélanie KLEIN et Joan RIVIERE (dir.), *L'amour et la haine*, 1968, p. 58. Voir aussi Freud: "un apport plus ou moins grand d'autocritique qui veut rendre le moi propre responsable de la perte d'amour". FREUD, "De quelques mécanismes névrotiques...", p. 271.

²⁵⁶ Professeur de psychiatrie de l'enfant à l'université Paris V, René-Descartes; médecin-chef du centre de guidance infantile de l'Institut de puériculture.

raisonnement de la psychiatrie et de la psychanalyse s'appuient le plus souvent sur les travaux de Freud où il est fait peu de références à la dynamique fraternelle.²⁵⁷ Il faut aller plus loin.²⁵⁸ on "constate aujourd'hui dans de nombreuses études la dominance de l'image stéréotypée de la jalousie et de la concurrence entre frères et sœurs. Il y a bien d'autres choses à voir et à dire sur les relations fraternelles en fonction du rang ou du sexe."²⁵⁹ Car la jalousie et la rivalité ne sont de loin pas l'apanage spécifique des relations fraternelles: elles appartiennent à toutes les relations humaines.²⁶⁰ Ce n'est pas la relation fraternelle qui s'exprime dans la jalousie, c'est la jalousie fondamentale qui s'exprime dans la relation. Il ne faut donc pas juger négativement la jalousie fraternelle: d'abord, il ne s'agit ni d'un symptôme ni d'une manifestation pathologique, mais d'un élément constitutif de la relation. De plus, cette jalousie fondamentale n'a pas que des aspects négatifs: Hésiode constatait son existence: "Aussi le potier jalouse-t-il le potier, le charpentier, le charpentier, le mendiant envie le mendiant et l'aède, l'aède",²⁶¹ mais ne le déplorait pas, comme l'analyse Nietzsche:²⁶² pour Hésiode, la jalousie entraîne à la compétition, à la rivalité, et fait de la sorte progresser l'humanité.

Frères et sœurs: haine ou amour?

La *Library of Congress* offre une liste impressionnante de livres traitant des relations fraternelles et de la jalousie, les deux thèmes étant toujours traités ensemble. Les auteurs américains sont, bien plus que les Européens, persuadés du rôle essentiel joué par les relations avec les frères et sœurs dans la constitution de la personne humaine. Mais pour eux, ces relations sont comprises dès l'abord comme une relation de rivalité, renforcée encore par la grande proximité entre les acteurs. Depuis une vingtaine d'années cependant, psychologues, éducateurs et autres spécialistes français considèrent que d'en rester à la jalousie est une compréhension trop limitée de la relation entre frères et sœurs, et commencent à aborder le sujet différemment.²⁶³ Tous s'accordent pour dire qu'au cœur des interactions familiales, les relations fraternelles tiennent une place essentielle, et la recherche sur ce thème commence à se développer.²⁶⁴

²⁵⁷ "Une dynamique originale", p. 211-238.

²⁵⁸ "Peu d'aspects de la vie familiale ont été moins étudiés que l'interaction entre frères et sœurs". Théodore CAPLOW, *Deux contre Un. Les coalitions dans les triades*, 1984, p. 113.

²⁵⁹ Annette LANGEVIN, "Des couples de frères et sœurs ou la sexation des itinéraires", *Dialogue* 114-4, 1991, p. 55.

²⁶⁰ "La jalousie est en quelque sorte le moteur sur le plan pulsionnel, structurante dans la dynamique de l'avènement d'une civilisation ou d'un sujet, et elle paraît surtout destructrice quand on s'avise de la dénier." Vincent EDELSON, "... Et la jalousie créa le frère...", in Pierre TRIDON (dir.), *La jalousie fraternelle*, 1988, p. 38 (c'est moi qui souligne).

²⁶¹ HESIODE, *Les Travaux et les Jours*.

²⁶² "...ce n'est pas seulement Aristote, mais toute l'Antiquité grecque qui diffère de nous dans sa conception de la jalousie et de l'envie, et partage la pensée d'Hésiode. Il avait jugé mauvaise la première Eris, c'est-à-dire celle qui conduit les hommes à s'entre-tuer haineusement, mais, tout aussitôt, avait vanté comme étant bonne une autre Eris qui, sous les espèces de la convoitise, de la jalousie et de l'envie, incite les hommes à agir; elle ne les entraîne pas au combat à mort, mais à la joute. Le Grec est envieux et ressent ce trait non comme un défaut, mais comme l'influence d'une divinité bienfaisante." Friedrich NIETZSCHE, *La philosophie à l'époque tragique des Grecs*, 1975, p. 198-200.

²⁶³ Le terme "fratrie" est apparu en France en 1970; il est donc compréhensible qu'il ne figure pas dans le dictionnaire de psychanalyse de Jacques Laplanche et Jean-Bernard Pontalis, dont la première édition est parue en 1967; il est étonnant cependant de ne pas trouver non plus d'entrée à "frère" ou "sœur" dans l'édition des P.U.F. (coll. Quadrige) en 2002. Il est encore plus étonnant de ne pas trouver ces entrées dans le *Dictionnaire de psychanalyse de l'encyclopédie Universalis*. Paris: Albin Michel, 1997. Voir GODEAU et TROUBETZKOY, *Fratries*, p. 10.

²⁶⁴ Almodovar souligne qu'il n'est pas nécessaire d'avoir des frères pour vivre des expériences fraternelles: ce qu'il appelle la notion d'*expérience fraternelle*. Jean-Pierre ALMODOVAR, "Penser les expériences fraternelles", in Brigitte CAMDESSUS (dir.), *La fratrie méconnue*, 1998, p. 51-70.

Il est troublant, de plus, d'évoquer surtout l'hostilité et la rivalité en parlant des relations frères-sœurs, "quand on est convaincu que l'amour est le sentiment le plus profond et le plus vrai entre frères et sœurs?"²⁶⁵ "Aimer comme un frère", "être un frère", "partager en frères", notre langue ne manque pas d'expressions exprimant une autre dimension de ces relations: les relations positives, de solidarité, de soutien, d'amour. À moins de penser que cet aspect-là des relations ne fait qu'exprimer un désir parental ou social,²⁶⁶ il faut admettre que le dossier des relations frères-sœurs est à compléter. Le complexe d'Œdipe, pour être une approche éclairante, n'en livre pas tout, et plusieurs auteurs²⁶⁷ déjà ont affirmé les limites de l'explication freudienne,²⁶⁸ car la théorie porte en elle-même les germes de son échec: D. Marcelli affirme qu'on ne saurait élaborer une théorie satisfaisante de la germanité en s'appuyant "sur un mythe qui raconte le destin d'un fils... *unique*".²⁶⁹ Empêché par ses propres liens familiaux²⁷⁰ d'être aussi lucide quant aux relations fraternelles qu'il a pu l'être sur d'autres sujets, Freud n'a pu en rendre compte de façon satisfaisante.²⁷¹ Certains psychanalystes ont alors cherché à compléter²⁷² l'étude des relations fraternelles, dans la ligne de la théorie freudienne. En effet, Freud évoquait déjà l'amour existant entre frère et sœur.²⁷³ La relation fraternelle n'est pas faite uniquement d'agressivité ou d'hostilité: "On rencontre bien la jalousie chez l'enfant, et son désir de rester enfant unique. Mais on rencontre aussi, dans le même temps, son désir d'avoir un frère ou une sœur."²⁷⁴ Voilà où se révèle le complexe fraternel au complet: le frère ou la sœur cristallise des sentiments d'amour et de haine.²⁷⁵ "Le complexe fraternel conjugue un désir de séduction et un désir de destruction (inceste et fratricide) portant souvent sur la même personne."²⁷⁶ Alors s'illustre la dimension dynamique de la relation fraternelle: elle est à la fois amour et haine.²⁷⁷ Ainsi, la rivalité et la solidarité sont les deux grandes forces antagonistes de toute fratrie; "la rivalité

²⁶⁵ GAYET, *Les relations fraternelles*, p. 16.

²⁶⁶ "Ce qu'on dit ordinairement de l'enfant exprime plutôt la *représentation* que l'adulte se fait de cet enfant..." Colette MISRAHI, "Enfance et psychanalyse", *Enfance et psychanalyse*, 1995.

²⁶⁷ Voir Serge LÉBOVICI et Michel SOULÉ, *La connaissance de l'enfant par la psychanalyse*, 1972; MIJOLLA, *Les visiteurs du Moi*; Jean-François RABAIN, "La rivalité fraternelle", in Serge LÉBOVICI, Michel SOULÉ et René DIATKINE (dir.), *Traité de Psychiatrie de l'Enfant et de l'Adolescent T. 3*, 1985; Max SCHUR, *La mort dans la vie de Freud*, 1975; Michel SOULÉ, *Frères et sœurs. 8^e Journée scientifique du Centre de Guidance Infantile de l'Institut de Puériculture de Paris (Mars 1980)*, 1981, p. 75-89.

²⁶⁸ "Regarder les familles à travers le classique triangle père - mère - enfant, ne suffit pas pour comprendre les multiples ressorts qui animent les relations fraternelles." "Une dynamique originale", p. 211-238.

²⁶⁹ "Cette contradiction explique probablement l'impossibilité d'une élaboration théorique spécifique aux relations fraternelles qui deviennent ainsi la tache aveugle de la métapsychologie psychanalytique." MARCELLI, "Œdipe fils unique", p. 1.

²⁷⁰ Voir Marie BALMARY, *L'homme aux statues, Freud et la faute cachée du père*, 1994.

²⁷¹ Ou encore, "Moreover, despite the prominent role attributed to the death of his brother Julius in his self-analysis, his probing led to the discovery of 'Oedipus', not 'Caïn'". Peter L. RUDNYTSKY, *Freud and Oedipus*, 1987, p. 71.

²⁷² "This area of human relationships has perhaps been underestimated in comparison with the problems of the child-parent situation." Dorothy F. ZELIGS, *Psychoanalysis and the Bible: A Study in Depth of Seven Leaders*, 1974, p. 88.

²⁷³ "Le garçon peut reporter sur la sœur l'amour qu'il avait éprouvé auparavant pour la mère dont l'infidélité l'a si profondément froissé. La petite fille substitue son frère plus âgé à son père qui ne lui témoigne plus la même tendresse que jadis ou bien elle substitue sa plus jeune sœur à l'enfant qu'elle avait en vain souhaité du père." Sigmund FREUD, *Introduction à la Psychanalyse*, 1922, p. 314.

²⁷⁴ Voir RABAIN, "L'enfant et la jalousie", p. 39-54.

²⁷⁵ "Aussi l'amour entre frères, comme l'amour entre sœurs, est-il le produit d'une sublimation des tendances incestueuses de l'enfant, et de même la haine entre frères et sœurs est le produit d'une défense contre ces tendances dangereuses." GAYET, *Les relations fraternelles*, p. 78.

²⁷⁶ *Ibid.*, p. 65.

²⁷⁷ "Nous savons néanmoins que tout en les aimant (*ses frères et sœurs*), il éprouve à leur égard de violents sentiments de rivalité, de haine et de jalousie." KLEIN, "L'amour, la culpabilité et le besoin de réparation", p. 119.

fraternelle constitue la composante dynastique, la solidarité fraternelle constitue la composante sexuelle".²⁷⁸ Les relations fraternelles seraient donc toujours l'expression de ces deux tendances, que l'on rencontre aussi dans le complexe d'Œdipe: tuer ou séduire.²⁷⁹

3. Inceste et ambivalence : aspects anthropologiques

Les psychanalystes évoquent donc une relation fraternelle tendue entre deux représentations inadmissibles à cause de leur caractère outrancier ou immoral: le meurtre ou l'inceste. Ici, la psychanalyse rencontre l'anthropologie²⁸⁰: pour l'anthropologue, les civilisations sont fondées sur ces deux tabous, constitutifs de la vie en société.²⁸¹ Dans la perspective de l'anthropologie, la rivalité majeure porte sur l'acquisition des femmes. Nul ne peut se marier, ni devenir économiquement autonome, s'il ne peut proposer en échange une femme sur laquelle il dispose de droits naturels: sa sœur.²⁸² Les relations fraternelles sont donc toujours sexuées,²⁸³ et sont essentiellement régies par la prohibition de l'inceste,²⁸⁴ thème spécifique et central de l'anthropologie,²⁸⁵ cette prohibition a, selon certains auteurs, un rôle positif par le fait qu'elle instaure l'échange, qui oblige à la relation extrafamiliale.²⁸⁶ Dans cette insistance à éviter les relations incestueuses, certaines sociétés vont jusqu'à éviter tout contact entre frères et sœurs. Malinowski²⁸⁷ décrit ainsi les Îles Trobriand, où un tabou très rigoureux entoure l'inceste fraternel, considéré comme le pire des crimes; la crainte des relations amicales nouées entre frères et sœurs fait qu'on veille à les séparer le plus possible.²⁸⁸ La crainte de l'inceste²⁸⁹ s'exprime surtout dans le domaine des repas.²⁹⁰ Le

²⁷⁸ GAYET, *Les relations fraternelles*, p. 78.

²⁷⁹ "Entre individus de même sexe, le désir de meurtre l'emporte; entre individus de sexes différents, c'est le désir de séduction qui l'emporte, et dans les deux cas, on parle de crime. (...) L'ambiguïté des sentiments est extrême." *Ibid.*, p. 78.

²⁸⁰ "Les deux premiers tabous: ne pas tuer le totem (substitut du père), ne pas se marier avec des parents (tabou de l'inceste), constituent la transposition sociale du complexe d'Œdipe." Didier ANZIEU, *Le groupe et l'inconscient*, 1975, p. 210.

²⁸¹ Claude LÉVI-STRAUSS, *Les structures élémentaires de la parenté*, 1967.

²⁸² "Une vue théorique de la société implique, en effet, que tout homme, pour être assuré d'obtenir une épouse, doit pouvoir disposer d'une sœur." Claude LÉVI-STRAUSS, *Du miel aux cendres*, 1966, p. 258; voir aussi Margaret MEAD, *Mœurs et sexualité en Océanie*, 1973, p. 76.

²⁸³ "Les rapports entre frères sont médiatisés par la sœur. D'une part, le désir commun de séduction de la sœur maintient les frères à distance dans une surveillance mutuelle; d'autre part, les frères sont en compétition ouverte pour la conquête des femmes permises." GAYET, *Les relations fraternelles*, p. 154.

²⁸⁴ Voir Margaret MEAD, *Écrits sur le vif, lettres*, 1977; Bronislaw MALINOWSKI, *La vie sexuelle des sauvages du nord-ouest de la Mélanésie*, 1930.

²⁸⁵ "L'étude anthropologique de la prohibition de l'inceste nous montre l'existence d'une peur ancestrale universelle inhérente aux rapports frères-sœurs ou assimilés. Elle en révèle aussi l'importance alors que la tradition occidentale a systématiquement minimisé ces rapports, les ramenant à l'occasion de la psychanalyse, à un pâle reflet de la relation parents-enfants." GAYET, *Les relations fraternelles*, p. 171.

²⁸⁶ "La prohibition de l'inceste est moins une règle qui interdit d'épouser mère, sœur ou fille qu'une règle qui oblige à donner mère, sœur ou fille à autrui. C'est la règle du don par excellence." Claude LÉVI-STRAUSS, *Le regard éloigné*, 1983 (Ch. "La famille").

²⁸⁷ Bronislaw MALINOWSKI, *Mutterrechtliche Familien und Œdipus Complex*, 1924, p. 486; M. Mead évoque des pratiques semblables à propos de Samoa. Margaret MEAD, *Male and Female*, 1950.

²⁸⁸ Cette importance de l'inceste va, par un double jeu d'opposition, peser sur le fratricide. D'une part, l'inceste s'oppose au fratricide: ce sont deux expressions excessives des sentiments d'amour et de haine. D'autre part, l'inceste s'oppose au cannibalisme, car ce sont deux expressions excessives de la consommation, sexuelle et alimentaire. "Le fratricide se trouve ainsi rejeté du côté du cannibalisme en tant que crime social majeur." GAYET, *Les relations fraternelles*, p. 176.

²⁸⁹ Voir Laura MAKARIUS et Raoul MAKARIUS, "Essai sur l'origine de l'exogamie et de la peur de l'inceste", *L'Année sociologique* 3, 1955-1956, p. 173-230.

²⁹⁰ De tous les tabous sexuels, le plus rigoureux et le plus répandu n'a rien à voir avec les fonctions sexuelles, mais interdit la prise en commun des repas. Ernest CRAWLEY, *The mystic rose. A Study of*

fait de manger est pour chaque société l'occasion d'élaborer une combinaison d'obligations et d'interdictions sociales, dont la synthèse est difficile.²⁹¹ À l'origine de ces interdits, on trouve l'idée que ceux qui mangent les mêmes choses deviennent semblables à l'intérieur. Le repas pris ensemble est en conséquence une véritable fraternisation.²⁹² et les exemples sont nombreux d'interdits alimentaires frappant les frères et sœurs ou inversement, interdisant le mariage aux commensaux.²⁹³

Le poids accordé à la relation fraternelle incestueuse va avoir une répercussion particulière sur le statut des jumeaux.²⁹⁴ Notre société moderne s'y intéresse peu:²⁹⁵ ils sont supplantés dans leur étrangeté par les triplés, quadruplés et autres multiples venus de la fécondation artificielle. Par contre, ils ont en anthropologie une importance formidable, et leur naissance est toujours accueillie de façon particulière:²⁹⁶ les jumeaux ne sont pas considérés comme des enfants comme les autres; mais sont soupçonnés de jouir de pouvoirs spéciaux plus ou moins dangereux, car la naissance multiple évoque l'animalité.²⁹⁷ Les jumeaux ont été, pendant la gestation, en contact personnel étroit et hors du contrôle social. Pour des sociétés obsédées par le risque de relations incestueuses entre le frère et la sœur, cette promiscuité charnelle avant la naissance est une abomination.²⁹⁸ Le jumeau sera donc conçu comme un être à part, incestueux par nature,²⁹⁹ et considéré comme un marginal. Parce qu'aucun code ne peut réglementer les rapports entre jumeaux, et que ceux-ci échappent donc aux règles sociales (on les accuse souvent d'être cannibales³⁰⁰), ils seront

Primitive Marriage and of Primitive Thought in its Bearing on Marriage. New ed. / rev. and greatly enlarged by Theodore Besterman, 1927 [1^{er} éd. 1092], p. 84-85.

²⁹¹ Daniel Gayet l'a faite ainsi: "Si le repas en commun est un rite familial, il faut manger avec sa sœur; si c'est un rite d'alliance, il faut manger avec sa femme. Et si l'on ne parvient pas d'une manière ou d'une autre à dissocier la famille naturelle de la famille d'alliance, il ne reste plus d'autre possibilité pour chaque sexe que de s'isoler s'il veut se nourrir." GAYET, *Les relations fraternelles*, p. 170.

²⁹² Laura MAKARIUS et Raoul MAKARIUS, *L'origine de l'exogamie et du totémisme*, 1961.

²⁹³ L'interdit alimentaire va même, dans un grand nombre de populations notamment sémites, jusqu'à concevoir l'allaitement commun comme un empêchement au mariage entre un garçon et la sœur de son frère de lait. GAYET, *Les relations fraternelles*, p. 175.

²⁹⁴ C'est la forme de la relation fraternelle qui en est le plus souvent étudiée. Ainsi, *l'Encyclopaedia Universalis 95* et *Encarta 98* proposent toutes deux un article sur les jumeaux, mais aucun sur les frères ou les relations fraternelles.

²⁹⁵ Nombreuses sont, aujourd'hui encore, les sociétés où on se débarrasse de l'un des jumeaux, voire des deux, à la naissance.

²⁹⁶ "D'un point de vue comparatiste, on peut construire une échelle où figureraient, à une extrémité, certaines sociétés qui associent la gémellité à la fécondité et aux entités extra-humaines, et pour lesquelles, le groupe de parenté mis à part, les jumeaux sont bienvenus et, à l'autre extrémité, des sociétés qui accordent au phénomène gémellaire une valeur symbolique moindre et qui l'évident même par la mise à mort, active ou passive, de l'un des jumeaux, ramenant ainsi la gémellité à la normalité d'une naissance unique. Gabriel DUC et al., "Jumeaux", *EU*, 1995.

²⁹⁷ On soupçonne souvent les jumeaux d'être mi-homme / mi-bête. Selon un mythe largement répandu dans le monde (Grèce, Lettonie, Mozambique), la naissance des jumeaux est attribuée à l'action d'un dieu abusant d'une mortelle. Jean PERROT, *Mythe et littérature: sous le signe des jumeaux*, 1976, p. 16-17; voir aussi KUNTZMANN, *Le Symbolisme des jumeaux au POA*.

²⁹⁸ Cette crainte de l'inceste est parfois poussée à l'extrême; ainsi, Laura Makarius (*Le sacré et la violation des interdits*, 1974, p. 22) note que chez les Tswan d'Afrique du Sud, c'est un même terme *botloholi* qui désigne les jumeaux et l'inceste (y compris quand il s'agit de jumeaux de même sexe – bien que le plus souvent, les jumeaux de même sexe et les jumeaux de sexe opposé fassent l'objet de traitements distincts). Voir DUC et al., "Jumeaux".

²⁹⁹ Et voilà l'inceste: l'organisation du cannibalisme et celle des catégories de la parenté et de l'alliance sont souvent en étroite corrélation. *Ibid.*

³⁰⁰ Les Européens diront qu'on ne croit pas cela aujourd'hui dans nos sociétés. Que faut-il penser alors, à la lumière de ce qui est dit plus haut sur la commensalité, de la rumeur disant que les cellules cancéreuses sont en fait un embryon non développé, absorbé in utero par l'enfant survivant? Si les rumeurs sont la mythologie de notre monde moderne... ("La rumeur est un récit qui véhicule sous une forme symbolique des peurs, des fantasmes, des espoirs et tout ce qui ne peut pas être dit autrement", Emmanuel TAIEB, Chercheur au Centre de Recherches Politiques de la Sorbonne,

ceux qui peuvent empêcher ou provoquer des catastrophes. Par ailleurs, les jumeaux ou jumelles mettent en échec le code d'héritage et la relation hiérarchique; tout cela crée une situation anémique, socialement effrayante. Enfin, les jumeaux sont chargés d'une forte représentation métaphorique. Souvent conçus comme le résultat d'un accouplement humain-divin, comme les Dioscures par exemple, leur puissance symbolique est extrêmement forte: ils peuvent symboliser la double nature de l'homme³⁰¹ ou le couple originel créé à partir d'un être unique.³⁰² Ils représentent le symbole de "l'unité actuellement exprimée dans la dualité."³⁰³ Les très jeunes jumeaux communiquent fréquemment entre eux dans une langue qu'ils sont seuls à comprendre; ils peuvent avoir une compréhension immédiate l'un de l'autre.³⁰⁴ On ne peut analyser ici en détail le phénomène complexe de la gémellité.³⁰⁵ Mais si l'on admet que la relation gémellaire est l'exception à la règle de la relation fraternelle, elle fournit a contrario des informations précieuses sur celle-ci: les jumeaux sont perçus comme communiquant sans langage, échappant aux règles et aux codes, formant une unité: la relation fraternelle passe par le langage, est soumise aux règles sociales, et doit intégrer l'altérité.

Psychanalyse et anthropologie analysent et expriment différemment les choses.³⁰⁶ Dans le cas des relations fraternelles, la psychanalyse s'intéresse avant tout à la rivalité, quand l'anthropologie souligne son possible aspect fusionnel. Mais l'une et l'autre approche se complètent, fournissant un panorama complet de la relation fraternelle qui se déploie entre amour et haine, entre demande et interdit.

René Girard a récemment souligné encore l'ambivalence de la relation fraternelle, tendue comme les autres relations humaines entre désir de ressemblance et nécessité de différenciation. Il repère en effet un mécanisme du désir humain qui ne se met pas en place selon une trajectoire linéaire sujet - objet, mais par imitation du désir d'un autre selon un schéma triangulaire : sujet - modèle - objet. L'autre est donc un élément médiateur présent dans le désir. Le "mensonge romantique"³⁰⁷ que dénonce Girard est la tentative de dissimulation de l'autre comme modèle dans le désir. En effet, le sujet refuse de reconnaître la présence de ce modèle, car cela l'obligerait à admettre sa propre infériorité. Pourtant, le mimétisme du désir contribue à faire émerger l'autre en tant que rival. Et plus les rivaux mimétiques sont proches et tentent de se différencier, plus ils finissent par se ressembler. Cette menace d'indifférenciation provoque en retour une création permanente de différences. Dans le même temps, le mimétisme du désir amène l'anéantissement de ces différences, et brouille les repères identitaires.

http://www.hoaxbuster.com/hinterview/-emmanuel_taieb.html (dernière visite le 17-08-08). Sur ce sujet, voir Emmanuel TAIEB, "Persistance de la rumeur. Sociologie des rumeurs électroniques", *Réseaux* 106, 2001, p. 231-271.

³⁰¹ Romulus et Remus, Amphion et Zhétos par exemple.

³⁰² DUC et al., "Jumeaux".

³⁰³ L'unité dans la dualité est exprimée dans la fameuse allégorie de Platon, ou dans l'un des récits bibliques de création où il est dit que Dieu créa l'homme à son image, à la fois mâle et femelle (Gn 1,27). Voir KUNTZMANN, *Le Symbolisme des jumeaux au POA*, p. 25.

³⁰⁴ On trouve ce thème par exemple dans le roman de Georges SAND, *La petite Fadette*, qui met en scène deux jumeaux berrichons unis par un amour trop exclusif: le survivant sait immédiatement, malgré la distance, que son frère meurt. G. Sand fait dire à la sage femme: "presque toujours, il faut que l'un des deux périsse pour que l'autre se porte bien".

³⁰⁵ "La gémellité est donc un phénomène complexe où interviennent en désordre les structures de la parenté, la pensée mythique, les conceptions de la personne, l'organisation territoriale et sociale." DUC et al., "Jumeaux".

³⁰⁶ Ainsi que l'expose Jean Pouillon, "Le psychanalyste se place donc d'abord dans une perspective diachronique, il explique une genèse à partir d'une opposition entre le désir et la règle. L'ethnologue se place d'abord dans une perspective synchronique et d'emblée synthétique, il met en système l'interdit et l'injonction dont il souligne la complémentarité." Jean POUILLON, "Une petite différence?", in Bruno BETTELHEIM (dir.), *Les blessures symboliques*, 1977, p. 236-237.

³⁰⁷ René GIRARD, *Mensonge romantique et vérité romanesque*, 1989 [1^o éd. 1961].

Entre désir et règle, la façon dont une société gère et comprend les relations fraternelles va dépendre de ce qu'elle redoute le plus.³⁰⁸ Mais toujours, les relations fraternelles sont ambivalentes,³⁰⁹ composées de rivalité et d'attirance, de haine et d'amour.

4. Inégalité, rôles et dynamiques dans les relations familiales

Quelle que soit la façon dont la relation fraternelle appartient à l'organisation sociale, elle s'appréhende dans le réseau de relation plus large dans lequel elle s'insère: la famille, puis la société.³¹⁰ A l'intérieur de la fratrie, la dynamique qui met les relations fraternelles en tension entre haine et amour va être encore spécifiée par la place de chacun: cette place étant unique, l'inégalité entre frères et sœurs est un fait patent.³¹¹ C'est aussi une donnée reconnue: certaines sociétés l'organisent même, comme celles qui accordent à l'aîné une place spécifique, souvent enviable, un mécanisme de compensation est alors en général mis en place.³¹² Dans notre société, le droit affirme maintenant l'égalité entre les enfants. Toute inégalité entre enfants d'une même famille est alors vécue par les parents comme une injustice dont ils se sentiraient fatalement responsables,³¹³ et qu'ils cherchent à compenser.³¹⁴ La véritable inégalité, d'ailleurs, n'est pas tant de pouvoir ou de richesse que de rôle. Plusieurs auteurs ont en effet affirmé que la place dans la fratrie déterminait le rôle qui y sera joué, rôle qui selon certains sera celui de la vie entière. Le mot cadet, qui vient du gascon "capdet" signifiant "chef de bande", a remplacé au XVI^e siècle le mot "puîné".³¹⁵ Les aînés héritant de la propriété familiale, les cadets se retrouvent projetés dans le monde extrafamilial, du côté de la subversion.³¹⁶ Aujourd'hui, les rôles d'aînés et de cadet n'apparaissent plus en droit; mais, selon C. Lachal,³¹⁷ ce qui était organisé socialement est passé dans le registre psychologique. L'aîné semble investi d'une charge, celle de

³⁰⁸ Comme l'exprime Paulette Cahn: "Ainsi dans les sociétés dites civilisées, on s'acharne à combattre la haine fraternelle, à mettre au ban le fratricide, l'harmonie dans les relations fraternelles étant jugée de bon augure pour l'intégration sociale, tandis que dans certaines sociétés primitives on favorise en quelque sorte les dissensions fraternelles, moins redoutées qu'une bonne entente teintée d'érotisme." Paulette CAHN, *La relation fraternelle chez l'enfant*, 1962, p. 13.

³⁰⁹ La relation entre enfants s'inscrit dans une "dialectique qui va de la jalousie aux premières formes de la sympathie. Ils s'inscrivent dans une ambivalence primordiale qui nous apparaît, je l'indique déjà en miroir, en ce sens que le sujet s'identifie dans son sentiment de Soi à l'image de l'autre et que l'image de l'autre vient à captiver en lui ce sentiment". Jacques LACAN, "Propos sur la causalité psychique", in Jacques LACAN (dir.), *Psychogenèse des névroses*, 1946, p. 181.

³¹⁰ Pour Dominique BOURDIN, les relations sociales sont une amplification des relations fraternelles: "le lien social rejoue à grande échelle ce théâtre de la rivalité initiale, y compris pour les enfants uniques." Dominique BOURDIN, "Rivalité, compétition et concurrence", *Trajets*, décembre 1999 (communiqué par l'auteur, d.bourdin@technologist.com).

³¹¹ Notons qu'il ne faut pas confondre inégalité de traitement et favoritisme. La première, pour injuste qu'elle puisse paraître, n'est cependant pas pathogène, de par son caractère systématique. Michel Tousignant, dans une étude de la résilience (traduction du terme "coping", capacité à résister et même à tirer profit d'une situation difficile), conclut que le favoritisme parental est "le meilleur prédicteur de psychopathologie. La présence d'une loi uniforme, si inadéquate soit-elle et à condition que les limites minimales soient tout de même respectées, constitue un bon facteur de protection." Michel TOUSIGNANT, "Ecologie sociale de la résilience", in Boris CYRULNIK (dir.), *Ces enfants qui tiennent le coup*, 1998, p. 61-72.

³¹² Il l'est également dans des sociétés qui ne cherchent pas à établir l'égalité entre enfants. SCHOECK, *L'envie*, p. 98-99.

³¹³ GAYET, *Les relations fraternelles*, p. 16.

³¹⁴ Voir FABER et MAZLISH, *Jalousies et rivalités entre frères et sœurs*, p. 85-105.

³¹⁵ "Cadet", in Jean DUBOIS, Henri MITTERAND, et Albert DAUZAT, *Dictionnaire étymologique et historique du français*. Paris: Larousse, 2006.

³¹⁶ On retrouve cette idée chez R. Lafon: "l'aîné et le cadet sont souvent en rivalité, ce qui les conduit fréquemment à prendre des voies opposées (l'aîné sera le sage, le second le méchant)"; voir l'article "Frère" dans Robert LAFON, *Vocabulaire de psychopédagogie et de psychiatrie de l'enfant*, 1991 [1^o éd. 1963].

³¹⁷ LACHAL, "Enfant unique, enfant-roi, et après ?", p. 99.

représenter les parents et donc de parler en leur nom, d'imiter leur modèle, etc. Le cadet, placé d'emblée dans des relations plus diversifiées et nuancées, dispose d'une plus grande liberté identificatoire. Ici encore, les contes disent l'importance de ces rôles;³¹⁸ nombreux sont ceux dans lesquels le cadet privé d'héritage doit se créer un destin,³¹⁹ ou réussit une épreuve à laquelle ses aînés ont échoué, ou encore, prend sa revanche sur son ou ses aîné(s)³²⁰ Adler élabore la théorie du "détrônement"³²¹ selon laquelle l'aîné, étant dans la position de celui qui a des acquis à conserver, va jouer un rôle conservateur, à l'opposé du cadet qui aura un rôle de contestation; Walter Toman systématise l'adéquation entre place de naissance et rôle.³²²

Enfin, comme le soulignent Catherine Ales et Céline Barraud,³²³ la relation fraternelle s'inscrit dans la temporalité et prend sens dans le temps transgénérationnel puisque, par exemple, le frère va devenir l'oncle. La famille s'inscrit dans la filiation, et l'héritage, qu'il soit réel ou symbolique, pèse sur les relations fraternelles. Elle n'est donc pas uniquement horizontale (relations des enfants entre eux), elle est aussi verticale (relations des enfants à leurs parents).

A. La germanité édifiante

Psychologie et anthropologie se rejoignent alors: c'est à travers les relations fraternelles que l'on devient adulte.³²⁴ Pour D. Marcelli, baser la compréhension des relations fraternelles sur un mythe parlant d'un enfant unique interdit de prendre en compte une donnée objective: c'est par l'existence d'autres enfants, justement par les sentiments d'hostilité et de jalousie qui sont alors éveillés, que peut se révéler le complexe d'Œdipe en tant que fantasme.³²⁵ La relation fraternelle pose une obligation: le partage, obstacle au narcissisme, obligation qui s'étend d'ailleurs au-delà de la famille, à tout l'ordre social.³²⁶ Ainsi, la rivalité fraternelle doit être conçue comme "possibilité de structuration";³²⁷ il faut "(...) souligner l'importance de l'image du frère pour la constitution de la personne."³²⁸ De plus, le lien fraternel défendra l'enfant, notamment au moment difficile de l'adolescence, des tentations incestueuses ou parricides.³²⁹ La relation fraternelle, par la rivalité qu'elle fait vivre, favorise la constitution de la personnalité.³³⁰ Pour Paul-Laurent Assoun, la mort du père³³¹ crée la fraternité.³³²

³¹⁸ Sur les rôles des aînés et cadets dans les contes, voir Luda SCHNITZER, "Fraternité, inégalité", in Lucette SAVIER (dir.), *Des sœurs, des frères*, 1990, p. 56-62.

³¹⁹ Voir *Le chat botté*, *L'Oiseau de feu* russe, représenté chez Grimm par *L'Oiseau d'or* ou *L'Eau de jouvence*.

³²⁰ À Madagascar, les contes mettent en scène la trajectoire du dernier-né. Issu d'une alliance avec un personnage surnaturel, il est en butte à la jalousie des aînés. Il affronte des épreuves dont il triomphe et élimine ses frères; il demeure souverain unique universel. André BURGUIERE, et al., *Histoire de la famille 1, Mondes lointains*, 1994.

³²¹ Alfred ADLER, *Le sens de la vie. Étude de psychologie individuelles*, 1991.

³²² Il élabore une typologie des individus, déterminés par leur place dans leur fratrie et l'organisation de celle-ci. Walter TOMAN, *Constellations fraternelles et structures familiales, leurs effets sur la personnalité et le comportement*, 1987.

³²³ Catherine ALES et Céline BARRAUD, *Sexe relatif ou sexe absolu? De la distinction du sexe dans les sociétés*, 2001.

³²⁴ "Les rapports des enfants entre eux sont la répétition des rôles qu'ils auront à jouer plus tard dans la comédie humaine." Maurice POROT, *L'enfant et les relations familiales*, 1966, p. 186. Voir aussi Sylvie ANGEL, "La fratrie, des liens indestructibles" 32-1, 2004, p. 35-48.

³²⁵ L'enfant comprend qu'il ne peut pas être "l'unique enfant du couple, celui qui comble la mère et dont celle-ci se satisfait absolument." MARCELLI, "Œdipe fils unique", p. 238.

³²⁶ "C'est le partage qui fonde le monde et l'ordre social." *Ibid.*, p. 9.

³²⁷ EDELSON, "...Et la jalousie créa le frère..." , p 37.

³²⁸ RABAIN, "L'enfant et la jalousie", p. 45.

³²⁹ "Les relations fraternelles sont pour l'enfant ce qui le contraint à respecter le monde et à contenir ses pulsions; elles sont le garde-fou de la folie œdipienne." MARCELLI, "Œdipe fils unique", p. 238.

³³⁰ "L'observation expérimentale de l'enfant et les investigations psychanalytiques, en démontrant la structure de la jalousie infantile, ont mis au jour son rôle dans la genèse de la sociabilité et, par là, de la connaissance elle-même en tant qu'humaine. Disons que le point critique révélé par ces recherches

Jean-François Rabain relève aussi les fonctions d'identification et de différenciation auxquelles cette relation sert d'étaie.³³³ elle a donc un rôle organisateur, structurant.³³⁴ Mais Lacan sera l'un des premiers à affirmer l'importance de l'identification dans les rapports fraternels. Théorisant les complexes familiaux, il introduit la notion de complexe fraternel, suscité par l'expérience fraternelle. Ce complexe s'ébauche à la reconnaissance d'un autre semblable en qui se confondent les deux relations affectives d'amour et d'identification. Il appellera complexe d'intrusion le moment où l'enfant tente de se positionner socialement par l'amour, par la comparaison à un autre, c'est-à-dire à son frère ou à sa sœur. Les questions du même, de l'autre, du sosie et du rival se posent dans la rivalité fraternelle qui offre la première occasion de structuration du système défensif de l'enfant.³³⁵ Les mouvements de jalousie, de rivalité dépassent l'aspect purement rivalitaire pour devenir essentiels dans la constitution de l'être humain.

B. Relation fraternelle et gestion de conflits

Cette idée de réalité constituante³³⁶ émerge également en théorie des systèmes³³⁷ et en sociologie, où Monique Buisson souligne que, mettant en jeu le semblable et le différent (même nom de famille, mais prénom différent), la succession (les frères arrivent l'un après l'autre) et la continuité (relation durable), dans "un réseau d'interdépendances réciproques qui présentent un caractère de proximité et de simultanéité non seulement physiques, mais aussi dialectiques", la relation fraternelle est le creuset du lien social.³³⁸ Ainsi émerge la vision d'une relation fraternelle dynamique, constituante par les tensions même qu'elle met en jeu. Il semble nécessaire d'admettre l'existence de la violence, tant du point de vue de l'étude des relations fraternelles que, plus largement, de la société en général. Pour Jean Bergeret, cette violence est fondamentale.³³⁹ Selon lui, les relations affectives du nouveau-né avec ses deux parents ne comportent ni sentiment d'amour, ni de haine, tout se réduisant à une violence radicale réglée par la loi du "moi ou l'autre". Cette violence fondamentale occupe une place essentielle dans la structuration de la personnalité, mais elle n'est

est que la jalousie, dans son fond, représente non pas une rivalité vitale, mais une identification mentale." Jacques LACAN, "Les complexes familiaux dans la formation de l'individu", in Jacques LACAN (dir.), *Autres écrits*, 2001, p. 36.

³³¹ Sigmund FREUD, *Totem et tabou*, 1977.

³³² "C'est de tuer ensemble un père que les frères 'attrapent' un 'sentiment' les uns pour les autres. C'est le père mort qui fait don aux fils de leur (ré)conciliation, leur offrant le support d'un objet à idéaliser en commun - au point de finir par le croire en soi 'commun'". Paul-Laurent ASSOUN, *Leçons psychanalytiques sur frères et sœurs. T. 2: Un lien et son écriture*, 1998, p. 100.

³³³ RABAIN, "La rivalité fraternelle", p. 231-251.

³³⁴ *Ibid.*, p. 249; voir aussi "Ainsi, c'est en introjectant l'image de son rival, qui est support identificatoire, et en passant par la médiation d'autrui, que le sujet organise, à travers ses fragments d'identifications conscientes et inconscientes, comme avec ses rivalités toujours actives, l'achèvement de son unité et de son individualité." RABAIN, "La rivalité fraternelle", p. 250.

³³⁵ Voir Jacques LACAN, *Les complexes familiaux dans la formation de l'individu*, 1938.

³³⁶ "La fonction essentielle des frères et des sœurs est donc de permettre la meilleure socialisation possible des enfants. Cette adaptation sociale sera obtenue par le passage de la rivalité à l'amitié et à la coopération. Ces deux dernières attitudes sont le terme habituel des relations entre frères et sœurs ayant subi une évolution normale. C'est ce stade intermédiaire de la rivalité qui est la clef des relations entre frères et sœurs. Totale au départ, elle doit tendre progressivement à disparaître complètement au fur et à mesure de leur évolution. (...) La rivalité fraternelle (...) est donc normale et nécessaire." POROT, *L'enfant et les relations familiales*, p. 187.

³³⁷ Claudine Follmi compare le système fraternel, processus d'interaction coopératives, au modèle des systèmes autopoïétiques. Claudine FOLLMI, *L'autonomie créatrice: système fraternel et système familial* (thèse), 1991.

³³⁸ Monique BUISSON, *La fratrie, creuset de paradoxes*, 2003.

³³⁹ Lorenz avait déjà souligné cette dimension fondamentale de la violence: Konrad LORENZ, *L'agression, une histoire naturelle du mal*, 1963; c'est également ce que relève Michel MAFFESOLI, *Essais sur la violence. Banale et fondatrice*. Paris: CNRS Édition, 2009.

aucunement négative:³⁴⁰ elle est "instinct fondamental de vie" et en articulation diachronique avec la pulsion de mort.³⁴¹ On retrouve cette notion de violence fondamentale chez René Girard, qui développe la théorie de la *rivalité mimétique*.³⁴² La société, pour se protéger, lutte constamment contre la violence et l'agressivité.³⁴³ Et le conflit, en ce qu'il est une forme d'interaction, contribue au développement de la structure sociale. L'interprétation dialectique du conflit (théorie des triades), d'abord évoquée par Georges Simmel,³⁴⁴ considère que toute structure sociale est un équilibre entre des forces positives et négatives, centrifuges et centripètes.³⁴⁵ Toute situation sociale se décompose alors en triade: tendances positives, tendances négatives, et leur synthèse. Théodore Caplow applique cette théorie à une conception dynamique de la relation. Le jeu social repose sur le principe de la coalition.³⁴⁶ Les relations sociales, essentiellement dynamiques,³⁴⁷ comportent trois éléments, un couple (une dyade) et un troisième élément qui a un effet catalyseur sur les autres éléments de la triade; ainsi se forment des coalitions. La triade est une entité dynamique, ayant tendance à se diviser entre un couple et un intrus; l'interaction des éléments des triades est le jeu de pouvoir qui s'organise en de multiples combinaisons possibles. Caplow applique ce modèle interprétatif à divers niveaux de la société, notamment au niveau de la famille,³⁴⁸ où se forment à différents niveaux des coalitions qui interagissent.³⁴⁹ Caplow juge réductrice l'interprétation freudienne des relations fraternelles.³⁵⁰ La vie familiale est marquée par des tensions entre émotions conflictuelles, parce qu'elle repose sur des coalitions et que chaque coalition implique un adversaire. L'ambivalence dans les relations fraternelles est due à l'appartenance du même individu à des coalitions différentes; c'est la "tension émotionnelle provoquée par l'interaction avec quelqu'un qui est en même temps un adversaire et un partenaire".³⁵¹ C. Kirkpatrick a précisément décrit le rôle de cette ambivalence dans l'interaction familiale, en faisant ressortir particulièrement son existence dans la relation entre parents et jeunes enfants.³⁵² On retrouve cette notion d'ambivalence relationnelle chez Éric Widmer. Il l'expose de façon très claire, sur la base d'une étude portant exclusivement sur l'interprétation sociologique des relations fraternelles qui, selon lui, sont le résultat d'interactions constantes. À partir de l'observation de fratries, E. Widmer définit quatre types de fonctionnement de la germanité: la fraternité conflictuelle, basée sur des interactions

³⁴⁰ il ne faut pas oublier "les aspects initiaux et positifs d'un éventuel instinct violent, non pas opposé à la *Ibido* mais constituant son réservoir énergétique encore mal objectalisé." BERGERET, *La violence fondamentale*, p. 237.

³⁴¹ *Ibid.*, p. 224.

³⁴² Girard pose l'imitation comme la plus fondamentale des attitudes humaines, celle qui permet l'acquisition des savoirs et des comportements sociaux adéquats. Cependant l'imitation, par le désir, s'articule à la violence: le désir ne naît pas d'abord dans l'objet, mais dans l'autre: c'est parce qu'il est convoité par l'autre que l'objet est désirable. De ce fait, le désir d'appropriation de l'un se heurte au désir d'imitation appropriative de l'autre, et c'est ainsi que naît la rivalité qui va susciter l'envie et la jalousie. La rivalité et la jalousie conduiront à la haine, aux conflits et à la violence, qui ont un caractère nécessaire et inhérent à l'humanité. Voir René GIRARD, *La violence et le sacré*, 1972; aussi René GIRARD, *Je vois Satan tomber comme l'éclair*, 1999.

³⁴³ "La civilisation doit tout mettre en œuvre pour limiter l'agressivité humaine et pour en réduire les manifestations à l'aide de réactions psychiques d'ordre éthique." Sigmund FREUD, *Malaise dans la civilisation*, 1981 [1^o éd. 1929], p. 65-66.

³⁴⁴ Voir SIMMEL, *Sociologie: étude sur les formes de la socialisation*.

³⁴⁵ Thèse qu'il développe à partir de l'ouvrage d'Emmanuel KANT, *Principes et politiques*.

³⁴⁶ "Une coalition est l'union de deux ou plusieurs acteurs qui adoptent une stratégie commune pour faire échec à d'autres acteurs dans un même système. Une coalition dans une triade est l'union de deux des acteurs dans la triade contre le troisième." CAPLOW, *Deux contre Un*, p. 17.

³⁴⁷ "Toute interaction sociale humaine est par essence triangulaire et non linéaire." *Ibid.*, p. 19.

³⁴⁸ *Ibid.*, ch. 7.

³⁴⁹ *Ibid.*, p. 94.

³⁵⁰ "...le modèle particulier de coalition que Freud préférerait à tout autre et qu'il trouvait partout où il le cherchait s'avère n'être qu'une combinaison parmi bien d'autres." *Ibid.*, p. 98.

³⁵¹ T. CAPLOW, *Deux contre Un*, 1984, p. 93.

³⁵² Clifford KIRKPATRICK, *The Family as Process and Institution*, 1963 (cité par Caplow p. 93).

violentes; la fraternité consensuelle, caractérisée par la qualité des échanges et une communication intense; la fraternité contrastée, correspondant à des rôles et des centres d'intérêt distincts; enfin, la fraternité tranquille, dans laquelle on observe peu d'échanges, de disputes et d'activités en commun. Il conclut que le lien de germanité est une relation mêlant proximité affective et conflits, différenciation et complicité, fusion et distanciation, et dans lequel la violence est une relation.³⁵³ À travers le lien fraternel, les enfants cherchent à s'émanciper de la tutelle parentale tout en conservant l'appartenance rassurante.

5. Le frère et l'autre – éclairages philosophiques

Les relations fraternelles, mode très spécifique de la relation humaine, sont assez peu traitées par les philosophes: le *Dictionnaire de philosophie* de Lalande ne dit rien des frères et de la relation fraternelle – pas un mot non plus sur la rivalité et la jalousie, d'ailleurs.³⁵⁴ Il ne peut être question de proposer ici un exposé complet de ce que disent les philosophes des relations dans les familles, et plus particulièrement entre frères et sœurs. Il faudrait évidemment pouvoir prendre le temps de replacer chacune de ces représentations dans son contexte historique et culturel, et retracer la généalogie et l'évolution des différents systèmes de pensée. Force est cependant d'en rester ici à la simple évocation de quelques philosophes ayant explicitement évoqué les relations fraternelles.

Aristote, déjà, a pris en compte ces relations: cherchant à recenser les formes de l'amitié correspondant aux constitutions politiques,³⁵⁵ il en distingue les différentes formes, parmi lesquelles l'amitié entre les frères. Elle est selon lui le modèle du régime timocratique, où tous sont sur un pied d'égalité: "les frères sont par suite la même chose en un sens, mais dans des individus distincts",³⁵⁶ l'affection entre eux étant renforcée par la communauté d'éducation. Aristote ne cherche là ni à interroger ni à réfléchir sur la relation fraternelle, mais utilise la définition qu'il en propose pour organiser une typologie des relations.

Comme Aristote, mais dans un contexte philosophique tout à fait différent, marqué par les Lumières, Hegel définit la relation fraternelle et l'utilise comme catégorie relationnelle. Il évoque la relation fraternelle dans le cadre de considérations sur l'éthique (*Sittlichkeit*). La famille, qui sera suivie de la société civile puis de l'État, est selon lui "une communauté éthique naturelle".³⁵⁷ Elle apparaît comme la forme la plus immédiate de l'instance communautaire, et son unité se construit autour du sentiment d'amour qui unit réciproquement les membres. Hegel y distingue trois types de relations: celles existant dans le couple, entre parents et enfants, et entre frères et sœurs.³⁵⁸

Hegel a accordé beaucoup d'importance à la figure d'Antigone. Elle a inspiré sa réflexion sur le tragique, et devient pour lui la figure paradigmatique de l'éthique, que toute réflexion devra prendre en compte. Or, il y a chez Antigone une immédiateté de la reconnaissance du statut de sœur-frère³⁵⁹ qui a frappé Hegel, et dont il a repris l'idée: "le frère, au contraire, par rapport à la sœur, est la tranquille essence identique en général, et la reconnaissance de la sœur en lui est pure et non mêlée de relation naturelle."³⁶⁰ Ainsi, la relation fraternelle est un mode particulier de la relation à l'autre, "immédiate" en quelque sorte. Dans la relation

³⁵³ Pour lui, "la violence, tout comme le conflit, ne signifie pas l'absence de lien social, mais elle représente, au contraire, une dimension de ce lien. La violence est une relation, une forme d'interdépendance." Eric WIDMER, *Les relations fraternelles des adolescents*, 1999, p. 57.

³⁵⁴ André LALANDE, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, 1980 [1^o éd. 1926].

³⁵⁵ ARISTOTE, *Ethique à Nicomaque*, 1972, livre VIII, ch. 13 et 14.

³⁵⁶ *Ibid.*, livre VIII, 14 (p. 416).

³⁵⁷ Georg Wilhelm Friedrich HEGEL, *Phénoménologie de l'esprit*, 1991 [1^o éd. 1807], VI, A, a (386), p. 304.

³⁵⁸ *Ibid.*, VI, A, a (394), p. 309.

³⁵⁹ Antigone répète: "mon frère est mon frère", v. 45, v. 467, v. 511.

³⁶⁰ HEGEL, *Phénoménologie de l'esprit* VI, A, a (397), p. 311. ("Der Bruder aber ist der Schwester das ruhige gleiche Wesen überhaupt, ihre Anerkennung in ihm rein und unvermischt mit natürlicher Beziehung; die Gleichgültigkeit der Einzelheit und die sittliche Zufälligkeit derselben ist daher in diesem Verhältnisse nicht vorhanden").

fraternelle, les deux sont "l'un face à l'autre des individualités libres";³⁶¹ et c'est par la relation fraternelle que le frère et la sœur peuvent passer "dans la conscience de l'universalité."³⁶² La relation fraternelle est donc chez Hegel un mode spécifique de la relation, dans le cadre d'une vision plus globale du progrès de l'éthique.

Chez Levinas, un penseur se situant aux antipodes de la phénoménologie hégélienne, la relation fraternelle permet aussi de penser la relation humaine; là, cependant, il ne s'agit ni d'une étape ni d'une relation spécifique. Au contraire: le statut d'humain implique la fraternité. "Ma position comme moi s'évertue déjà dans la fraternité",³⁶³ dit-il, ou encore "consiste concrètement dans ma position de frère".³⁶⁴ Levinas postule, à partir de cela, une responsabilité nécessaire: "ma sujétion de sujet est sujétion au prochain",³⁶⁵ l'interdit premier est celui du meurtre de ce prochain. Même si autrui "demeure infiniment transcendant, infiniment étranger",³⁶⁶ chaque homme est, en face d'autrui, en présence de toute l'humanité. Le lien fraternel ne peut être réduit à un lien entre deux semblables; il implique de se référer à des individualités dont la singularité "consiste à se référer chacune à elle-même".³⁶⁷ La relation fraternelle est donc prise ici comme modèle de la relation humaine, nécessité éthique: "il faut que la société soit une communauté fraternelle pour être à la mesure de la droiture - de la proximité par excellence - dans laquelle le visage se présente à mon accueil."³⁶⁸ Il est frappant de constater que malgré l'écart considérable entre ces deux philosophies, l'existence de soi est chez Levinas, comme chez Hegel, affirmée par l'existence de l'autre; être conscient, c'est vivre séparé, c'est être déjà dans la situation de l'impossible retour à une situation de fusion. Or, la fraternité humaine, qui résulte du caractère inouï de l'acte créateur, pose chacun dans une irréductible différence face à son frère.

Sartre, enfin, reprenant l'idée que la relation à l'autre est originairement conflictuelle, pose que la fraternité est une réponse à cette violence. Ecrivant une sorte de mythe des origines, il pose que les hommes sont frères grâce à un serment commun qu'ils prennent: "nous sommes frères en tant qu'après l'acte créateur du serment nous sommes nos propres fils, notre invention commune."³⁶⁹ Par ce serment, "l'homme en tant qu'individu commun est créé, en chacun par tous (et par soi-même), comme un nouvel existant."³⁷⁰ Le serment crée donc à la fois l'individu et la fraternité. Sartre a renversé la notion de fraternité: d'une réalité qui s'impose à l'homme, il a fait une relation choisie; d'une relation existant dès l'enfance, il a fait une construction de l'âge adulte.³⁷¹ C'est délibérément, bien sûr, que Sartre s'éloigne à ce point de la réalité biologique de la fraternité. Aucun de ces philosophes, d'ailleurs, n'a cherché à cerner la réalité de la relation fraternelle, telle qu'elle peut être vécue dans les familles; là n'était pas leur propos. Au contraire, ils sont partis de la relation fraternelle pour penser les relations humaines. A partir de la communauté de statut des frères (membres d'une même famille, enfants des mêmes parents), ils ont fait de la relation fraternelle le modèle de la relation entre des êtres unis par une communauté de destin. Très rapidement, disons qu'Hegel a retenu de cette relation une nécessité d'ordre éthique (la communauté d'amour), Aristote s'est appuyé sur une constatation d'ordre pratique (la communauté d'éducation). Levinas a utilisé le modèle de la relation fraternelle pour tenter de construire une théorie de la relation visant le meilleur de l'humain; Sartre la conçoit servant à résister au

³⁶¹ *Ibid.*, VI, A, a (395), p. 310.

³⁶² *Ibid.*, VI, A, a (397), p. 311.

³⁶³ LEVINAS, *Totalité et infini*, 1961, p. 313.

³⁶⁴ *Ibid.*, p. 236.

³⁶⁵ LEVINAS, *Altérité et transcendance*, 1995 [1^o éd. 1967], p. 148.

³⁶⁶ LEVINAS, *Totalité et infini*, p. 211.

³⁶⁷ *Ibid.*, p. 236.

³⁶⁸ LEVINAS, *Totalité et infini*, p. 236.

³⁶⁹ Jean-Paul SARTRE, *Critique de la raison dialectique*, 1960, p. 453.

³⁷⁰ *Ibid.*, p. 451.

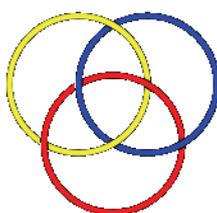
³⁷¹ Denis Müller m'a aimablement signalé sur ce sujet l'ouvrage d'Yvan SALZMANN, *Sartre et l'authenticité. Vers une éthique de la bienveillance réciproque* (Le champ éthique). Genève, Labor et Fides, 2000.

pire de sa violence. Pour tous, la relation fraternelle a servi à définir ou travailler les relations humaines dans le cadre d'une réflexion sur ces relations. Sans prétendre aucunement à faire une synthèse de toutes ces approches, il me frappe cependant que tous sont partis d'une idée de la relation fraternelle, qu'ils ont pensée comme définie une fois pour toutes.

Catherine Chalièr, élève de Levinas, remarque que cela risque de conduire à une compréhension essentialiste et identitaire de la fraternité. Cela "constitue une façon problématique de penser autrui, car s'il faut qu'il soit un autre moi-même pour qu'il devienne un frère, on peut se demander si de telles prémisses n'invalident pas d'emblée la conclusion."³⁷² Mais cela n'est pas: préoriginnaire à l'homme, la fraternité est en même temps seulement un possible, un espoir, lové dans "la capacité (...) à se laisser visiter par cet impératif du 'pour autrui'".³⁷³ Pour autrui, en effet: s'il est une constante de toutes les réflexions philosophiques sur la relation fraternelle, c'est qu'elle est un passage obligé de la question de l'altérité.

Tensions et nœud de Borromée

La relation fraternelle, comme l'illustre ce parcours, c'est un lieu de tensions. D'abord, une tension entre le vivre-ensemble et la rivalité. La jalousie, ensemble de sentiments mettant en jeu plusieurs protagonistes, et l'hostilité qu'elle engendre, est au cœur des relations fraternelles, amenant parfois au fratricide. L'autre réalité de la relation fraternelle est l'affection, l'amour; le risque est alors l'inceste: la fraternité met donc aussi en tension proximité et distance. Une troisième tension est alors amenée par ces deux extrêmes, inceste et fratricide: "la haine et l'amour se rejoignent puisque l'amour d'une sœur s'est à maintes reprises révélé comme le motif déterminant d'un fratricide."³⁷⁴ Soumise aux règles sociales, la relation fraternelle s'inscrit dans la famille et la société, suscitant alors encore une tension, entre l'épanouissement de la créativité individuelle et les contraintes des attentes des autres, entre autonomie et interdépendance. Essentiellement, donc, le lien de germanité est une relation dynamique³⁷⁵, parce que totalement ambivalente: elle fait vivre en même temps proximité affective, complicité, fusion - et conflits, différenciation et distanciation. La relation fraternelle s'approche donc de multiples façons, mais échappe à la définition: chaque approche en découvre ou rappelle d'autres complexités, d'autres épaisseurs. Cette fugacité, cette complexité, n'est que l'écho de l'insaisissabilité de l'être humain. Jacques Lacan avait utilisé, à propos de la psychanalyse, l'image du nœud de Borromée:³⁷⁶ structure dans laquelle trois ronds de ficelle sont noués l'un à l'autre de telle façon qu'il est impossible d'en couper un sans défaire le nœud, libérer les deux autres et briser la structure.



³⁷² Catherine CHALIER, *La fraternité: un espoir en clair obscur*, 2004, p. 124.

³⁷³ *Ibid.*, p. 140.

³⁷⁴ CAHN, *La relation fraternelle chez l'enfant*, p 164.

³⁷⁵ L'ouvrage collectif de Catherine Ales et Céline Barraud met en relief, d'une autre façon, cette dynamique des relations humaines. Il souligne que la relation frère-sœur s'inscrit dans la temporalité, et prend notamment sens dans le temps transgénérationnel (quand le frère devient oncle par ex.); elle prend aussi toujours sens dans les jeux croisés des relations entre groupes. Ces deux dimensions sont peu prises en compte dans nos sociétés occidentales, mais restent une composante de la relation fraternelle. ALES et BARRAUD, *Sexe relatif ou sexe absolu?*.

³⁷⁶ Jean Ansaldi applique cette image à la théologie.

La relation avec le frère, qui est à la fois le même et l'autre, dans laquelle le sujet se saisit dans le temps qu'il saisit l'autre, évoque cette même image.³⁷⁷ Que l'on prenne l'une ou l'autre analyse de la relation fraternelle, et l'on peut alors suivre la compréhension du lien fraternel dans sa logique propre. Mais dans le même temps, cette compréhension reste indissociable des autres approches, dans lesquelles le lien se déploie encore différemment, dans une nouvelle complexité. La relation fraternelle se définit donc par son mouvement même: un trajet permanent de définition et de découverte de soi dans et par la découverte de l'autre, trajet tissé et parcouru d'ambivalence sentimentale et relationnelle. Il n'est pas question cependant de cesser de penser ce lien: ultimement, aucun destin humain ne peut se concevoir sans l'autre, et cet autre fait partie de nous-mêmes. Chacun de nous est en effet tessère d'homme...³⁷⁸ Ainsi, puisque l'on va se comprendre "soi-même comme un autre,"³⁷⁹ la relation fraternelle reste l'horizon de l'humain.³⁸⁰ Par la confrontation à l'autre, la relation fraternelle est une condition de structuration de la personne; à travers elle, l'individu progresse dans l'autonomie individuelle, et se constitue en apprenant à gérer la violence fondamentale.

III. Saisir les relations fraternelles à travers les narrations bibliques

C'est essentiellement la densité des relations fraternelles, par leur ampleur et leur complexité, que ce parcours de la littéraire et des sciences humaines met en valeur. Notre savoir moderne révèle que ces relations, comme toute relation, sont une dynamique incessante, un inlassable mouvement. Les textes bibliques parlant des relations entre sœurs et frères parlent-ils de la même chose que ce que nous évoquons aujourd'hui? Pour tenter de le savoir, c'est dans le récit, dynamique lui-même, qu'il faut chercher ces relations. C'est donc à travers la mise en récit des relations fraternelles que je vais tenter de les saisir: comment sont racontées les relations entre frères et sœurs dans les textes bibliques? Quelles sont les situations mises en scène? Quels sont les ressorts de la mise en récit? Qu'est-ce qui est obstacle et qu'est-ce qui favorise la relation fraternelle? Je me demanderai comment le récit peut rejoindre le lecteur moderne, et comment la réalité des relations entre frères et sœurs est rendue dans les textes bibliques. Je chercherai également quelle image des relations frères-sœurs se dégage de ces textes, et s'ils construisent - ou tentent de construire - une éthique de la fraternité. Traiter de la relation fraternelle dans le cadre des études bibliques présente en effet un enjeu particulier. J'ai déjà évoqué, en effet, la dimension symbolique de la fraternité dans le cadre du christianisme. Ce sera peut-être alors l'occasion de chercher comment peuvent s'articuler les relations entre frères et sœurs et cette définition de l'*ecclesia*: sur quoi s'ancre notre pratique personnelle, quelle compréhension de la fraternité les textes bibliques nous ont-ils léguée?

³⁷⁷ "Le sujet s'identifie dans son sentiment de Soi à l'image de l'autre et l'image de l'autre vient à captiver en lui ce sentiment". LACAN, "Causalité psychique", p. 181.

³⁷⁸ En référence à PLATON, *Le Banquet* 191d (trad. E. Chambry). Paris: Garnier-Flammarion, 1964, p. 51-52: "Chacun de nous est donc comme une tessère d'hospitalité, puisque nous avons été coupés comme des soles et que d'un nous sommes devenus deux ; aussi chacun cherche sa moitié".

³⁷⁹ D'après le titre du livre de Paul Ricœur.

³⁸⁰ Voir le discours de Bondu, pour qui la relation fraternelle est la figure de la relation sociale, et le conditionne absolument. L'histoire est celle de l'impossible fraternité, matrice symbolique de notre société. Nous sommes actuellement dans une logique du refus de la fondation d'une loi dans une transcendance, or une loi qui n'est pas fondée extérieurement à l'individu ne permet pas la société: "À cette faiblesse réelle de la fratrie, dans la scène familiale, fait écho l'impossibilité du lien social, fondé sur la fraternité. Notre société moderne paraît bloquée par l'horizon indépassable de la scène de Caïn et Abel. Or cette scène préfigure l'impasse du projet occidental de l'individu autonome." Dominique BONDU, "L'impossible fraternité", in Brigitte CAMDESSUS (dir.), *La fratrie méconnue*, 1998, p. 31-50.

1. Le choix des textes

Un très grand nombre de textes bibliques, on l'a vu, évoquent les frères ou parlent de frères; il y aurait bien des manières d'étudier ce qui est dit des frères dans la Bible. D'entrée, cependant, j'ai voulu m'intéresser à la fois aux textes de l'Ancien et du Nouveau Testament.³⁸¹ Dans ces conditions, il était impératif de définir clairement l'angle d'approche et de limiter le champ, afin que le sujet reste maîtrisable.

Avant tout, comme je l'ai précisé plus haut, c'est la relation fraternelle prise au sens réel, biologique, que je cherche à cerner. Mon propos n'est ni d'étudier toutes les évocations de la fraternité dans la Bible, ni de traiter de la totalité des textes dans lesquels on trouve le mot "frère". Je ne prends donc pas en compte les occurrences de ce mot lorsqu'il est utilisé au sujet d'un ami, d'un voisin ou d'un parent, ou encore comme terme de politesse. Je me limiterai aux relations existant entre un personnage et un ou d'autres personnages, quand ils ont au moins un parent en commun. Ainsi, bien que David pleure la mort de Jonathan "son frère", je ne traiterai pas de David et Jonathan.³⁸² J'exclus aussi d'emblée les récits des 'femmes présentées comme sœurs' d'Abraham et d'Isaac (Gn 12,10-20, variantes aux ch. 20 et 26). Ils n'entrent pas dans le sujet, puisqu'il s'agit d'une fraternité fictive et que les relations décrites restent celles entre époux.³⁸³

C'est une des significations du mot frère, celle qui désigne la relation entre frères et sœurs biologiques, que je veux analyser. Mais là encore, on pourrait s'intéresser à bien des aspects différents de la question. Ici, c'est la façon dont cette relation est racontée que je veux prendre en compte. Pour cela, cependant, il faut que les textes en disent suffisamment, il faut qu'il y ait un récit. Ainsi, je n'ai pas pris en compte les textes qui apportent des informations d'ordre généalogique, livrant la fraternité comme un donné et non comme un mouvement (par exemple les indications brèves comme celle de 1 Ch 1,19: "Il naquit à Héber deux fils: le nom de l'un était Péleg, parce que de son temps la terre fut partagée, et le nom de son frère était Jokthan"). J'ai également laissé de côté les textes fournissant des renseignements sur la définition de la fratrie³⁸⁴ ou sa gestion légale.³⁸⁵ Enfin, la littérature sapientielle fournit nombre de réflexions sur la fraternité,³⁸⁶ cela compose certainement un panorama qu'il serait intéressant d'étudier. Mais, dans la mesure où ces textes n'exposent pas la dynamique des relations fraternelles, je laisse également cette étude de côté. Je n'ai donc retenu que les textes narratifs, ceux qui exposent de façon suffisamment longue la relation entre des personnages dits frères ou sœurs. Non pas uniquement ceux qui racontent une histoire mettant en scène des frères et des sœurs, mais bien ceux dans lesquels les relations entre ces frères et sœurs sont racontées, mises en récit. Tout n'a donc pas pu être retenu. En effet, parmi les textes, certains en disent trop peu sur ces relations pour qu'elles puissent être vraiment saisies. Ainsi, par exemple, bien que la sœur de Moïse soit présente en Ex 2, rien n'est dit dans le récit des relations entre elle et Moïse. Il en va de même pour les relations entre Moïse et Aaron dans le livre de l'Exode. Aaron est appelé plusieurs fois "frère" de Moïse par l'Eternel³⁸⁷ et Miriam, une sœur d'Aaron, est également évoquée (Ex

³⁸¹ Je précise que je n'ai pas pris en compte les Deutérocanoniques.

³⁸² 2 S 1,26.

³⁸³ Je ne traiterai pas non plus des relations entre Adam et Ève. Pour Rashkow, issus simultanément de Dieu le père, ils pourraient être considérés comme frère et sœur; mais le récit ne les présente certainement pas ainsi. Ilona N. RASHKOW, "Daughters and Fathers in Genesis... Or What Is Wrong with This Picture?", in Jo Cheryl EXUM et David J. A. CLINES (dir.), *The New Literary Criticism and the Hebrew Bible*, 1993, p. 259.

³⁸⁴ "Tu ne découvriras point la nudité de la fille de la femme de ton père, née de ton père. C'est ta sœur." (Lv 18,11).

³⁸⁵ "Si on frère a des dettes ou s'avère défaillant à ton égard, tu le soutiendras" etc. (Lv 25, 35-41); pratique du Lévirat (Dt 25, 5-10). Voir aussi la question des Sadducéens sur la veuve des sept frères (Mt 22,23-33 et par.).

³⁸⁶ "Tel ami est plus attaché qu'un frère", Pr 18,24; "Ne va pas chez ton frère quand tu es en difficulté; mieux vaut un voisin proche qu'un frère éloigné", Pr 27,10, mais aussi "(le Seigneur hait) ... celui qui suscite des querelles entre frères", Pr 6,19; voir encore Pr 17,17 et 19,7.

³⁸⁷ En Ex 4,14; 7,1,2; 28,1,2,4,41.

15,20), bien que leur lien biologique précis soit impossible à connaître. Moïse et Aaron sont longuement évoqués, parfois ensemble, parfois séparément, tout au long du récit, et la seule interaction véritable entre eux se trouve dans le très court dialogue d'Ex 32,21-24, ce qui ne m'a pas semblé fournir suffisamment de matière à l'étude. Dans certains autres textes, les frères sont évoqués, mais ne sont pas des protagonistes du récit: ainsi, par exemple, Isaac et Ismaël (Gn 16) ou David et ses frères (1 S 16,1-13 et 17,12-30). Cette dernière relation se laisse peut-être deviner, mais n'est véritablement racontée que très brièvement, à travers la jalousie d'Eliab vis-à-vis de David, en 1 S 17,28-29. Il en va de même pour Ephraïm et Manassé, les fils de Joseph (Gn 48,12-20). Enfin, en 1 R 1-2, le conflit entre Salomon et Adonias à propos de la succession montre bien le rôle de l'entourage et du père dans ces querelles fraternelles. Mais les relations fraternelles elles-mêmes ne sont que très peu mises en scène; plus qu'une rivalité entre frères, c'est une lutte pour le pouvoir et ses symboles qui est décrite ici. De ce fait, je n'ai pu prendre en compte dans ce travail aucun de ces récits. Ainsi, à partir de l'orientation de départ, qui est de prendre en compte la relation entre frères et sœurs biologiques quand elle est racontée dans sa dynamique, le nombre de textes pouvant fournir matière à l'étude s'est réduit progressivement, par éliminations successives. Il est finalement resté, dans l'Ancien Testament, cinq récits. Quatre sont des textes de la Genèse, le cinquième est dans le livre de Samuel. Trois mettent en scène surtout des relations entre frères: Gn 4,1-16 (Caïn et Abel), 25-33 (Jacob et Esaü), 37-50 (Joseph et ses frères). Un autre raconte des relations entre sœurs 29-30 (Rachel et Léa). Seul l'épisode de Tamar, Amnon et Absalom (2 S 13,1-22) a pour personnages principaux une sœur et ses deux frères. Le Nouveau Testament offre, de son côté, deux épisodes narratifs dont les protagonistes sont frères et sœurs. Il s'agit de sœurs en Lc 10,38-42, et de deux frères en Lc 15,11-32. J'évoquerai aussi le récit de Lazare (Jn 11,1-44).³⁸⁸

2. La méthode et l'outil

La critique narrative est l'instrument de lecture du texte qui convient le mieux à cette recherche. En effet, l'analyse narrative opère une lecture synchronique, s'intéressant à la façon dont l'auteur communique avec le lecteur.³⁸⁹ Elle cherche à repérer quel effet produit le récit sur le lecteur; elle étudie comment, entre autres, les relations entre les personnages, le type de caractères et le système de valeurs mis en œuvre dans le récit aboutissent au texte construit. Or, ces éléments sont précisément ceux qui sont mis en œuvre dans la dynamique des relations humaines. Ainsi, s'attacher à l'organisation des éléments constitutifs des relations humaines dans le récit permettra de cerner comment est racontée cette relation. Réussir à repérer, par l'analyse, comment la rhétorique narrative construit le récit va permettre de montrer comment l'auteur a, dans son récit, construit la fraternité. Opérer une lecture synchronique ne signifie cependant pas nier l'importance de la contextualisation historique des textes.³⁹⁰ L'approche des textes par la critique narrative, pour être moins classique en exégèse, ne s'oppose pas³⁹¹ à la critique des sources.³⁹²

³⁸⁸ L'autre récit du Nouveau Testament qui commence par les mêmes mots: "un homme avait deux fils" (Mc 21, 22) ne met aucunement en scène les relations entre les deux fils; ils sont, dans ce récit, toujours présentés comme des fils et non comme des frères; je ne le traiterai donc pas.

³⁸⁹ L'analyse narrative s'attache au récit. Elle étudie "les effets de sens dégagés par la disposition du récit; elle présuppose que cette disposition concrétise une stratégie narrative déployée en direction du lecteur." Daniel MARGUERAT et Yvan BOURQUIN, *Pour lire les récits bibliques. Initiation à l'analyse narrative*, 1998, p. 13.

³⁹⁰ Voir Ulrich LUZ, "Les diverses approches de la Bible sont-elles inconciliables?", in Ulrich LUZ (dir.), *Les diverses approches de la Bible*, 1992.

³⁹¹ Voir David J. A. CLINES, "Beyond Synchronic / Diachronic", in Johannes C. DE MOOR (dir.), *Synchronic or Diachronic?*, 1994, p. 52-71, qui rapporte le travail d'un groupe s'interrogeant sur la pertinence de cette division. Voir aussi Uehlinger: "Loin de s'opposer à une démarche diachronique, l'étude narratologique permet à mon sens de la contrôler et d'en limiter les excès arbitraires." Christoph UEHLINGER, "Fratricide, filiations et paternités dans l'histoire de Joseph (Genèse 37-50)", in Jean-Daniel MACCHI et Thomas RÖMER (dir.), *Jacob*, 2001, p. 309.

³⁹² Voir l'article de CLINES, "Beyond Synchronic / Diachronic", p. 1-14.

L'exégèse historico-critique a mis en lumière les processus complexes de genèse des textes, l'importance d'une analyse du contexte d'élaboration, de la prise en compte du contexte rédactionnel et de l'assise existentielle (*Sitz im Leben*) des textes.³⁹³ Aucun de ces éléments n'est négligeable; et l'analyse narrative prend en compte également le contexte d'énonciation.³⁹⁴ On repère l'immersion du récit dans son milieu, on décrypte les codes culturels de l'auteur. On admet que le texte ne nous est pas accessible hors de la connaissance du milieu historique dans lequel il a été produit: on rejoint donc là le postulat de la critique historique. Seulement, puisque l'intérêt de la lecture est porté ailleurs, on se permet de ne pas faire de l'approche diachronique du texte l'axe principal de la recherche. Parmi les questions que pose chacun de ces textes, je n'ai donc pas étudié systématiquement tous les problèmes (textuels, littéraires, historiques ou théologiques) qu'ils peuvent soulever, me réservant la possibilité d'évoquer un de ces aspects si l'intérêt est manifeste. Pour ne pas alourdir le travail présenté ici, je me suis contentée d'évoquer les acquis ou les débats apportés par les recherches antérieures. C'est donc bien un point de vue particulier sur les relations fraternelles dans la Bible qui est développé ici, celui que peut en donner l'analyse narrative. Ceci n'épuise certainement pas le sujet, et ne prétend pas non plus compte de la totalité de chaque texte.³⁹⁵ D'autres approches du texte biblique ont certainement également leur pertinence et leur utilité,³⁹⁶ de la même façon que pour apprécier pleinement un monument, il faut en éclairer différents angles et le voir à partir de différents endroits; aucun point de vue ne permet de voir tous les détails d'un tableau. Les récits seront étudiés séparément. La grille de lecture présentée par Daniel Marguerat et Yvan Bourquin³⁹⁷ m'a fourni une méthode de questionnement systématique des différents aspects du texte: s'intéresser d'abord à l'organisation générale du récit, et à la technique narrative qui y est mise en œuvre. Ensuite, travailler sur la délimitation du texte et sa progression narrative. Après, tenter de repérer l'intrigue et son développement, puis de recenser et étudier les personnages. L'attention est portée ensuite sur la chronologie et le cadre spatial et social du récit; puis, c'est l'organisation temporelle du récit qui est étudiée. Pour finir, le questionnement porte sur le narrateur repérable dans le texte, et sur la manière dont il construit le lecteur par cette communication. J'ai suivi ce parcours lors de mon travail sur les textes. Mais tous les questionnements évoqués ne font pas forcément sens pour chacun de ceux-ci; j'ai restitué dans ce travail uniquement les aspects saillants du parcours. Notamment, pour les récits courant sur plusieurs chapitres, l'attention a été prêtée surtout à l'intrigue, à la progression de l'histoire, et à l'évolution des personnages.

3. L'organisation générale

Le travail sera constitué de l'étude de ces huit récits. Je les prendrai en compte dans l'ordre du texte biblique, à deux exceptions près. D'une part, le récit concernant Rachel et Léa est placé au cœur de celui traitant de Jacob et Esaü. Je l'ai donc placé avant: ainsi, la réflexion sur Jacob et Esaü peut bénéficier du résultat de la recherche effectuée sur Gn 29-31. D'autre part, l'étude du récit concernant Marthe et Marie a appelé la prise en compte d'un autre texte

³⁹³ Michel DENEKEN, "Un plaidoyer théologique pour la méthode historico-critique", *RSR* 80-3, 2006, p. 387-402.

³⁹⁴ "The focus is on the experience of the text as a communication event within a specified context", Dennis L. STAMPS, "Rhetorical and Narratological Criticism", in Stanley E. PORTER (dir.), *Handbook to Exegesis of the New Testament*, 1997, p. 229.

³⁹⁵ "Every text has a surplus of meaning in the sense that it allows for a large number of natural (that is, non-contrived) interpretations which go further than the intentional interpretation in which only the meaning intended by the author is reflected." Vincent BRÜMMER, "Philosophy, theology and the reading of texts", *RelSt* 27, 1991, p. 453.

³⁹⁶ "It is the interest of all students of the Old testament (...) not to spend time staking out their own territory but to recognize that the whole land lies before them, and that most of the texts they interpret need both historical and literary skill if they are to be adequately interpreted." John BARTON, "Historical Criticism and Literary Interpretation: Is There Any Common Ground?", in Stanley E. PORTER, Paul JOYCE et David E. ORTON (dir.), *Crossing The Boundaries*, 1994, p. 15.

³⁹⁷ MARGUERAT et BOURQUIN, *Pour lire les récits bibliques*, p. 188-191.

nommant également ces deux femmes, celui de Jn 11. J'ai traité ce deuxième texte après celui de Lc 10, et avant la parabole de Lc 15.

Tableau récapitulatif: les citations de références bibliques et la signification du mot "frères"

	Frère de sang	Tribu, peuple	Allié	Coreligionnaire	sens figuratif	Terme de respect	disciple	chrétien	universelle
James DENNEY, "Brotherly love", in James HASTINGS (dir.), <i>A Dictionary of the Bible</i> , 1910, p. 329-330				"brethren of the Lord"					
• Henri LESÈTRE, "Frère", in F. VIGOUROUX (dir.), <i>Dictionnaire de la Bible XVI-1</i> , 1899, p. 2402-2405. • Henri LESÈTRE, "Sœur", in F. VIGOUROUX (dir.), <i>Dictionnaire de la Bible XXXVII</i> , 1911, p. 1820-1821.	frère: Gn 4,2; 27,6; 37,13; Ex 4,14; 2 R 1,9; Mt 4,18; Jn 4,21 neveu, cousin: Gn 13,8; 14,16	même tribu Lv 10,4; Nb 8,26; 2 R 19,12 même peuple Ex 2,11; 16,18; Dt 15,2; 18,5	Nb 20,14; Am 1,9		Ami Gn 19,7; Jb 5,15; 2 R 1,26; 20,9		Mt 28,10; Jn 20,17;	Mt 18,21; Lc 6,42; Ac 9,17	tout homme Gn 9,5; Lv 19,17; Is 64,20 Rm 1,13; 1 Co 1,10
• <i>Nouveau Dictionnaire Biblique</i> . St Léger sur Vevey: Emmaüs, 1961, p. 282.	même parents Gn 27,6 même père Gn 28,2 même mère Jg 8,19	même ascendance Gn 14,16 même ancêtre Dt 28,2 Ne 5,7; Jr, 34,9	Am 1,9	tous fils de Dieu: Ac 9,17; 1 Co 6,6; 2 Co 2,12-13 disciples du Christ Mt 23,8 Ro 1,13		2 Sam 1,26; 1 R 20,32			Gn 9, 5 Mt 5, 22 Mt 18, 35
• George JOHNSTON, "Brotherly love", et "Brotherhood", in G. A. BUTTRICK (dir.), <i>The Interpreters' Dictionary of the Bible</i> , 1962, p. 464-469 et p. 469-470.		2 S 1,26; 1 R 9,13; Gn 49,5; Gn 34,25-31; Lv 21; Nb 8,23-26	1 M 12,10.17		Pr 18,24; Gn 13,8; Ps 133,1; Pr 17,17				
• Roland de VAUX, <i>Les institutions de l'Ancien Testament (vol. 1-2)</i> , 1982/1991		Famille a un sens très large, le clan a des intérêts communs et ses membres s'appellent "frères" 1 Sa 20, 29		enfants d'Israël Lv 25, 46					
• Paul J. ACHEMEIER, <i>Harper Collins Bible Dictionary</i> , 1985	frère de sang Gn 4,9; 25,26 Mc 1,16		Am 1,9; 2 Sa 1,26; 1 R 9, 13			prêtres 2 Ch 29,34 Mt 12,50; Ro 16,1; 1 Tm 5,2			Lc 8, 20 1 Co 1, 10 1 Th 1, 4

	Frère de sang	Tribu, peuple	Allié	Coreligionnaire	sens figuratif	Terme de respect	disciple	chrétien	universelle
• Pierre-Maurice BOGAERT (dir.), <i>Dictionnaire encyclopédique de la Bible</i> , 1987, p. 508.	même parents Gn 4, 2 même père Gn 20,12 même mère Gn 43,7 Lv 18,9; 20,17 même parenté Gn 13,8; Gn 14,14	même tribu Lv 21,10 membre d'une tribu voisine Dt 2,4.8; 23,8; Gn 29,12-15	1 R 9,13 20,32						disciples Jn 20,17 cf He 2,11 ss Rm 8,29
• Michael J. WILKINS, "Brother, Brotherhood", in D. N. FREEDMAN (dir.), <i>The Anchor Bible Dictionary vol. I</i> , 1992, p. 782-783.	Gn 43,33; Jr 31,34 (voisin)		1 M 12,10.17		Mc 1,6; Mt 1,19; Jn 11,1-2; Mc 3,31-35; 6,3	Lc 14,26; Mt 12,46-50			
• Ernst JENNI, "nx" in E. JENNI et C. WESTERMANN (dir.), <i>Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament</i> : 1971, p. 98-104.	frère de sang, Gn 4, 8-11; 25,26; 37,2-4; 42,3-7; Ex 4,14; Jg 9,5	même peuple, même origine Gn 31, 32 Ex 2, 11; 4, 18, Lv 10, 4, 25, 25	même peuple Lv 25,46; Dt 3,18; 24,7; Jg 20,13; Nb 25, 6; Nb 20,3 les Israélites: Jos 1,14 ss relations entre tribus Gn 9, 25; 16,12; 49, 5 Jg 1, 3,17; Jg 20,23-28 Gn 27,29-40; Dt 2,4-8; 23,8; Am 1,11				membres du même culte Ps 49, 8 Ps 22, 23 122, 8 Peut-être terme de politesse Gn 19,7; 29,4; Jg 19, 23 allié: Nb 20,14; 1 R 9, 13; 20,32 Am 1, 9 (alliance de fraternité) Semblable à: Jb 30,20 (frère du chacal); Pr 18,9 (frère des voleurs)		Utilisé en opposition à étranger (Dt 17,15; 18,15; 23,20; ou 24,14, Ne 5,8; Is 66,20; Mi 5,7 Remplace parfois voisin Lv 19,17; 2 Sa 3, 6; Jr 9, 3; Ps 35,14; 122,8; Jb 6,15; Pr 17,17; 19, 7

A. WESTPHAL, *Dictionnaire encyclopédique de la Bible*. Paris: Editions Je sers, 1932, n'a pas d'article "frère".

"Cher Dieu,
Peut-être que Caïn n'aurait pas tué Abel s'ils avaient
eu chacun leur chambre. Avec mon frère, ça
marche."

Jules
Lettres à Dieu, Paris: Bayard, 1998, p. 48

Ch. 1: Caïn et Abel (Gn 4,1-16): se débarrasser de son frère?

I. Le récit

1. Introduction

A. Une forte typologisation

Le texte de Gn 4,1-16 est le premier récit biblique à mentionner la fraternité. Il met en scène deux frères dans un récit qui possède tous les ingrédients du best-seller: rivalité, jalousie, meurtre. Il a connu une assez belle carrière,¹ et fait encore partie aujourd'hui des histoires les plus célèbres de l'humanité,² ce qui pose deux questions. D'abord, de façon constante à travers l'Histoire, ce qui a retenu l'attention des lecteurs de ce récit, ce n'est pas la relation fraternelle, c'est sa rupture, c'est le fratricide.³ Caïn et Abel, les premiers frères dans l'histoire de l'humanité selon la Bible, ne peuvent pas vivre ensemble; avec le premier frère vient le fratricide. Les relations entre frères ne sont alors pas étudiées en tant que telles, mais dans la perspective d'une typologisation des personnages, Caïn étant essentiellement vu comme le meurtrier: un "mauvais", un "méchant". Il en devient, pour certains, intrinsèquement mauvais; et dans bon nombre des récits inspirés de Gn 4, Caïn est mauvais, méchant, envieux, coupable parfois avant même d'avoir tué son frère.⁴ Cela a retenu mon attention: a-t-on vraiment découvert là l'essentiel de ce que dit ce récit: y a-t-il un bon et un truant? Caïn est-il véritablement l'incarnation du mal, et Abel le juste? Ce serait problématique du point de vue de la relation fraternelle: affirmer cela, c'est considérer que la personne des deux frères est constitutive de leur rivalité; autrement dit, que Caïn étant Caïn et Abel étant Abel, ces deux-là ne pouvaient faire autrement que de s'entre-tuer. Dans ce cas, la rivalité et le meurtre racontés en Gn 4 tiennent aux personnalités de chacun des frères. Or, si la rivalité tient aux individus, elle ne relève pas de la relation fraternelle. Et la question de la rivalité, dont on a pourtant si fréquemment fait la seule expression de cette relation, serait relative aux caractères et non au lien de fraternité. Le récit de Gn 4 concernerait donc Caïn et Abel en tant qu'individus, et non deux frères. Dans ce cas, ce texte biblique, systématiquement et souvent exclusivement mentionné à propos de la relation fraternelle, n'en traiterai finalement pas; la fraternité de Caïn et Abel ne serait qu'un élément anecdotique du récit.

¹ On trouve l'histoire dans le Coran (5,27-34), des variations sur Caïn et Abel se trouvent un peu partout dans le monde (Turquie: *The History of the Forty Vezirs*, Palestine (Kalil et Habil), Italie (Légendes de Florence), Pologne; voir <http://www.pitt.edu/~dash/cain.html> (dernière visite le 25.07.03). Voir aussi V. APOWITZER, *Kain und Abel in der Agada*, 1922. Il y a d'ailleurs bien plus de références dans les bibliothèques au mot-clé "Caïn" qu'au mot-clé "fraternité".

² Son thème est notamment repris dans *Abel Sánchez* de Miguel de UNAMUÑO; *Le compagnon secret* de Joseph CONRAD; *Demian* de Hermann HESSE; *A l'Est d'Eden* de John STEINBECK; *L'emploi du temps* de Michel BUTOR; *Le roi des aulnes* ou *Les Météores* de Michel TOURNIER.

³ Pour une histoire de l'interprétation de Gn 4, voir David M. GUNN et Danna Nolan FEWELL, *Narrative in the Hebrew Bible*, 1993, p. 12-33.

⁴ Pour un bon état de la recherche sur ce point, voir Frank Anthony SPINA, "The Ground for Cain's Rejection (Gen 4)", *ZAW* 104, 1992, p. 319-332. Spina mentionne des auteurs moins attendus comme Coleridge, Byron, Baudelaire, Unamuno..., qui tous cherchent dans le reste du récit l'explication de cette différence.

B. Le frère disparu

Un autre élément pose problème pour réfléchir sur la relation fraternelle à partir de ce texte: la place du deuxième frère. L'importance accordée au geste meurtrier de Caïn a focalisé l'attention sur lui, faisant disparaître Abel de la scène: de lui, on ne dit rien, on ne sait rien. C'est de Caïn seul que la mémoire populaire a gardé trace; c'est lui que l'œil regarde.⁵ On pourrait qualifier Abel de bien des façons: victime silencieuse, oublié de l'histoire, innocent muet... l'idée reste la même: la star, c'est Caïn. Le meurtrier a survécu, a fondé une ville, une famille, a en quelque sorte commencé l'histoire humaine; il est passé à la postérité, il a une descendance, il est célèbre. Alors, comment cerner la relation entre deux frères quand l'un d'eux est absent du récit? Car cette disparition d'Abel ne fait qu'aller dans une direction donnée par le texte biblique. L'organisation du récit le montre au premier coup d'œil: dans l'histoire de ces deux frères, l'un d'eux n'est présent que pendant la moitié du récit. Le récit de Gn 4 voit la disparition d'Abel: il disparaît physiquement, éliminé par son frère; il disparaît du récit et de ses interprétations ultérieures. L'histoire des deux frères est en réalité l'histoire de l'un d'entre eux. Gn 4 est donc un récit de fraternité paradoxal: la relation de fraternité suppose l'existence d'au moins deux personnes, et cette condition semble ici à peine remplie.

Tout cela questionne: finalement, ce récit est-il un récit de relations fraternelles? Le premier récit biblique traitant de la fraternité raconte la disparition de l'un des frères; la première relation fraternelle débouche sur un meurtre. Faut-il en conclure que ce récit fondateur montre l'impossibilité de la relation fraternelle, que la fraternité implique le meurtre, la disparition du frère?

2. Délimitation

A. Liens et ruptures entre le ch. 3 et le ch. 4

Gn 4,1-16 est fortement rattaché au récit qui le précède.⁶ Après l'histoire du premier couple, voici celle du premier fils, du premier frère; en fait, des premiers hommes vivant sur la terre. Ces récits se succèdent et sont bien liés, narrativement et par le thème de la création: l'histoire de Caïn et Abel prolonge le grand récit de création commencé au début du livre de la Genèse (ch. 1-3), dont l'une des dimensions importantes est celle de la séparation, de la rupture⁷ (séparation de la lumière et des ténèbres, des eaux inférieures et supérieures; un arbre est mis à part de tous les autres. On peut relever la *séparation* de l'humain en mâle et femelle (2,21-23) et "l'homme qui *laisse* son père et sa mère..." (Gn 2,24). Dans le texte de 4,1-16, la trajectoire de rupture continue: Caïn sera à son tour distingué de son frère (4,1-2), coupé du sol (4,12) puis chassé hors de la présence du Seigneur (4,16) et mis à part (marqué d'un signe). La saga familiale⁸ de Gn 4,1-16 s'inscrit bien dans le récit plus large des origines, de la création, en prolongeant la thématique de la création-séparation, du lien-

⁵ "On fit donc une fosse, et Caïn dit "C'est bien!" / Puis il descendit seul sous cette voûte sombre; / quand il se fut assis sur sa chaise dans l'ombre / et qu'on eut sur son front fermé le souterrain, / l'œil était dans la tombe et regardait Caïn." Victor HUGO, "La Conscience", in *La Légende des Siècles*, v. 64-68.

⁶ Ellen van Wolde souligne les similarités existant entre Gn 2-3 et Gn 4 au niveau des phrases et des thèmes; voir par exemple le parallèle entre 4,1 et 3,17b et entre 4,7b et 3,16b. Ellen J. VAN WOLDE, "The Story of Cain and Abel: A Narrative Study", *JSOT* 52, 1991, p. 25-41. Voir aussi Pierre AUFFRET, *La Sagesse a bâti sa maison*, 1982, p. 57-68; Walter Vogels souligne aussi la continuité thématique de l'ensemble des chapitres 2-4. Walter VOGELS, "Caïn, l'être humain qui devient une non-personne", *NRTh* 114, 1992, p. 321-340.

⁷ Paul Beauchamp montre l'importance du thème de la séparation dans le premier chapitre de la Genèse. Paul BEAUCHAMP, *Création et séparation: étude exégétique du chapitre premier de la Genèse*, 1969; voir aussi Paul RICŒUR, "Penser la Création", in Paul RICŒUR et André LACOCQUE (dir.), *Penser la Bible*, 1998, p. 57-102.

⁸ Ainsi nommée par Georges W. COATS, *Genesis with an Introduction to Narrative Literature*, 1983.

rupture.⁹ Néanmoins, tout en se plaçant dans la continuité thématique des chapitres précédent, le chapitre 4 est l'occasion d'un certain nombre de changements. Ainsi, rien ne dit où se passe ce qui est raconté en 4,1-16. La seule indication de lieu est donnée au v. 16: Caïn "s'éloigne" et va habiter "dans le pays de Nod, à l'orient d'Éden" (4,16b). Les événements suivants se passeront "sur la surface du sol" sur lequel "les hommes se multiplient" (6,1), dans une localisation incertaine encore peuplée de géants et de fils de dieux. On trouve ensuite le récit du déluge, récit de bouleversement géographique s'il en est. Il faut attendre le chapitre 11 pour trouver une indication précise de lieu ("le pays de Shinéar", 11,2). En fin de compte, rien dans ces premiers chapitres de la Genèse ne permet de localiser précisément l'action; les indications topographiques appartiennent à la même géographie que celle du récit précédent du livre de la Genèse, où Adam et Ève se trouvaient dans le jardin d'Éden. Une seule certitude est donnée: en 3,24, ils sont chassés de ce jardin sans possibilité de retour. Le récit de Gn 4 se passe quelque part entre "Éden" et "à l'orient d'Éden" – on n'en saura pas plus. Mais la scène ne se passe plus dans le jardin. L'indication de lieu est un "hors du lieu" - le récit se passe "ailleurs"; mais il commence par ce changement de lieu dont Paul Ricoeur souligne l'importance: "l'expulsion d'Éden est la véritable conclusion narrative du récit entier, elle marque la fin de la proximité dans la séparation qui caractérisait la condition de créature."¹⁰ Le récit début également par un changement de personnages: l'arrivée de deux nouveaux protagonistes, Caïn (v. 1) et Abel (v. 2). Le récit s'inscrit à la fois dans la continuité (la suite de l'histoire d'Adam et Ève), et dans le changement: changement de lieu par la sortie hors du jardin, et changement dans la relation; ce n'est plus une histoire de couple, mais une histoire de famille, qui prend des airs quotidiens. Jusque-là, le texte biblique avait mis en scène des personnages, des lieux et des événements étranges: un serpent qui parle, un arbre qui fait mourir, un Dieu qui se promène dans le jardin... le registre était celui de l'extraordinaire, du magique; on était bien dans le langage mythique. Les premiers versets de notre récit semblent décrire au contraire une vie normale: Adam et Ève ont deux enfants, Caïn et Abel. Gn 4,1-16 est un épisode familial: l'histoire de deux frères. Le début de l'épisode est donc clairement marqué: on change de lieu, on change de personnages, on change d'histoire.¹¹ Avant, il y avait la vie au jardin d'Éden : elle est terminée, et il n'y aura pas de retour.

B. La clôture du récit

Il est plus difficile de cerner la fin du récit. L'unique indication de temps qui se trouve dans cet épisode (v. 3) est l'indice d'un changement à cet endroit du texte, mais ne renseigne pas sur la chronologie. Traditionnellement, le récit du meurtre d'Abel est limité au v. 16. L'histoire de Caïn continue après ce récit: tout le chapitre 4 traite de sa vie. Il y a d'ailleurs un jeu d'écho entre la situation initiale du chapitre 4 (Adam et Ève expulsés du jardin et concevant Caïn et Abel, 3,23-4,1) et celle de 4,25-26 (Adam et Ève concevant Seth, invocation du nom du Seigneur). On aurait donc pu, comme Jean Calloud,¹² choisir de traiter l'ensemble du chapitre 4. Cela donne une lecture du récit qui met le meurtre en arrière-plan de la constitution de l'humanité.¹³ Mais, s'il existe des liens entre Gn 4,1-16 et 4,17-25 (la

⁹ Selon Walter Vogels, il y a une progression théologique dans les premiers livres de la Genèse: Gn 2 décrit l'harmonie des relations, Gn 3 la rupture, et Gn 4 la destruction de ces relations, par laquelle l'humain devient une non-personne, un no-body. VOGELS, "Caïn", p. 321-340.

¹⁰ RICŒUR, "Penser la Création", p. 72.

¹¹ Ellen VAN WOLDE remarque que le Seigneur est appelé en 4,1-16 Yhwh, et non plus Yhwh Elohim comme en 2-3, ce qui confirme l'autonomie de ce texte. VAN WOLDE, "The Story of Cain and Abel", p. 25-41.

¹² Jean Calloud, dans son commentaire, choisit de traiter de l'ensemble du chapitre 4, jusqu'à la naissance de Seth. Jean CALLOUD, "Caïn et Abel. L'homme et son frère", *SeB* 88, 1997, p. 3 à 34.

¹³ Daniel Marguerat et Yvan Bourquin signalent que l'on peut clôturer le texte au v. 25, par l'enfantement de Seth qui serait un descendant accordé par Dieu en remplacement de Caïn. Caïn devient alors un créateur de ville et le premier d'une lignée; l'humanité se construit alors par le meurtre du frère, et est constamment placée sous le signe de la violence. Daniel MARGUERAT et Yvan BOURQUIN, *Pour lire les récits bibliques. Initiation à l'analyse narrative*, 1998, p. 195.

similitude de construction en Gn 4,1; 4,17a et 4,25: "Il connut sa femme [et elle devint enceinte] et elle enfanta...", force est de constater que c'est essentiellement en 1-16 que se trouvent racontées les relations entre Caïn et Abel. Un changement a lieu entre 4,16 et 4,17: de lieu, de personnages, de thème. 1-16 est le récit des relations entre Caïn et Abel, 17-24 raconte la famille de Caïn. Après le v. 16, il ne sera plus fait mention d'Abel avant le v. 25. D'autre part, la similarité du v. 17 ("Caïn connut sa femme, elle devint enceinte et enfanta Henok") avec le v. 1 ("L'homme connut Ève sa femme, elle devint enceinte et enfanta Caïn...") permet de voir dans chacun de ces versets le commencement d'un nouveau récit. Mon intérêt principal étant de chercher comment sont racontées les relations entre frères, je retiendrai donc la section qui met en scène Caïn et Abel, 1-16. J'étudierai donc le récit délimité par les changements de lieu (expulsion d'Éden en 3,23 et départ vers l'orient d'Éden en 4,16), les changements de personnage et d'intérêt: le récit de ce qui s'est passé entre Éden et la ville d'Henok, du temps d'Abel.

C. Le texte

Il existe déjà de nombreuses et excellentes traductions de ces versets. La traduction qui suit est un outil de travail, qui, pour rester au plus proche du texte hébreu, n'est pas dans un français très littéraire. Cette traduction vise principalement à mettre en valeur les éléments du récit sur lesquels s'appuiera le commentaire. Le texte hébreu n'est pas un poème¹⁴; cependant, le jeu des assonances et les répétitions montrent que sa mise en forme ne doit rien au hasard.¹⁵ Ici, la disposition de la traduction française cherche à mettre en lumière certains de ses ordonnancements.

1	<i>Et l'Humain</i>	<i>connut</i>	<i>Ève</i>	<i>sa femme</i>	
		<i>et elle conçut</i>			
		<i>et elle enfanta</i>			<i>Caïn</i>
			<i>et elle dit :</i>	<i>"J'ai acquis¹⁶ un homme</i>	<i>avec Yhwh"¹⁷</i>
2		<i>elle continua d'enfanter</i>		<i>son frère</i>	<i>Abel</i>
		<i>Et Abel</i>	<i>était</i>	<i>faisant paître</i>	<i>le petit bétail</i>
		<i>et Caïn</i>	<i>était</i>	<i>servant</i>	<i>le sol</i>
3	<i>Et à la fin des jours</i>				
	<i>Caïn</i>	<i>apporta</i>	<i>du fruit du sol</i>	<i>une offrande</i>	<i>pour Yhwh</i>
4	<i>et Abel</i>	<i>apporta</i>	<i>lui aussi</i>	<i>des premiers-nés de son troupeau</i>	<i>et de leur graisse¹⁸</i>
	<i>Et Yhwh</i>	<i>regarda</i>	<i>vers Abel</i>	<i>et vers son offrande</i>	
5	<i>et</i>		<i>vers Caïn</i>	<i>et vers son offrande</i>	<i>il ne regarda pas¹⁹</i>
	<i>Et Caïn</i>		<i>s'enfièvre beaucoup</i>	<i>et sa face tomba</i>	<i>Et Yhwh dit à</i>
	<i>Caïn :</i>				
		<i>"Pourquoi</i>	<i>t'enfièvres-tu?</i>	<i>Et pourquoi ta face est-elle tombée?</i>	

¹⁴ Francis Anderson voit cependant Genèse 4, 6-7 comme un poème. Francis I. ANDERSON, "What Biblical Scholars might learn from Emily Dickinson", in John DAVIES, Graham HARVEY et Wilfred G. E. WATSON (dir.), *Words remembered*, 1995, p. 59 et 63.

¹⁵ Cette mise en forme est d'autant plus significative que les textes bibliques ont été écrits pour être dits, autant sinon plus que pour être lus; voir par ex. Walter J. ONG, *Orality and Literacy: The Technologizing of the Word*, 1982.

¹⁶ Ce verbe a en général le sens d'acquérir, posséder; il peut aussi prendre le sens de "créer", avec Dieu pour sujet (Gn 14,22 et Pr 8,22). Voir André WÉNIN, *D'Adam à Abraham ou les errances de l'humain. Lecture de Genèse 1,1- 12,4*, 2007, p. 139.

¹⁷ Selon la grammaire de Joüon, le vav n'exprime pas ici la succession. Paul JOÛON, *Grammaire de l'hébreu biblique*, 1923, § 118 c.

¹⁸ Il y a ici une forme rare de suffixe pluriel. *Ibid.*, § 94 h.

¹⁹ 5a: le vav peut avoir un sens adversatif; mais l'utilisation de "mais" en français oppose les deux actions de façon trop forte.

II. Les frères: symétrie et différences

1. Des parents éliminés du récit

Dès les premiers mots, les personnages sont inscrits dans la très longue histoire des *Toledot*, des générations de l'humanité. Caïn et Abel sont "engendrés", inscrits dans une filiation. Le récit, on le sait dès le départ, sera une histoire de famille. Mais il ne traite pas des relations intergénérationnelles: les parents disparaissent sitôt nommés.³¹ On dirait qu'ils ne servent qu'à camper le décor, qu'ils ont été convoqués uniquement pour permettre au lecteur de situer les véritables acteurs du récit: Caïn et Abel. Les premières phrases du récit organisent donc déjà la disparition progressive des personnages, cédant la place peu à peu à Caïn.

Premier personnage nommé dans le récit, הָאָדָם "l'Humain". On ne sait rien de lui. Il est quasiment absent; on ne connaît que sa relation à "sa femme". C'est Ève qui va devenir enceinte, enfanter et parler.³² Bien que présentée en second, et comme la "femme de" Adam, Ève est mise tout de suite au premier plan. Elle semble avoir toute l'importance dans la procréation, impression renforcée encore par la déclaration qu'elle fait d'avoir "acquis un homme avec le Seigneur". Le couple Adam-Ève n'a qu'une très brève existence. Tout de suite après, c'est Ève qui conçoit Caïn, puis Abel. La juxtaposition des deux énoncés, "L'homme connut..."³³ et "elle conçut... elle engendra" laisse supposer une relation de cause à effet entre le premier et le deuxième. Pourtant, la dissociation des deux noms fait disparaître Adam de la seconde partie de la procréation, et semble attribuer à Ève toute la responsabilité de la naissance. Au point que, lors de la seconde naissance, le récit ne mentionne même plus le rôle d'Adam: là, c'est Ève seule qui "engendre encore". On ne sait quasiment rien d'Adam; d'Ève, on ne sait pas grand-chose de plus. Elle parle, elle enfante (v. 2a), et ne dit qu'une phrase. Sa présence est limitée au début du récit: les parents ne jouent pas de rôle ici dans les relations entre frères. Ce n'est pas le couple parental qui est mis en avant, c'est le couple fraternel.

2. Complétude et différenciation

Dans ses premières lignes, cette "histoire des deux frères" tient ses promesses: il y est bien question des deux frères, et de l'un autant que de l'autre.

A première lecture, la présentation des frères s'organise de façon doublement symétrique: ce qui est dit sur Caïn répond à ce qui est dit sur Abel.³⁴ Le texte évoque Cain-Abel puis Abel-Caïn, deux fois: naissance de l'un, naissance de l'autre; métier de ce dernier, métier de l'autre; offrande de ce dernier, offrande de l'autre; réponse à l'offrande de l'un puis à celle de l'autre. Les v. 1-4a alternent l'ordre dans lequel ils sont cités dans ce qui semble être un souci égalitaire.³⁵

<p>וַתִּסֶּף לְלֶדֶת אֶת־אָחִיו אֶת־הָבֶל וְקָוֶן הָיָה עֶבֶד אֲדָמָה וְהָבֶל הָבִיא גִּם־הוּא מִבְּכֹרוֹת צֹאנוּ וּמִחֲלִבְהֶן וְאֶל־קָוֶן וְאֶל־מִנְחָתוֹ לֹא שָׁעָה</p>	<p>וַתֵּלֶד אֶת־קָוֶן וַתֹּאמֶר קָנִיתִי אִישׁ אֶת־יְהוָה וַיְהִי־הָבֶל רֵעָה צֹאן וַיִּבְאֵהוּ קָוֶן מִפְּרֵי הָאֲדָמָה מִנְחָה לַיהוָה וַיִּשַׁע יְהוָה אֶל־הָבֶל וְאֶל־מִנְחָתוֹ</p>
---	--

³¹ Ils réapparaîtront, au v. 25, encore une fois en tant que géniteurs.

³² Au sujet de la relation Adam-Ève, voir l'étude que fait André Wénin de la signification du verbe יָדַע utilisé ici plutôt que בּוֹא אִלּוּ et שָׁכַב עִם pour signifier la relation sexuelle. André WÉNIN, "Adam et Ève. La jalousie de Caïn, 'semence' du serpent. Un aspect du récit mythique de Genèse 1-4", *RSR* 73-1, 1999, p. 3-16.

³³ Sur ce verbe, voir WÉNIN, *D'Adam à Abraham*, p. 137-138.

³⁴ Selon Pierre AUFFRET, il y a une présentation symétrique et concentrique de Caïn et Abel entre 1-2 et 3-5a. AUFFRET, *La Sagesse a bâti sa maison*, p. 49-51.

³⁵ Wenham y voit un double chiasme. Gordon J. WENHAM, *Genesis 1-15*, 1987, p. 94 et 103.

L'équilibre de cette présentation a amené *Jubilés*, le *Targum Pseudo-Jonathan* et *Genèse Rabbah* à faire de Caïn et Abel des jumeaux; ils seront suivis notamment par Josèphe et Pseudo-Philon,³⁶ plus tard encore par Calvin: "Or bien que Moïse n'exprime pas que ç'ont été deux jumeaux, toutefois cela me semble bien probable."³⁷ Certains soulignent également la dimension de complétude de leurs deux occupations, représentant deux types sociaux (pasteur – cultivateur).³⁸

D'autres auteurs, inversement, voient la différence d'occupation comme un signe de la rivalité entre les deux frères,³⁹ "embracing the conflict between the pastoral and the agricultural way of life."⁴⁰ Déjà, la *Vie latine d'Adam et Ève* souligne la double dimension présente dans ce récit de proximité et opposition entre Caïn et Abel: "Postea enim concepit Eva et genuit filium, cui nomen Abel. *Et manebat Cain cum Abel in unum*. Et dixit Eva ad Adam: domine mi, dormiens vidi visum quasi sanguinem filii nostri Abel in manu Cain ore suo deglutientis eum. Propterea dolorem habeo. Et dixit Adam: Vae, ne forte interficiat Cain Abel! Sed *separemus eos* ab invicem et faciamus eis singulas mansiones. *Et fecerunt Cain agricolam, Abel fecerunt pastorem*, ut ita fuissent ab invicem separati."⁴¹ Et, dans certains écrits postérieurs, cette tension entre les frères est accrue par la rivalité pour une femme.⁴²

3. Deux fils, un frère: la place de Caïn

La double dimension de complétude et de différence⁴³ est donc présente dans le récit; à y regarder de près, en effet, la présentation des deux frères est à la fois symétrique et déséquilibrée. Les différences d'expression, marquées ici en italique, et soulignées par les trois vav (וַיֵּאֵל, וַיְהִי, וַיִּקְרָן), présentent Caïn et Abel de façon dissemblable et suggèrent une opposition:⁴⁴

et elle engendra	<i>et elle dit...</i>
et elle engendra <i>encore</i>	<i>... son frère</i>
Caïn apporta vers Yhwh	Abel apporta <i>aussi</i>

³⁶ Voir notamment Angela Y. KIM, "Cain and Abel in the Light of Envy: A Study in the History of Interpretation of Envy in Genesis 4,1-16", *JSP* 12,1, 2001, p. 65-85.

³⁷ Jean CALVIN, *Commentaires bibliques, Le livre de la Genèse*, 1978, p. 94.

³⁸ Par exemple, "Jacob et Esaü représentent en effet deux types sociaux. Jacob est le pasteur pacifique compensant une force très ordinaire par son astuce; Esaü est le nomade chasseur, doté d'une force redoutable et qu'il ne maîtrise pas lui-même." Raymond KUNTZMANN, *Le symbolisme des jumeaux au Proche-Orient ancien: naissance, fonction et évolution d'un symbole*, 1983, p. 43. Voir aussi Ephraïm A. SPEISER, *Genesis. Introduction, Translation, Notes*, 1964, p. 31.

³⁹ Les deux frères ressentiraient chacun du mépris pour l'autre, du fait de son occupation. Ainsi, "il nous suffit d'observer les nomades d'aujourd'hui pour savoir qu'ils méprisent en général les sédentaires, repoussent absolument l'idée d'une assimilation quelconque à leur vie et rejettent toute union avec eux." Raphael PATAI, *L'amour et le couple aux temps bibliques*, 1967, p. 54.

⁴⁰ SPEISER, *Genesis*, p. 31; voir aussi, sur la rivalité entre frères venant de la rivalité entre deux catégories d'humanité: John SKINNER, *A Critical and exegetical commentary on Genesis*, 1930 [1^o éd. 1910], p. 111-113; Hermann GUNKEL, *Genesis*, 1964 [1^o éd. 1901], p. 41.

⁴¹ C'est moi qui souligne; Wilhelm MEYER, "Vita Adae et Evae", *Abhandlungen der königlich bayerischen Akademie der Wissenschaften*, 1878, p. 185-250.

⁴² *Midrach Rabah* 22.2 ou *Pirque de Rabbi Eliezer*. Voir Lieve M. TEUGELS, "The Twin Sisters of Cain and Abel: A Survey of the Rabbinic Sources", in Gerard P. LUTTIKHUIZEN (dir.), *Eve's Children: The Biblical Stories Retold and Interpreted in Jewish and Christian Traditions*, 2003, p. 47-74, et Véronique LEONARD-ROQUES, "Mythe de Caïn et enjeux amoureux: de l'autre au même", in Florence GODEAU et Wladimir TROUBETZKOY (dir.), *Fratries, Frères et sœurs dans la littérature*, 2003, p. 88.

⁴³ Nombre d'auteurs privilégient la dimension d'opposition, comme en témoigne le titre du chapitre consacré aux deux frères dans le livre de Brodie: "Cain and Abel: an implicit contrast". Thomas Lothar BRODIE, *Genesis as Dialogue, A literary, Historical and Theological Commentary*, 2001, p. 152.

⁴⁴ Il est cependant exagéré de dire, comme Kenneth Craig: "The first hint of discord can be traced to these laconic descriptions of birth." Kenneth M. CRAIG, "Questions outside Eden (Genesis 4.1-16): Yahweh, Cain and their rhetorical interchange", *JSOT* 86, 1999, p. 109.

Westermann trouve dans les premiers versets de Gn 4 un schéma classique de présentation, dont il note également la présence en Gn 25 pour la présentation des jumeaux Jacob et Esaü.⁴⁵ Voici le schéma qu'il fournit:

Birth of two sons	4,1,2a	25,24-26
Naming of both sons		25,15b, 26b
Naming of one son	4,1b	
Occupation of both sons	4,2b	25,27

Cette mise en parallèle souligne bien un élément propre au texte de Gn 4, que Westermann ne relève pas, car ce n'est pas son propos: ce ne sont pas les deux fils qui sont nommés, mais bien un seul d'entre eux. Ainsi, l'apparente symétrie de présentation des deux frères sert en fait à mettre en relief leurs différences: ils sont nés des mêmes parents, mais ils ne sont pas semblables. En campant ses personnages, le narrateur a livré une première information sur la relation fraternelle: deux frères sont deux individus. Il existe bien deux frères, mais ce récit n'est pas l'histoire de deux frères: c'est l'histoire de chacun d'entre eux. Et, dans un premier temps, le narrateur donne l'impression d'accorder toute l'importance à l'un des deux fils: Caïn prend progressivement de plus en plus de place dans le récit. L'ordre dans lequel sont données les informations est l'ordre chronologique et logique: la relation entre l'homme et la femme, puis la grossesse et l'enfantement. Caïn est, selon la Genèse, le premier homme né d'un homme et d'une femme; c'est la première mention d'une naissance dans ce livre. Et tout de suite, la mère de l'enfant dit⁴⁶: "j'ai acquis un homme avec Yhwh" - קָנִיתִי אִישׁ אֶת־יְהוָה.

Le discours d'Ève

La formule d'Ève est curieuse⁴⁷, et a suscité l'intérêt des commentateurs. D'une part, le mot hébreu utilisé est אִישׁ - homme, et non enfant, ou nouveau-né. D'autre part, on trouve le verbe קָנָה dont l'emploi crée un effet d'assonance avec קָיָן - Caïn.⁴⁸ Ce verbe signifie acquérir, dans certains textes créer⁴⁹; on attendrait ici concevoir ou enfanter. Enfin, Ève ajoute אֶת־יְהוָה dont la traduction la plus vraisemblable, dans le contexte, est "avec Yhwh".⁵⁰ Certains, à partir des acquis de la psychologie et de la psychanalyse, relisent cette partie du texte en lisant le discours d'Ève qui suit la naissance de Caïn קָנִיתִי אִישׁ comme "j'ai acquis un homme",⁵¹ ce qui impliquerait une domination excessive et totale d'Ève sur Caïn.⁵² Dans

⁴⁵ Claus WESTERMANN, *Genesis. A practical commentary*, 1987, p. 292-293.

⁴⁶ Je ne suis pas d'accord avec Adrien Demoustier, qui dit: "Ève ne donne pas son nom à Caïn; le discours qui nomme Caïn ne lui est pas attribué formellement." Adrien DEMOUSTIER, "Un aspect du rapport homme et femme selon les chapitres 1 à 5 du livre de la Genèse. Esquisse d'une réflexion", *NRTh* 125, 2003, p. 200.

⁴⁷ Pierre Auffret note que cette parole fait écho à celle d'Adam en 2,23. AUFFRET, *La Sagesse a bâti sa maison*, p. 66 (Le livre évoque Gn 2,33, mais il faut évidemment rectifier).

⁴⁸ La signification de ce nom est largement discutée; voir Claus WESTERMANN, *Genesis 1-11, A Commentary*, 1987 [1^o éd. 1984], 1987, p. 289.

⁴⁹ Ce sens est cependant rare: Gn 14,19.22; peut-être Ps 78,54; 139,13; Pr 8,22; mais il a alors pour sujet Dieu. Paul HUMBERT, "Qana en hébreu biblique", in Walter BAUMGARTNER, Otto EISFELDT, Karl ELLIGER et Leonhard ROST (dir.), *FS Alfred Bertholet*, 1950, p. 59-61. La Septante donne ἐκκτησάμενος (acquérir), la Vulgate *possedi*.

⁵⁰ Pour plus de détails sur les différentes traductions possibles, voir WESTERMANN, *Genesis 1-11*, p. 291.

⁵¹ "J'ai acquis un mâle", pour Gerhard von RAD, *La Genèse*, 1968 [1^o éd. *Das erste Buch Mose*, 1950], p. 100-101. Il affirme cependant: "il n'est plus possible de donner à cette phrase une "signification claire" (p. 100).

⁵² Pour Edmund Leach, l'histoire de Caïn et Abel est une forme du mythe d'Œdipe. Edmund LEACH, "Genesis as Myth", in John MAYER et Vincent TOLLERS (dir.), *The Bible in its Literary Milieu*, 1979, p. 411-416.

cette lecture, יָדַע, "connaître" (4,1) est compris comme un acte de domination,⁵³ l'appellation אִתְּחַנְנָה אִשְׁתּוֹ "Ève sa femme" comme l'indice d'un rapport de possession d'Ève par Adam. Ève serait alors en manque d'amour;⁵⁴ pour combler ce manque,⁵⁵ elle remplacera son mari par son fils; l'enfant devient alors un objet pris dans un rapport de possession.⁵⁶ Ainsi, Caïn "est posé comme le petit de la femme-mère qui n'est qu'accessoirement épouse", ce qui produit une "généalogie semi-humaine et finalement incestueuse".⁵⁷ Alix Pirani en arrive à lire le récit de Gn 4 comme celui d'une famille pathologique.⁵⁸

Il me semble que "there is no warrant for suspecting the text, as is sometimes done. In the circumstances, Ève is fully justified in hailing the arrival of another human being."⁵⁹ On ne peut aller trop loin à partir de la seule parole du personnage d'un récit. En ce qui concerne la compréhension de יָדַע, je préfère suivre R. Bultman, selon qui "la connaissance (est) beaucoup moins une constatation objectivante qu'une manière d'apercevoir, de sentir ou de ressentir quelque chose *par expérience*. (...) Il semble qu'on doive comprendre l'emploi de יָדַע pour les relations sexuelles dans ce même contexte (Gn 4,1, 17, 25 etc.) non seulement pour l'homme, mais aussi pour la femme (Nb 31,18, 35; Juges 21,12)."⁶⁰ Ce verbe est certes lourd de tout ce qui s'est passé au jardin d'Eden: mais il signifie alors connaître et distinguer le bien du mal, être conscient de la différence physique d'avec l'autre par l'expérience de la nudité.⁶¹ La connaissance est ici ce qui relie l'homme et Dieu, et est dans ce contexte capacité de discrimination et de fécondité: création et séparation. Je note aussi que les naissances d'Hénoch en 4,17 et de Seth en 4,25 sont également précédées de cette expression, וַיִּדַע קַיִן אֶת־אִשְׁתּוֹ, et וַיִּדַע אָדָם עוֹד אֶת־אִשְׁתּוֹ sans que ces fils ne connaissent le même destin que Caïn. Enfin, l'importance accordée au possessif me semble également trop grande; car alors, comment comprendre "son homme" en 3,16, "son frère" en Gn 4,2?

Pour moi, il faut surtout retenir que, alors que l'homme célèbre la création de la femme sans nommer Dieu, la femme, elle, célèbre la naissance de l'enfant en nommant Dieu.⁶² "Si elle a dû s'unir à un homme (Adam) pour le concevoir, l'Autre divin se trouve mystérieusement mais matériellement 'conjoint' à cette génération."⁶³

Cette phrase place la naissance dans la perspective de la création: la naissance d'un enfant se fait de la rencontre de l'homme et de la femme, et "avec le Seigneur". Cette parole marque la continuité entre la création divine et la reproduction humaine. En français, la parenté des verbes créer et procréer fait résonner pour le lecteur moderne ce lien fait en

⁵³ André WÉNIN, "Des pères et des fils. En traversant le livre de la Genèse", *Le Supplément* 225, 2003, p. 11-34.

⁵⁴ *Ibid.*, p. 14.

⁵⁵ Louis BEIRNAERT, *Aux frontières de l'acte analytique: la Bible, St Ignace, Freud et Lacan*, 1987, p. 190.

⁵⁶ "Or, celle-ci (Ève), qui s'était fait de son fils un bouche-trou, soutenait avec le manque un rapport de refus. C'était sa manière à elle de maintenir le manque et le désir à l'horizon, comme justement ce dont elle ne voulait pas, ce qui la faisait inconsciemment enrager." *Ibid.*, p. 190.

⁵⁷ Adrien DEMOUSTIER, "Un aspect du rapport homme et femme selon les chapitres 1 à 5 du livre de la Genèse", *NRT* 125, 2003, p. 200.

⁵⁸ Selon lui, le refus par le "grand-père" (Dieu) d'accepter la mère, Lilith, bannie et niée, est la raison du meurtre d'Abel, devenu le bouc émissaire de la famille comme Caïn l'est de ses parents, eux-mêmes victimes du grand-père qui refusait d'admettre beauté, richesse et sagesse de l'élément féminin. Alix PIRANI, "Cain and Abel: A Case for Family Therapy?", in Björn KRONDORFER (dir.), *Body and Bible*, 1992, p. 145-158.

⁵⁹ SPEISER, *Genesis*, p. 30. Danielle Ellul dit également entendre dans le cri d'Ève seulement "son émerveillement" devant cette naissance. Danielle ELLUL, "Caïn et Abel, ou l'impossible fraternité?", *Mythes bibliques*, 2004, p. 30.

⁶⁰ Rudolf BULTMANN, "Connaître", *Dictionnaire biblique Kittel*, 1967, p. 24-25. Voir aussi von RAD, *La Genèse*, p. 100.

⁶¹ Zvi JAGENDORF, "'In the Morning, Behold, It Was Leah': Genesis and the Reversal of Sexual Knowledge", *Prooftexts* 4, 1984, p. 188.

⁶² RICŒUR, "Penser la Création", p. 70.

⁶³ Paul-Laurent ASSOUN, *Leçons psychanalytiques sur frères et sœurs. T. 2: Un lien et son écriture*, 1998, p. 6-7.

hébreu entre l'enfantement et la création. Le lecteur venait de voir Adam et Ève exclus du jardin d'Éden, dans les allées duquel Dieu se promenait "au souffle du jour" (3,8); le voilà maintenant rassuré: il n'y a pas de séparation entre l'homme et la femme d'une part et Dieu de l'autre: la femme dit avoir enfanté "avec Dieu". Celui-ci est donc déjà, malgré la sortie d'Éden, présent dans le récit dès la naissance de Caïn.

4. Aîné et cadet: la place d'Abel

La participation divine à la naissance n'est dite dans le récit qu'au sujet de Caïn. Le voilà donc, dès l'annonce de sa naissance, doublement présenté dans un rapport très particulier à son entourage, rapport exprimé par cette parole qui ne sera jamais reprise dans la Bible pour aucun autre enfant: une affirmation, une revendication.⁶⁴ Une différence entre Caïn et Abel est annoncée dans le récit par la phrase dite par Ève: l'enfant est né d'un homme, d'une femme, et "avec le Seigneur". Cette déclaration d'Ève produit un double effet. D'une part, à l'enchaînement de relations précédant la naissance (Adam - Ève - Caïn), Ève ajoute le lien avec Dieu, mettant Caïn en relation avec un autre "père" que celui proposé par l'ordre du récit. L'enfant qui vient ensuite ne sera, lui, mis en relation avec aucun père; c'est d'Ève qu'il sera question la deuxième fois.⁶⁵ Cette formule marque la différence entre Caïn et Abel, mettant Caïn dans une relation spécifique avec Yhwh.⁶⁶

Abel, lui, naît aussi, dans la continuation de l'engendrement. C'est à la fois la même naissance et une naissance toute différente: Abel est un "ajout". Pour Abel, pas de parole de la mère.⁶⁷ Par contre, il y a une caractérisation donnée par le narrateur: "son frère".⁶⁸ Caïn était le premier fils, Abel est le premier frère; pourtant, le narrateur ne parle pas de fils en parlant de Caïn⁶⁹, mais seulement de frère au sujet d'Abel. Seul Abel, d'ailleurs, est dit frères dans ce récit, sept fois; ce ne sera jamais dit à propos de Caïn.⁷⁰ C'est comme "homme", selon Ève, que Caïn vient au monde; la naissance d'Abel est celle d'un frère. Sa naissance, comme celle de tous les deuxièmes-nés, fait de Caïn un frère, un aîné – mais cela n'est pas dit. Le narrateur aurait pu dire "Caïn eut un frère, Abel". La dimension de la fraternité affirmée ici est celle du lien de filiation, pas celle de la relation entre frères. La naissance du premier enfant crée la famille au sens de la relation intergénérationnelle: elle met en place les parents et l'enfant. Cette dimension est bien restituée, dans le récit de Gn 4, au v.1. La naissance d'un deuxième enfant met également en place la fraternité; c'est à partir de deux enfants que peuvent exister des relations intragénérationnelles (relations entre frères). Or, parce que cette naissance brise le lien exclusif existant entre l'aîné et ses parents, parce qu'elle oblige à sortir de la triangulation parents-enfant, elle est souvent ressentie par l'aîné, et parfois par les parents, comme une intrusion. Ce sera le terreau de la jalousie fraternelle, évoquée dans le chapitre introductif.

⁶⁴ Ève affirme la participation du Seigneur à cet enfantement. On peut noter l'opposition qu'il y a entre la déclaration faite par l'homme après la création de la femme par Dieu (2,22) et celle-ci: là où Dieu crée, il n'est pas fait mention de lui; là où il n'intervient pas, la femme célèbre la naissance de l'enfant en le nommant. Sur cette question, voir aussi RICŒUR, "Penser la Création", p. 70.

⁶⁵ "Elle engendra encore son frère Abel" (v. 2).

⁶⁶ Ellen VAN WOLDE remarque la façon dont Cain est englobé dans une relation avec Yhwh, qui commence dès sa naissance (première mention de Yhwh dans le texte) et se termine par la malédiction de Yhwh (dernière action dans récit): VAN WOLDE, "The Story of Cain and Abel", p. 25-41.

⁶⁷ "Abel, 'Buée, Fumée', ne reçoit à la naissance aucune parole parentale qui l'impose comme tiers face à celui dont il est le frère." André WÉNIN, *Joseph ou l'invention de la fraternité (Genèse 37-50)*, 2005, p. 15.

⁶⁸ Abel est dit "son frère" comme Ève a été dite "sa femme" en 4, 1. Voir Alan J. HAUSER, "Linguistic and thematic links between Genesis 4, 1-16 and Genesis 2-3", *JETS* 23, 1980, p. 297-305.

⁶⁹ On peut comparer avec 4,25: "elle enfanta un fils et le nomma Seth".

⁷⁰ Abel est dit "son frère" en 2, 8a et 8b; "ton frère" trois fois dans le discours de Yhwh, au v. 9, 10 et 11; une fois "mon frère" par Caïn au v. 9. Sauf lorsque son activité est décrite, Abel n'est jamais appelé autrement que "Abel son frère", "Abel ton frère", comme il est nommé dès le v. 2.

Ce mécanisme, on le voit, est évoqué dans le récit de Gn 4: la fraternité y est, en quelque sorte, racontée sous le mode de l'aîné. N'importe quel fils d'Adam et Ève, né après Caïn, en aurait forcément été le frère. Le narrateur fournit cependant cette précision; Abel est même dit frère avant d'être nommé. Il naît frère, et cela est dit; sa naissance met en place la fraternité, et cela n'est pas dit. L'importance de Caïn est d'être premier-né; après lui, les autres ne seront que des enfants "en plus". Comme on l'a vu dans le parcours introductif, le deuxième enfant d'une famille a souvent l'impression de n'avoir qu'ajouté à la famille; ici, Ève "ajouta d'enfanter" selon l'hébreu. L'équilibre de la présentation est tout à fait illusoire; dès le début, le statut de Caïn et celui d'Abel sont tout à fait différents. Abel arrive dans le récit en tant que frère de Caïn, et voilà son être tout exprimé:⁷¹ ce récit n'est pas l'histoire de deux frères, mais celui de l'homme auquel il advient un frère.

Abel la buée

Abel est présenté comme celui qui n'aura pas d'importance en soi. Et sa présence dans le récit est beaucoup plus discrète que celle de Caïn. On a beaucoup disserté sur הַבֵּל, la buée⁷², l'inexistant opposé à Caïn, l'acteur principal; ce nom semble refléter son type de présence: celle d'une vapeur, insaisissable. Bien sûr, sans lui, il n'y aurait pas de conflit fraternel: son existence est donc essentielle au récit. Malgré cela, il reste un personnage très mince. Abel arrive dans le récit comme une simple répétition. La naissance d'Henok au v. 17 et celle de Seth au v. 25 sont racontées de la même façon que celle de Caïn, avec les mêmes termes et dans le même ordre: l'homme connaît la femme, elle devient enceinte puis enfante. Pour Abel, l'auteur dit: "elle continua d'enfanter". À ce silence du récit autour de la naissance d'Abel répond le silence d'Abel, auquel le récit n'attribue aucune parole.⁷³ À part ce qui est dit dans les premiers versets, où il est présenté en miroir de Caïn, on ne sait plus rien de lui: il ne dit rien, il n'agit pas⁷⁴, il ne pense pas.⁷⁵ Il est connu, avant toute autre information, par son lien de parenté avec Caïn, donné presque en même temps que son nom אֶת־אָבֶל אֶת־הָאָדָם, "son frère Abel". Puis, il est décrit par son activité seulement: il fait "paître les moutons" et il "apporte une offrande" (v. 4). À part cela, on ne sait presque rien de lui.⁷⁶ Abel a de l'importance en tant que frère, et non en tant qu'individu; il existe seulement dans la relation à Caïn. Il mourra sans descendance. Rien n'est raconté de ce qui le fait humain: ni ce qu'il dit, ni ce qu'il pense, ni ce qu'il ressent. Le frère Abel est présent dans le récit, pas l'homme.

La mise en parallèle de la présentation de Caïn et Abel souligne tout ce qui les sépare: le vocabulaire, les expressions, ce qui est dit des personnages, tout cela vient souligner cette opposition. La fraternité, ici, est racontée comme une opposition. Il n'y a pas deux frères: il y a un premier-né et le suivant, un présent et un absent, un proche et un inconnu – et le récit semble donner toute l'importance à l'un d'eux. Caïn prend beaucoup de place dans le début de ce récit. Il monopolise la parole: c'est à son propos qu'Ève parle, c'est à lui que Yhwh s'adresse. Caïn est donc le personnage principal, celui dont on suit les actes et les pensées; ce sont ses manques et ses actions qui sont moteurs du récit. Et surtout, dès sa naissance, il est dit en lien avec le Seigneur, et il présente son offrande "vers le Seigneur".

⁷¹ Pour Jean Calloud, Caïn est un homme et Abel un frère. CALLOUD, "Caïn et Abel", p. 3-24.

⁷² הַבֵּל ou (rarement à l'abs.) הָבֵל habel, n m; 1) vapeur, souffle 1a) souffle, vapeur 1b) vanité (fig.) adv. 2) vainement. Klaus SEYBOLD, "הַבֵּל", *ThWAT*, 1977, p. 334-343.

⁷³ Walther ZIMMERLI, *1 Mose 1-11*, 1967, p. 207.

⁷⁴ Le lecteur sait seulement qu'il "fait paître les moutons", et qu'il apporte un sacrifice au Seigneur.

⁷⁵ Caïn est irrité mais on ne sait rien de ce que pense Abel (v. 5b); Caïn parle à Abel mais celui-ci ne répond pas (v. 8).

⁷⁶ "Dans le mythe, Abel n'a pas d'existence propre, il n'est rien d'autre que le lieu du désir de son frère, pure passivité et pure obéissance." Daniel GAYET, *Les relations fraternelles: approches psychologiques et anthropologiques des fratries*, 1993, p. 80.

III. Le regard de Dieu et ses conséquences

1. Une rupture

Ici se place la seule indication de temps fournie par le récit: *וַיְהִי מִקֵּץ יָמִים*.⁷⁷ On ne sait s'il s'agit de la fin de la saison, du temps des récoltes, de l'accession à l'âge adulte de Caïn et Abel.⁷⁸ La seule certitude est que cette indication marque une rupture.⁷⁹ L'"histoire primordiale"⁸⁰ possède une capacité à émouvoir le lecteur au-delà de la distance temporelle qui le sépare du texte. Mais dans ce récit particulier, un élément vient renforcer cet appel au lecteur: comme les protagonistes du récit, le lecteur est "hors d'Éden", comme les personnages du récit. Le récit se situe en quelque sorte "hors du temps" comme il était "hors du lieu"; et cette absence d'ancrage temporel donné par le récit ouvre au lecteur un espace d'appropriation. Qui plus est, ce récit fait partie des récits des débuts de l'humanité: l'histoire du premier homme, du premier frère; il a des accents mythiques.⁸¹ Or, l'histoire de tout être humain est faite de premières fois; chacun d'entre nous vit pour la première fois, car toute expérience humaine est pour chacun toujours sa première. En cela, le récit, bien que hors du temps de l'Histoire, peut prendre place au cœur de l'histoire de chacun.⁸²

A-t-on affaire alors à un récit de préséance du premier-né? Pas vraiment: Abel est jusqu'ici évoqué dans le récit en contrepoint de Caïn. Et, alors que le lecteur croit voir exposée dans le récit une préférence pour Caïn, c'est de façon surprenante l'offrande d'Abel qui sera regardée. Cette rupture est d'ailleurs délibérément mise en suspens: c'est dans les derniers mots de la phrase qu'est rompu l'équilibre de la présentation. Le chiasme verbe - complément / complément - verbe met le verbe en dernière partie de la phrase. Le verbe, inaccompli converti dans la première partie de la phrase, s'oppose à l'accompli non converti de la deuxième partie de la phrase par la négation:

לֹא שָׁעָה	וְאֵל-מִנְחָתוֹ	וְאֵל-מִנְחָתוֹ	וְאֵל-הַבְּלִי	וַיִּשַׁע יְהוָה
------------	-----------------	-----------------	----------------	------------------

Le manque d'information dans le récit contribue à l'effet de surprise: la présentation des offrandes semble tellement aller de soi que le lecteur est persuadé de la compétence de Caïn, et ne peut qu'être surpris de la réponse du Seigneur. Cet effet est donc bien voulu: pas plus que Caïn et Abel, le lecteur ne sait pourquoi ou comment doivent se faire ces offrandes.⁸³ Et, non seulement rien ne permettait de prévoir ce qui va se passer, mais les rares indices donnés par le texte laissaient supposer une issue contraire. La symétrie règne,

⁷⁷ Jean-Louis Ska fait remarquer ce jeu sur le temps en Gn 4,3 où une longue période de temps est restituée en quelques mots. Jean-Louis SKA, *'Our Fathers Have Told Us': Introduction to the Analysis of Hebrew Narratives*, 1990, p. 8.

⁷⁸ La même expression se trouve en 1 R 17,7 et Jer 13,6, où elle marque le début d'une nouvelle action dans le récit. On la trouve également en 2 Sa 14,26, sous la forme *וַיְהִי מִקֵּץ יָמִים לְיָמִים*, où elle indique l'intervalle de temps séparant les répétitions d'une action. Il ne semble donc pas, dans ces autres textes, qu'il y ait une connotation symbolique à cette "fin des jours."

⁷⁹ Pour Jean Calloud, cette indication marque le point de non-retour à partir duquel Caïn et Abel, jusque-là plutôt solidaires, vont diverger et suivre chacun leur voie. CALLOUD, "Caïn et Abel", p. 3-23.

⁸⁰ C'est la terminologie qu'utilise Paul Ricoeur. RICŒUR, "Penser la Création", p. 65.

⁸¹ H. LÜKEN, *Die Traditionen des Menschengeschlechts*, 1869, p. 162-179 cite nombre de récits anciens dans lesquels les fils de la mère primordiale ne s'entendent pas: Seth et Osiris, en Phénicie Usoos et Hypsuranios (cf. Eusebius, *Præparatio Evangelica* 1,10.7f), Romulus et Remus, Étéocle et Polynice.

⁸² "Occuper cette position de premier, au commencement, c'est porter une charge de signification qui fait précisément tout l'intérêt du récit et l'arrache à la banalité d'un événement parmi d'autres, à la simple succession des faits et à leur hasard." Pierre GIBERT, "Le premier meurtre de l'humanité", *MBi* 105, 1997, p. 9.

⁸³ "He gives here a rather incidental report of the first sacrifice. One learns neither why it occurred (on the basis of what institution) nor what kind of sacrifice it was." Gerhard von RAD, *Genesis: a commentary*, 1972 [1^o éd. 1961], p. 104.

on l'a vu, dans la présentation des v. 1-4a, qui cite les deux frères en alternance dans ce qui semble être un souci égalitaire.⁸⁴ Dès lors, l'acceptation de l'offrande de l'un semble impliquer l'acceptation de l'offrande de l'autre – et ce ne sera pas le cas. Qui plus est, en lisant les premiers versets, le lecteur a vu Caïn, seul présenté en lien "avec Yhwh", seul offrant son sacrifice "vers Yhwh". Aussi, quand Yhwh se détourne de l'offrande de Caïn en v. 5, la différence de traitement entre les deux offrandes rompt sans prévenir l'équilibre qui venait d'être établi.

A ce stade, le lecteur est devant trois options: le lecteur qui a intégré l'information égalitaire pense, s'il est optimiste, apprendre l'acceptation des offrandes; le lecteur pessimiste s'attend à un refus. Le lecteur qui a été sensible à la personnalité particulière de Caïn s'attend à apprendre le refus de l'offrande d'Abel. En résumé, le lecteur s'attend à trouver un verset formulé de l'une des trois façons suivantes:

Yhwh ne regarda pas Abel et son offrande et Caïn et son offrande il ne regarda pas
Yhwh regarda Abel et son offrande et Caïn et son offrande il regarda
Yhwh ne regarda pas Abel et son offrande mais Caïn et son offrande il regarda
 Trois options semblaient possibles: non a non b; a non b; non b a - et c'est l'option inattendue qui sort: a non b. L'offrande de Caïn est refusée:
Yhwh regarda Abel et son offrande mais Caïn et son offrande il ne regarda pas

2. Le regard du Seigneur vers Caïn

Le regard du Seigneur ne se tourne pas vers Caïn; au mouvement de Caïn vers le Seigneur répond le mouvement de celui-ci "vers" Abel, et non vers Caïn.⁸⁵ Dieu regarde l'un et pas l'autre.

Jusqu'au verset 5, les personnages du texte étaient deux couples d'humains (deux frères d'inégale importance, deux parents d'inégale importance). Au verset 5, intervient le dernier personnage du récit, le Seigneur. Ce "cinquième élément", le personnage seul, a une grande importance dans le récit: son arrivée transforme les relations entre les individus. Au début du récit, Caïn et Abel sont mis en parallèle; alors, ils ne se rencontrent pas. Le récit ne raconte rien de ce que pourrait être leur vie en commun: pas de dialogue, pas d'échange. Pas plus, d'ailleurs, qu'il n'y en a entre Caïn, Abel, Adam et Ève. Les relations humaines ne sont pas racontées, n'apparaissent pas dans le récit, jusqu'au moment où le parallèle est rompu: le Seigneur tourne son regard vers l'un des frères et pas vers l'autre.

Dans le récit, l'importance des interventions du Seigneur contraste avec la discrétion du texte à son sujet. Le Seigneur parle et agit (il "regarde", il "marque"); mais on ne connaît pas ses motivations. Et pourtant, c'est lui qui fait porter l'attention sur Abel. Avec le demi-verset 5b, c'est toute la présentation initiale qui est remise en cause: les couples Caïn / Abel et Adam / Ève n'existent plus, et c'est Abel qui est en lien avec le Seigneur. Au couple parental s'était substitué le couple des frères. Caïn est "avec Yhwh" puis "vers Yhwh". Au verset 5b, le regard de Yhwh va bouleverser le récit. Si un seul des deux frères avait présenté une offrande, et qu'elle avait été acceptée, le récit se serait sans doute arrêté là. Il n'y aurait peut-être même pas eu de récit. Si cette offrande unique avait été refusée, que se serait-il passé? Rien peut-être, ou bien encore, il aurait recommencé – autrement, ailleurs. Ce qui pose problème ici, c'est qu'il y ait deux frères, et que le Seigneur tourne son regard vers Abel et non vers Caïn.⁸⁶

⁸⁴ Wenham y voit un double chiasme. WENHAM, *Genesis 1-15*, p. 94 et 103.

⁸⁵ Cette expression "détourner le regard" n'est pas inhabituelle; elle se trouve 15 fois dans l'A.T. avec Dieu pour sujet (voir par ex. Jb 7,19; 14,6; Ps 39,14); voir Claus WESTERMANN, *Genesis*, 1987, p. 296.

⁸⁶ ELLUL, "Caïn et Abel, ou l'impossible fraternité?". Pour Pierre Gibert, d'ailleurs, c'est précisément la fonction de cette partie du récit: "on peut envisager que la partie de l'agrément divin du sacrifice soit un ajout rédactionnel, ajoutant à un récit sommaire de la rivalité entre agriculteurs et éleveurs une dimension théologique et morale." Pierre GIBERT, *L'espérance de Caïn: la violence dans la Bible*, 2002, p. 30 n. 4.

A. La mauvaise offrande de Caïn

Très tôt, les commentateurs ont cherché à expliquer cela. Pour certains, l'offrande de Caïn a été rejetée parce qu'il a offert du fruit du sol, maudit par Dieu auparavant,⁸⁷ et qui ne peut donc pas constituer une offrande acceptable,⁸⁸ tandis que le soin des animaux s'inscrit dans l'ordre de la création.⁸⁹ La qualité de l'offrande de Caïn est mise en doute, à cause du possessif⁹⁰ et de la mention des "premiers-nés" (compris comme le meilleur)⁹¹ décrivant l'offrande d'Abel. La Septante traduit le terme מִנְחָה, utilisé dans le texte massorétique pour les deux sacrifices, par θυσία (sacrifice) pour Caïn et δῶρον (don, offrande) pour Abel.⁹² On en a souvent déduit que Caïn a agi ainsi délibérément: le Midrash,⁹³ Chrysostome,⁹⁴ l'interprétation rabbinique,⁹⁵ Flavius Josèphe⁹⁶ ont construit l'image d'un Caïn malfaisant. Dans le Nouveau Testament, Abel est le juste, Caïn le mauvais, et son sacrifice n'est pas bon.⁹⁷ L'étymologie des noms a aussi servi de base à la stéréotypation des personnages,⁹⁸ courant qui a été abondamment suivi de la LXX à Josèphe, Philon,⁹⁹ et Ex. Rabba, qui présentent Caïn comme un fourbe envieux et Abel comme un héros tragique.¹⁰⁰ Des exégètes plus contemporains¹⁰¹ affirment également que Caïn avait déjà mal agi au moment

⁸⁷ Gn 3,17-20.

⁸⁸ Rachi de Troyes cité par Alfred MARX, "L'épreuve des sacrifices", *MBi* 105, 1997, p. 15. Voir aussi Louis GINZBERG, *Legends of the Jews*, Philadelphia, Jewish Publication Society, 1909-1938, vol 1 p. 107-108 et vol. 5 p.136-137. Voir aussi "What is accursed is, by definition, considered abhorrent to God – and so, by extension, are its fruits". Gary A. HERION, "Why God rejected Caïn's offering, the obvious answer", in Astrid B. BECK et al. (dir.), *Fortunate the eyes that see*, 1995, p. 54; "The seeds of Cain's eventual estrangement with God were sown" (...) "in his basic livelihood as a tiller of the (accursed) soil. As such, neither Cain nor any other tiller of the soil will ever have anything "proper" to offer God." HERION, "Why God rejected Caïn's offering", p. 61-62.

⁸⁹ "The animal offerings of their nomadic religion were superior to the vegetable offerings made to the Canaanite Baals." SKINNER, *Commentary on Genesis*, p. 105-106.

⁹⁰ Marie Balmory considère aussi que Dieu a rejeté l'offrande de Caïn car il n'était pas dans son offrande: il offre les fruits du sol tandis qu'Abel offre la graisse de ses troupeaux. Marie BALMARY, *Abel, ou la traversée de l'Eden*, 1999, p. 114-115.

⁹¹ Le Targum pseudo-Jonathan soutient cependant que Caïn apporta יוביל נברק, les prémices de la récolte.

⁹² θυσία signifie "le sacrifice banal, l'offrande dont on garde une part" et δῶρον "le don véritable". Marguerite HARL, *La Bible d'Alexandrie. T 1: la Genèse*, 1986, p. 113.

⁹³ Caïn "apporta le rebut, tel un mauvais métayer." *Genèse Rabba*, 22, 5.

⁹⁴ Abel a donné le meilleur, tandis que Caïn l'a gardé pour lui. Saint JEAN CHRYSOSTOME, *Sermons sur la Genèse*, 1998.

⁹⁵ Jack P. LEWIS, "The Offering of Abel (Gen 4:4): A History of Interpretation", *JETS* 37-4, 1994, p. 491.

⁹⁶ "Abel (...) cultivait la justice, (...) Caïn, au contraire, était pervers en tout." *Antiquités juives*, I, 52.

⁹⁷ "Par la foi, Abel offrit à Dieu un sacrifice meilleur que celui de Caïn." Hb 11,3; "Étant du mauvais, [Caïn] égorga son frère. Et pourquoi l'égorgea-t-il? Ses œuvres étaient mauvaises." 1 Jn 3,12; voir aussi Mt 23,35; Hb 12,24.

⁹⁸ Pour Sacks, le nom de Caïn "implies that, for Cain, to be a farmer means to put up fences and to establish a private tract of land which one can call one's own, rather than fulfilling one's duty to the fruitfulness of the earth. (...) Abel's way of life leaves the world open. Shepherds need no fences and roam through the whole." Robert D. SACKS, *A Commentary on the Book of Genesis*, 1990, p. 38.

⁹⁹ Pour Philon, Caïn est l'homme du mauvais partage, l'ami de soi là où Abel est l'ami de Dieu: il a fait un mauvais sacrifice d'objets inanimés au lieu d'un bon, d'objets animés. Philon d'ALEXANDRIE, *De sacrificiis Abelis et Caini. Introduction, traduction et notes par Anita MEASSON* (Œuvres de Philon d'Alexandrie 4). Paris: Editions du Cerf, 1996.

¹⁰⁰ Dominique Cerbelaud montre le développement de cette lecture dans l'interprétation cyrillienne du récit de Caïn et Abel. Dominique CERBELAUD, "Caïn et Abel: le renversement", *RSR* 85-2, 1997, p. 167-175.

¹⁰¹ Ainsi Vischer, ou Cassuto par exemple: "While Abel took pains to choose the best from what he had, Cain was indifferent". Umberto CASSUTO, *A Commentary on the Book of Genesis. Part I, From Adam to Noah, Genesis I-VI*, 1961 [1^o éd. 1944].

de faire le sacrifice,¹⁰² que celui-ci n'était pas bon.¹⁰³ Les événements du récit sont ainsi expliqués a posteriori par la personnalité de Caïn,¹⁰⁴ par un raisonnement quelque peu circulaire: parce qu'il a commis le mal, il était mauvais;¹⁰⁵ parce qu'il était mauvais, son offrande était mauvaise.¹⁰⁶ Caïn en devient un modèle de méchanceté,¹⁰⁷ il a été conçu du démon,¹⁰⁸ il est un démon,¹⁰⁹ il était promis au mal dès sa naissance,¹¹⁰ il est l'hypocrite par excellence;¹¹¹ enfin, Barth verra dans ce récit une illustration de la théorie de l'élection.¹¹² Attribuer à Caïn une faute pour expliquer l'attitude de Yhwh évoque le mouvement décrit par Paul Ricœur, dont le mécanisme est le suivant: puisqu'à la faute répond une punition, alors à la punition doit répondre une faute.¹¹³ Le raisonnement des commentateurs, décrit plus haut, est une sorte de *Rückfrage*,¹¹⁴ qui tente de reconstituer ce qui s'est passé en amont à partir d'une donnée du récit.

B. La méchanceté de Caïn, ou l'arbitraire du Seigneur?

Tous les commentateurs ne critiquent cependant pas Caïn, certains soulignant d'ailleurs qu'il n'est jamais dit que la différence des offrandes joue un rôle dans leur acceptation:¹¹⁵ "It is

¹⁰² Bruce Waltke considère que l'offrande de Caïn a été rejetée parce qu'il la faisait avec duplicité. Bruce K. WALTKE, "Cain and his offering", *WTJ* 48, 1986, p. 363-372.

¹⁰³ Speiser évoque "the unstinted offering on the part of Abel and the minimal contribution of Cain". SPEISER, *Genesis*, p. 30.

¹⁰⁴ "Là paraissent les mœurs contraires des deux frères: l'innocence d'Abel, sa vie pastorale, et ses offrandes agréables; celles de Caïn rejetées, son avarice, son impiété, son parricide, et la jalousie mère des meurtres..." Jacques Bénigne BOSSUET, *Discours sur l'histoire universelle*, 1966, p. 48.

¹⁰⁵ Voir Gilbert DAHAN, "L'exégèse de l'histoire de Caïn et Abel du XII^e au XIV^e siècle en Occident 1", *RThAM* 49, 1982, p. 21-89; et Gilbert DAHAN, "L'exégèse de l'histoire de Caïn et Abel du XII^e au XIV^e siècle en Occident 2", *RThAM* 50, 1982, p. 5-68.

¹⁰⁶ Dominique Cerbelau évoque à propos de ce type de lecture le mécanisme du bouc émissaire, en tant que "l'un des mécanismes les plus habituels de la légitimation de la persécution: la transformation de la victime en bourreau." CERBELAUD, "Caïn et Abel: le renversement", p. 174.

¹⁰⁷ Alonso Schoekel fait la liste de tous les péchés de Caïn selon la littérature. Luis ALONSO SCHOEKEL, *Dov'è tuo fratello? Pagine di fraternità nel libro della Genesi*, 1987, p. 35-36; Angela Kim illustre comment la littérature postérieure a notamment fait de Cain la figure de l'envieux. KIM, "Cain and Abel in the Light of Envy", p. 65-85.

¹⁰⁸ Le Targum fait de Sammaël, l'ange déchu, le véritable géniteur de Caïn (*Tg Pseudo Jonathan* 4,1); aussi le midrash: "Sammaël juché sur le serpent vint vers elle, et elle conçut Caïn. Après quoi, Adam vient vers elle et elle conçut Abel, comme il est dit: Adam connut Ève, sa femme." *Pirqé Rabbi Eliézer* 21; voir aussi la Hagadah, Louis GINZBERG, *Les légendes des Juifs. La création du monde, Adam, les dix générations*, Noé 1997. Pour Épiphane de Salamine, "Caïn était le fils du diable"; *Panarion* 40, 5,5.

¹⁰⁹ Pour Tertullien: "elle enfanta un diable, assassin de son frère". *La chair du Christ*, 17, 6.

¹¹⁰ Cette tradition est aussi reprise dans le Coran, pour qui Caïn est le mauvais fils d'Adam, l'irruption du mal dans la création. Voir Ilda ZILIO-GRANDI, "La figure de Caïn dans le Coran", *RHR* 216-1, 1999, p. 31-85.

¹¹¹ Martin LUTHER, *Werke*, 1883, T. 24, p. 121-143 et 176-228; voir Bernard ROUSSEL, "Martin Luther, lecteur de Gn 4,1-16: le juste et l'hypocrite", *CEvS* 105, 1998, p. 77 - 85. "Il n'y a nul doute que Caïn se soit comporté à la façon des hypocrites, c'est-à-dire qu'il a voulu apaiser Dieu par acquit de sacrifices extérieurs et ne s'est pas soucié de se donner totalement à lui." CALVIN, *Genèse*, p. 98.

¹¹² Karl BARTH, *Dogmatique I*, 2, 1954, p. 205; Karl BARTH, *Dogmatique II*, 2, 1961, 1946, p. 340 ss.

¹¹³ "Puisque la punition est une souffrance réputée méritée, qui sait si toute souffrance n'est pas, d'une manière ou d'une autre, la punition d'une faute personnelle ou collective, connue ou inconnue?" Paul RICŒUR, *Le mal. Un défi à la philosophie et à la théologie*, 1996, p. 17.

¹¹⁴ *Rückfrage* signifie "questionnement à rebours" ou "question en retour". Ce mot est utilisé par Husserl, dans *Krisis*, notamment au ch. III. "Clarification du problème transcendantal", dans lequel il s'agit de retracer l'itinéraire qui mène de l'évidence antéprédicative à l'évidence prédicative, de faire retour à l'origine du monde idéalisé lui-même. Edmund HUSSERL, *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale* (Trad. Granel). Paris, 1976.

¹¹⁵ Cf. Nahum S. SARNA, *Genesis*, 1989, p. 28 et WESTERMANN, *Genesis 1-11*, p. 387; Frederick E. GREENSPAHN, *When Brothers Dwell Together: The Preeminence of Younger Siblings in the Bible*,

arbitrary to suppose that (Cain's) fault lay in not selecting the best of what he had for God."¹¹⁶ Hermann Gunkel soutient même que les deux frères ont apporté chacun leurs meilleurs produits,¹¹⁷ En effet, il est dit en Gn 4,2 que Caïn *cultiva la terre* הָיָה עֹבֵד אֲדָמָה, après qu'en Gn 3,23 l'homme a été placé hors du jardin d'Éden *pour cultiver la terre* לְעֹבֵד אֶת־הָאֲדָמָה.¹¹⁸ Michèle Morgen¹¹⁹ souligne que l'attribution à Caïn et à ses œuvres du qualificatif de "mauvais" ne provient d'ailleurs pas du récit de Gn 4, mais des nombreuses et diverses interprétations données au refus de Yhwh et au crime commis. Certains commentateurs soulignent la liberté divine qui s'exprime ici: "obviously the narrator wants to remove the acceptance of the sacrifice from man and place it completely within God's free will".¹²⁰ Là se trouve en effet l'enjeu: les exégètes ont cherché à justifier la décision divine, car "by accepting the sacrifice of one brother and rejecting the sacrifice of the other, Yhwh appears to act capriciously",¹²¹ et rares sont ceux qui considèrent que "the point may well be that God is somewhat uncontrollable or unpredictable, a bit capricious and hidden."¹²² Que ce silence soit ou non l'expression du libre arbitre divin, il existe.¹²³ Le texte affirme bien une différence: *le Seigneur regarda vers Abel et vers son offrande, et vers Caïn et vers son offrande, il ne regarda pas*,¹²⁴ dont la justification n'est pas explicitée dans le récit.¹²⁵ Comme le fait remarquer Jean-Louis Ska, nous sommes ici en présence d'une ellipse narrative: le narrateur expose le résultat du sacrifice, sans aucune information: ni sur les motivations de Yhwh,¹²⁶ ni sur la façon dont son choix est connu.¹²⁷ Après avoir présenté deux frères différents, apportant deux offrandes différentes, le récit montre sans explication que le Seigneur regarde vers l'une et non vers l'autre.¹²⁸

1994, p. 91. Calvin notait déjà que: "tous deux ont suivi une façon de vivre qui était sainte et louable en soi." CALVIN, *Genèse*, p. 95.

¹¹⁶ SKINNER, *Commentary on Genesis*, p. 104. De même, Kim: "The narrative itself does not suggest that Cain offered a flawed sacrifice." KIM, "Cain and Abel in the Light of Envy", p. 69.

¹¹⁷ "Ebenso gilt als natürlich, dass jeder der Gottheit das beste von dem, was er hat, darbringt." GUNKEL, *Genesis*, p. 42. Wenham cite Keil, Delitsch, Speiser et Kidner, implicitement d'accord avec ce que dit Gunkel "natürlich das Beste davon". WENHAM, *Genesis 1-15*, p. xix, p. 103.

¹¹⁸ "There is no suggestion of a denigration of the agricultural life, precisely the occupation of the man in God's garden, and following expulsion from the Garden (Gen 3:17-18)." Herbert B. HUFFMON, "Cain, the Arrogant Sufferer", in Ann KORT et Scott MORSCHAUSER (dir.), *Biblical and Related Studies Presented to Samuel Iwry*, 1985, p. 110.

¹¹⁹ Michèle MORGEN, "La figure du frère dans 1 Jn 3,12. L'audace de la typologie et ses clins d'œil au lecteur", in Raymond KUNTZMANN (dir.), *Typologie biblique*, 2002, p. 210.

¹²⁰ "He refrains from making the decision for Abel and against Cain logically comprehensible ("I will be gracious to whom I will be gracious, and will show mercy on whom I will show mercy," Ex. 33.19)." von RAD, *Genesis: a commentary*, p. 104.

¹²¹ KIM, "Cain and Abel in the Light of Envy", p. 69; cf. aussi Louis H. FELDMAN, *Studies in Josephus' rewritten Bible*, 2005 [1^o éd. 1998], p. 8.

¹²² HUFFMON, "Cain, the Arrogant Sufferer", p. 112.

¹²³ "Pourquoi cette différence de traitement? La question est des plus légitimes, mais Caïn, il faut le noter, ne la pose pas." Paul-Laurent Assoun, *Leçons psychanalytiques sur Frères et sœurs*, p. 7.

¹²⁴ Alonso Schoekel tente de nuancer l'importance de cette décision, en affirmant que Yhwh marque une préférence, mais ne refuse pas l'offrande de Caïn. ALONSO SCHOEKEL, *Dov'è tuo fratello?*, p. 38.

¹²⁵ "Writers have looked diligently for the basis of this preference, but it lies neither in the ritual nor in Cain's attitude. Nothing of that kind is indicated." von RAD, *Genesis: a commentary*, p. 104.

¹²⁶ De fait, la forme du récit en 4b-5 conserve le balancement de la présentation des premiers versets, et sa formulation ne livre rien d'autre que le fait lui-même (Yhwh regarde l'un et non l'autre). Il n'y a aucun indice d'appréciation morale, il n'y a pas de jugement de Caïn donné par le narrateur.

¹²⁷ SKA, *Our Fathers Have Told Us*, p. 8-9.

¹²⁸ Ce n'est que récemment que certains commentateurs en ont déduit l'arbitraire de Yhwh; par ex. Walter BRUEGGEMANN, *Genesis: A Bible Commentary for Teaching and Preaching*, 1982, p. 56 ou encore Friedemann W. GOLKA, "Keine Gnade für Kain", in Rainer ALBERTZ, Hans P. MUELLER, Hans-Walter WOLFF et Walter ZIMMERLI (dir.), *Werden und Wirken des AT*, 1980, p. 62.

3. Justice ou injustice?

Caïn est alors placé dans une situation qui est forcément familière à tout être humain: qui n'a pas été confronté à une situation douloureuse dont il ne saisit pas la raison? Le lecteur qui s'identifie à Caïn ignore les motivations du regard qui se détourne, et ne peut que ressentir, comme Caïn, de l'incompréhension, de la colère et de la tristesse devant la réaction du Seigneur aux offrandes. Or, cette apparente vexation infligée à Caïn, si elle est comprise comme une dissymétrie, est en fait un paradoxe compensatoire: ici est contrebalancé le peu d'intérêt accordé à Abel au début du récit. Par ce silence, le narrateur va souligner l'inégalité dans la fratrie – et cette inégalité s'avère concerner aussi bien Abel que Caïn.

Au verset 5, le lecteur pouvait présumer, compte tenu de ce qu'il avait appris de Caïn, que celui-ci serait privilégié par rapport à Abel. Il n'en est rien, c'est l'offrande d'Abel qui est regardée. L'information, pour surprenante qu'elle soit, est livrée comme allant de soi; la réponse inattendue à la présentation des offrandes est simplement donnée dans la suite du récit. Il y a là un double inattendu. Plus loin, la préférence accordée à Abel provoquera la jalousie de Caïn, que le narrateur présente comme une conséquence attendue: "vers Caïn et vers son offrande, il ne regarda pas, et Caïn s'enfiévrâ beaucoup et sa face fut abattue". Le narrateur livre les deux faits l'un après l'autre, présentant le deuxième comme la conséquence du premier. Là, il n'y a pas d'élément de surprise dans le récit - du moins pas de façon immédiate. La surprise y est pourtant, mais de façon seconde. Les lecteurs qui connaissent bien le récit ne perçoivent plus cet effet; mais une oreille neuve y entendrait ce qui ne nous étonne plus: il s'est passé dans le récit quelque chose qui fut mauvais pour Caïn; alors, pourquoi cela a-t-il eu lieu? Car, s'il était évident que Caïn serait "enfiévré et abattu" après ce regard du Seigneur, pourquoi le Seigneur n'a-t-il pas regardé l'offrande de Caïn? Comme le disent les enfants, la surprise, ici, c'est qu'il n'y a pas de surprise...

L'utilisation de la surprise n'est d'ailleurs pas spécifique à ce verset: ce procédé est présent dans tout le récit. Selon Beauchamp, on trouve dans les grandes lignes du récit un mécanisme narratif: la rupture de la logique des événements.¹²⁹ Il note que Gn 4,1-16 utilise le mécanisme classique de "l'avertissement ignoré", que l'on trouve déjà en Gn 2 et 3: en 2,17, l'homme est averti du statut spécial de l'arbre auquel il ne doit pas toucher; la femme répète cette information en 3,3; malgré cela, l'homme et la femme mangent du fruit en 3,6. On retrouve la même structure, en Gn 4,7-8, avec l'avertissement donné par Dieu à propos du péché, que Caïn semble ignorer. Beauchamp souligne également l'utilisation du schéma de la "menace transformée": dans le jardin d'Éden, les transgresseurs sont menacés de mort, mais la punition est transformée en bannissement. De la même façon, Caïn ne sera pas mis à mort, ni par le Seigneur, ni par un autre homme, mais il lui sera permis d'aller vivre ailleurs.¹³⁰ Ces deux schémas jouent sur le même registre, celui de la surprise: le narrateur évoque une piste possible, puis le récit en suit une autre. On peut étendre cette remarque à l'ensemble du récit, car le registre de l'inattendu-attendu y est utilisé plusieurs fois. Immédiatement après l'inattendu de la réaction de Caïn, en effet, survient un nouvel événement inattendu: Yhwh en personne vient donner un avertissement à Caïn. Le lecteur venait de constater l'attention portée à Abel par le Seigneur, voilà que le Seigneur vient en personne s'adresser à Caïn. Au moment où le lecteur pensait constater la perte d'importance de Caïn, voilà que la valeur de celui-ci est réaffirmée: le Seigneur se préoccupe de lui. A cet endroit du récit, encore, la parole du Seigneur fait basculer l'importance accordée aux personnages.

Les versets 6-7: une alternative offerte

Dépouillé des dialogues entre Caïn et le Seigneur, le récit serait le suivant: Adam et Ève ont deux fils, qui présentent leurs offrandes au Seigneur. Celle d'Abel est acceptée, mais pas

¹²⁹ BEAUCHAMP, *Création et séparation*.

¹³⁰ Isaac Schapera trouve des raisons économiques au fait que le fratricide n'est pas puni dans la Bible, mais cela n'enlève rien à la surprise du lecteur. Isaac SCHAPER, "The Sin of Cain", in Bernhard LANG (dir.), *Anthropological Approaches to the OT*, 1985, p. 26-42.

celle de Caïn. Caïn en devient jaloux, et tue Abel. Mais le récit ne s'arrête pas là: le meurtre n'en constitue pas la fin. Du point de vue de la longueur du texte, il en est même au centre. Cinq versets donnent donc l'essentiel du récit de meurtre, mais il en faut encore huit avant d'en trouver la fin. Certains voient dans ces deux dialogues une addition.¹³¹ À considérer le texte dans son ensemble tel qu'il est nous est parvenu, on ne peut que constater leur importance dans l'équilibre du récit. Les versets 6-7 se trouvent au milieu. Ils sont un lieu de changement de rythme (en 1-5 se passent probablement quelques années, tandis que 6-16 ont lieu le même jour), de changement de style (de la description au dialogue), de changement des personnages (il ne reste plus, à la fin, que Caïn et le Seigneur). Deux grands temps de parole se trouvent donc dans le récit, moments de mise en attente et de transformation.

Le sens de ces versets est incertain,¹³² cette partie du texte (v. 6-7) semble concentrer toutes les difficultés de lecture.¹³³ Ellen van Wolde propose la traduction suivante,¹³⁴ puisque רִבֵּץ est un participe:¹³⁵

"Is it not true that when you do well,¹³⁶ there is uplifting (of your countenance)
and when you do not well, there is at the door sin, (namely)
being on the lurk?
The desire to be on the lurk is for you, but you can master it."¹³⁷

Cette traduction, par le balancement du texte qu'elle met en évidence, souligne un élément essentiel: l'alternative.¹³⁸ Le sobre récit de crime que constituent les versets 1-5 et 8 est interrompu par la parole du Seigneur, parole qui propose un choix. Techniquement, le Seigneur pourrait sans doute empêcher Caïn de tuer – du moins le lecteur, surtout celui qui connaît aussi Gn 22, peut-il facilement l'imaginer.¹³⁹ Le Seigneur n'empêche pas le meurtre, mais il avertit. Et Caïn doit prendre sa décision. Ainsi, les versets 6-7 initient-ils la mise en suspens du récit, en mettant entre la jalousie et le meurtre une parole du Seigneur, parole qui met en avant la possibilité d'un choix.¹⁴⁰

¹³¹ Ainsi, pour Jacques Vermeylen, le texte aurait compris 1a, 2-5, 8, 10, 12b, 16a; 4,7 faisait alors partie de 3,16. Jacques VERMEYLEN, *Au commencement, une lecture de Gen 1-11*, 1990. Le lien est en effet important entre les deux textes, comme le pense aussi R. Sacks: "Verse 7 is a paraphrase of part of the sixteenth verse of the last chapter." SACKS, *A Commentary on the Book of Genesis*, p. 40. Mieke Bal souligne aussi les similitudes entre les ch. 3 et 4 (תְּשׁוּקָתָךְ, 3,16 et 4,7; אָרִירָה - 3,17 - אָרִירָה, 4,11). Mieke BAL, *Lethal Love: Feminist Literary Reading of Biblical Love Stories*, 1987, p. 126-127.

¹³² "No satisfactory explanation of these two verses has been proposed as yet"; WESTERMANN, *Genesis 1-11*, p. 298.

¹³³ Le verset 7 est même "un des versets les plus difficiles de la Genèse", CASTELLINO, "Genesis 4:7", p. 442; "the most obscure verse of the chapter, indeed of Genesis", Otto PROKSCH, *Die Genesis*, 1913, p. 47.

¹³⁴ Ellen J. VAN WOLDE, *Words become Worlds. Semantic Studies of Genesis 1-11*, 1994, p. 54-55; voir aussi VAN WOLDE, "The Story of Cain and Abel", p. 25-41.

¹³⁵ Cf. aussi Arthur Ernest COWLEY, *Gesenius' Hebrew Grammar*, 1980 [1^o éd. 1909], § 145 u.

¹³⁶ Marie Balmory propose de traduire par "rendre bon"; il s'agirait ici de ce que Dieu a dit à Caïn. BALMORY, *Abel*, p. 137.

¹³⁷ Sur la base du waw, comme en Jb 2,10, Jdt 14,16; 11,23; 2 S 11,11; Es 37,11; Jr 25,29; 45,5; 49,12; Ez 20, 31 (cf. Joüon, p. 495, § 161a), Castellino lit la fin du v. 7 comme une interrogation: "N'est-ce pas, si tu fais bien, il y aura relèvement de ta face; et si tu fais mal, la tendance au péché te guette - et toi, es-tu capable de la dominer?" CASTELLINO, "Genesis 4:7", p. 442-445.

¹³⁸ La traduction d'Alonso Schoekel rend compte, elle aussi, de cette alternative: "Se ti comporti bene, non alzerai il capo? Ma se non ti comporti bene, alla porta è in agguato il peccato. E benché abbia brama di te, tu poi dominarlo." ALONSO SCHOEKEL, *Dov'è tuo fratello?*, p. 30.

¹³⁹ En Gn 22, le Seigneur fait (par l'intermédiaire de l'ange) une déclaration très explicite "N'étends pas la main sur le jeune homme. Ne lui fais rien..." (Gn 22,12), ici, ce n'est pas un ordre qui est donné, mais un avertissement.

¹⁴⁰ Francis Anderson considère que ces deux versets peuvent se lire comme un poème. ANDERSON, "What Biblical Scholars might learn from Emily Dickinson", p. 52 et 63.

4. Un meurtre surprenant

La réaction d'irritation et de tristesse de Caïn (v. 5) pouvait laisser supposer qu'il agirait pour se débarrasser de ce qui "le brûle". L'avertissement du Seigneur vient dans le récit s'intercaler entre la colère de Caïn et sa réaction. En suggérant à Caïn de réfléchir, en le prévenant du mal possible, cette parole tente de modifier la perception de Caïn. Mais le récit reprend comme si cette parole n'avait pas été dite, et Caïn tue Abel. Ce meurtre, raconté de façon très rapide possible,¹⁴¹ est une suite inattendue du discours de Yhwh. Le récit nous est tellement connu que l'on oublie de prendre en compte les "irréels du futur".¹⁴² Pourtant, le meurtre d'Abel n'est raconté qu'après l'avertissement divin, au moment où il n'était plus attendu. Placée dans un ordre autre (Caïn fut irrité, il tua Abel malgré l'avertissement que Dieu lui avait donné), la séquence des événements ne produit pas du tout le même effet: ici, la mise en suspens redonne au meurtre son caractère inattendu. Le lecteur attend en effet la décision de Caïn. Il pourrait s'étonner de ce que le Seigneur, ayant manifesté un intérêt particulier pour Abel, et semblant se douter qu'il va se passer quelque chose, ne fasse rien pour protéger Abel de Caïn – pas plus d'ailleurs qu'il n'empêche Caïn de devenir un meurtrier.¹⁴³ Le lecteur pourrait encore imaginer que Caïn va, après un tel avertissement, mettre à profit le conseil qui lui est donné et tenir compte de l'avertissement, mais il n'en est rien: le voilà qui tue Abel. Le Seigneur parle à Caïn; Caïn ne répond pas au Seigneur, mais parle à Abel.¹⁴⁴ Or, il ne lui dit rien;¹⁴⁵ deux fois, au v. 8, Caïn a une action dirigée vers son frère Abel אֶל-הֶבֶל אָחִיו, et, mais, dans une progression surprenante, il va vers lui, lui adresse la parole, puis se dresse contre lui et le tue.¹⁴⁶ Le plan toujours très serré a mis jusqu'ici en scène les personnages l'un après l'autre, mais jamais ensemble. Le seul moment où Caïn est avec Abel est celui où il le tue.

וַיֹּאמֶר קַיִן	אֶל-הֶבֶל אָחִיו	וַיְהִי בְהֵיוֹתָם בַּשָּׂדֶה
וַיִּקָּם קַיִן	אֶל-הֶבֶל אָחִיו	וַיַּרְגֵהוּ:

À partir du verset 6, la succession des événements du récit est déroutante. Le récit est composé de deux parties très différentes: un simple exposé d'événements familiaux jusqu'au v. 5, une succession de surprises ensuite. À partir du v. 5, rien ne fonctionne plus dans le récit comme le lecteur pourrait l'attendre, on est dérouté en permanence. Il ne s'agit pas de coups de théâtre, bien sûr; la plupart des éléments relevés ici, comme la réponse de Caïn, sont des procédés rhétoriques. Mais leur accumulation, le recours quasi systématique à la rupture logique contribue à décontenancer le lecteur. Ici, d'ailleurs, la volonté des exégètes

¹⁴¹ "...le frère est tué sur-le-champ, en un passage à l'acte; court-circuit temporel que restitue le texte, en sa concision extrême: en une "ellipse" sidérante, nous sommes propulsés d'un moment où le frère était encore là à celui où il est rayé du monde." ASSOUN, *Leçons psychanalytiques sur frères et sœurs*, p. 8.

¹⁴² Paul Ricœur, *verbatim*.

¹⁴³ Certains voient l'avertissement du v. 7 comme un appel à la responsabilité de Caïn, et donc une tentative d'empêcher le meurtre. Mais c'est un avertissement bien peu explicite de la part d'un Dieu qui sait poser des questions sur ce qui n'est pas dit (v. 6).

¹⁴⁴ Pierre AUFFRET, *La sagesse*, 1982, p. 51.

¹⁴⁵ Certaines versions comportent "allons dehors" (Pentateuque samaritain, Syriacque, נִלְכָּה בַשָּׂדֶה; VG aussi; la Vulgate *egrediamur foras*). La Septante a "allons dans le champ", pour "assurer un bon enchaînement du récit". Marguerite HARL, et al., *La Bible grecque des Septante. Du judaïsme hellénistique au christianisme ancien*, 1988, p. 211. Le Targum rajoute une invitation de Caïn à Abel pour expliquer ce mouvement. Roger LE DÉAUT et Jacques ROBERT, *Targum du Pentateuque. 1, Genèse (trad. des deux recensions palestiniennes complètes avec introd., parallèles, notes et index)*, 1978, p. 161.

¹⁴⁶ C'est un mouvement classique de la jalousie que d'en vouloir, non à celui qui favorise, mais à celui qui est favorisé – je ne vais pas dans le même sens qu'A. Chevillard et A. Marchadour: "C'est une sorte de vengeance de substitution: ne pouvant tuer Yahvé, il tue celui que Yahvé a agréé à sa place". Anne CHEVILLARD-MAUBUISSON et Alain MARCHADOUR, "Caïn et Abel. Lecture et relectures", in Louis PANIER (dir.), *Le temps de la lecture*, 1993, p. 272.

de trouver des raisons au meurtre d'Abel va souligner à rebours le silence du récit: le Midrash explique le meurtre par une dispute sur la préséance.¹⁴⁷ Gruber donne pour explication au meurtre la dépression de Caïn;¹⁴⁸ Lytta Basset considère que Caïn a lu son propre échec dans la réussite d'Abel. Dans le récit, ce meurtre reste sans motivation explicite,¹⁴⁹ et il aurait même pu sembler plus logique que la révolte de Caïn soit dirigée contre Dieu.¹⁵⁰ Les explications postérieures ne font donc que souligner le silence du récit:¹⁵¹ le meurtre d'Abel reste une surprise pour le lecteur.¹⁵²

IV. "Où est ton frère"

1. Le savoir du lecteur

Le Seigneur, seul interlocuteur véritable de Caïn dans le récit puisqu'aucun dialogue avec Abel n'est rapporté, adresse alors à nouveau la parole à Caïn. Il a proposé une alternative, il peut en connaître le résultat. L'enjeu de ce dialogue est capital: dans ces versets, le narrateur ouvre le récit au lecteur; le rythme du récit rejoint celui du lecteur. Partout dans ce récit, le lecteur ignore les raisons qui gouvernent les actions des uns et des autres: tout événement survient comme une surprise. Dans ce récit, le narrateur ne livre rien de lui-même; il est une voix anonyme, atemporelle qui s'élève au début du récit, pour nous parler d'un homme et d'une femme. Il connaît les états d'âme de Caïn (v. 5b), il sait quand le Seigneur parle à Caïn et ce qu'il lui dit (v. 6). Il sait ce que Caïn fait à Abel lorsqu'ils sortent tous les deux; il connaît la signification du signe que va porter Caïn. Le narrateur transmet parfois un peu de son savoir: il restitue les paroles du Seigneur, il explicite l'effet du signe (v. 15 b); mais c'est peu. Mais le narrateur se révèle par la façon simple dont il raconte: il ne manifeste aucune réaction à la préférence manifestée par le Seigneur, aucune au meurtre de Caïn; il trouve également normal que le Seigneur s'adresse à Caïn pour l'avertir. Tout ce qui advient dans le récit est mis en scène de façon neutre, mais les ruptures dans le récit en accentuent la dimension imprévisible. La voix du narrateur met le lecteur en présence d'un récit qui le dépasse: sur lequel il n'a pas prise, dont il ne cerne pas les enjeux, et qui le surprend en permanence. Le v. 9 est le seul endroit où le lecteur est en situation de savoir. Le narrateur lui laisse même croire, un instant, qu'il en sait plus que tous, car le Seigneur demande "où est Abel". Cette question ouvre après-coup la scène de meurtre: elle a eu lieu en cadrage très serré, avec Caïn et Abel comme seuls protagonistes – mais elle est déjà connue du lecteur, et de Yhwh. Caïn sait où est Abel, et le lecteur le sait.

Le lecteur pouvait penser trouver la fin du récit après la mort d'Abel: surprise encore, celui-ci repart. La question du Seigneur, qui interroge Caïn comme s'il ignorait où est Abel ("Où est ton frère Abel?" v. 9a), a un caractère rhétorique. Dans ce contexte, elle prolonge la fluidité du récit et participe de la mise en suspens. Le déni de Caïn est également inattendu. "Je ne

¹⁴⁷ *Midrach Rabba T. 1, Genèse Rabba*, 1987 22,7. Voir aussi "the ancient interpreters may have understood the consonants קַיִן אֶל־הַבְּרֵאֵל by 'Cain acted arrogantly towards Abel his brother'" à cause de la racine אָמַר (hautain). KIM, "Cain and Abel in the Light of Envy", p. 74.

¹⁴⁸ Classiquement, la dépression étant une colère contre soi-même, en sortir implique une colère dirigée vers autrui, et souvent vers les membres de la famille. Mayer I. GRUBER, "The Tragedy of Cain and Abel: A Case of Depression", *JQR* 69, 1978, p. 88-91.

¹⁴⁹ "Even if one assumes that Cain is driven by envy on account of his failed sacrifice, it does not necessarily follow that he should kill Abel who is not directly responsible for the failure of his sacrifice." KIM, "Cain and Abel in the Light of Envy", p. 71.

¹⁵⁰ MARX, "L'épreuve des sacrifices", p. 15.

¹⁵¹ Comme le souligne par exemple James L. KUGEL, "Cain and Abel in Fact and Fable: Genesis 4, 1-16", in Roger BROOKS et John J. COLLINS (dir.), *Hebrew Bible or Old Testament?*, 1990, p. 176-179, ou encore Gruber: "the tragic act of violence is, as the Bible tries to tell us by means of the *non sequitur* in Gen. 4:8, something out of the blue, something totally irrational." GRUBER, "The Tragedy of Cain and Abel", p. 96.

¹⁵² Hugues voit là une caractéristique normale d'un récit primordial; mais l'effet sur le lecteur reste le même. "Action without motivation is typical of the symbolic language used to describe primeval being." Richard A. HUGUES, *Cain's Lament. A Christian Moral Psychology*, 2001, p. 149.

sais pas", répond-il,¹⁵³ הַשְׂמֵר אֶתִּי אָנֹכִי: "Suis-je le gardien de mon frère?" (4,9). Caïn affirme ne pas savoir où est Abel.¹⁵⁴ Il parle de garder Abel comme de garder des animaux¹⁵⁵, et répond à Yhwh dans une logique de propriétaire.¹⁵⁶

2. Le Seigneur et les deux frères

La question de Dieu n'appelle pas la réponse que Caïn lui donne: "Suis-je le gardien" ne répond pas à "Où est ton frère"? Et la réponse de Caïn n'est pas tout à fait juste, le lecteur le sait. Il attend alors une réaction de Yhwh. La réaction vient, mais son contenu est imprévu. Première chose, au silence du récit sur les motivations du meurtre correspond le silence de Yhwh: il ne demande pas 'pourquoi as-tu fait cela', mais "qu'as-tu fait". Il ne s'agit pas ici des motivations, mais de l'acte. La parole du Seigneur avait pris en compte les émotions de Caïn aux v. 6-7, elle prend ici en compte ce qu'il a fait. Si le lecteur connaît le décalogue et le talion, alors voilà à nouveau une surprise: Caïn devrait être mis à mort, le voilà errant et vagabond.¹⁵⁷ Or, dans les versets 9-15, la sanction contre Caïn est prononcée, discutée, modifiée, puis appliquée. Il s'agit d'un schéma classique;¹⁵⁸ Westermann a comparé les malédictions du ch. 3 et du ch. 4¹⁵⁹ et en a souligné les similitudes.¹⁶⁰ Ce parallèle entre la malédiction adressée au serpent et celle adressée à Caïn¹⁶¹ semble faire perdre sa spécificité au texte et ont même fait paraître ces versets inutiles aux yeux de certains.¹⁶² Mais cette mise en parallèle montre que chaque malédiction a sa particularité: pour Adam, c'est le sol qui est maudit, et il ne fournira plus de nourriture que difficilement. Caïn est maudit en personne, et ne recevra plus aucune force du sol, qui a reçu *les sangs* de son frère.¹⁶³ Le lien entre la terre et l'homme est maintenant rompu: Adam

¹⁵³ On note l'importance de ce verbe יָדַע, celui de la connaissance au chapitre 3 et de la conception en 4,1.

¹⁵⁴ Edwin Good voit là une intention ironique: "When Yahweh asks, 'Where is Abel your brother?' (v. 9), Cain's answer carries a double irony. On the one hand, Cain does not admit that he is his 'brother's keeper', and the question implies his own ironic perception of the idea. On the other hand, the obvious answer to Cain's question is affirmative, uncovering Cain's ironic failure to perceive his true relationship to his brother." Edwin M. GOOD, *Irony in the Old Testament*, 1981 [1^o éd. 1965], p. 85.

¹⁵⁵ Sur 450 occurrences de שָׂמֵר, aucune ne fait mention d'une personne en gardant une autre comme obligation sociale. שָׂמֵר utilisé avec un complément d'objet direct renvoie à des biens tels que des animaux. Paul A. RIEMANN, "Am I my Brother's Keeper?", *Int* 24, 1970, p. 482-491.

¹⁵⁶ Pour Marie Balmory, Caïn a tué Abel, car il croit le posséder comme celui-ci possède ses troupeaux. BALMARY, *Abel*, p. 332.

¹⁵⁷ La formule נָע וָנָד est un hapax de l'Ancien Testament.

¹⁵⁸ Le verset 16 pourrait suivre immédiatement les v. 11-12, "however Caïn's objection, 13-14, and God's reply, 15, are a necessary part of the narrative as a whole because they include the mitigation of the penalty which is characteristic of the crime-punishment narratives of the primeval story." WESTERMANN, *Genesis 1-11*, p. 287.

¹⁵⁹ *Ibid.*, p. 306-307. Lothar Ruppert a aussi étudié le parallèle entre 3,9-24 et 4,1-16. Lothar RUPPERT, *Genesis*, 1992. Sur le lien entre Gn 3 et Gn 4, voir aussi von RAD, *La Genèse*; WENHAM, *Genesis 1-15*; AUFFRET, *La Sagesse a bâti sa maison*, p. 57-65.

¹⁶⁰ On peut remarquer que le récit reprend la structure du chapitre 3: de même que Adam et Ève avaient été menacés de mort et n'ont pas été tués, de même Caïn n'est pas mis à mort. Il y a également une proximité entre cette condamnation et celle de 3,17; elle en reprend les mêmes termes (sol, malédiction, donner). Pour Westermann, ce parallèle est exact si l'on enlève les gloses de 11b et 12a. WESTERMANN, *Genesis 1-11*, p. 303.

¹⁶¹ Il est aussi intéressant de comparer avec l'avertissement donné à l'homme en 3. Voir le tableau des malédictions dans la Genèse.

¹⁶² "Caïn's objection, 13-14, and God's reply, 15, are a necessary part of the narrative as a whole because they include the mitigation of the penalty which is characteristic of the crime-punishment narratives of the primeval story." WESTERMANN, *Genesis 1-11*, p. 287.

¹⁶³ Une ancienne croyance juive dit que le sang versé affecte le sol et influence Dieu et le meurtrier; cf. Klaus KOCH, "Der Spruch 'Sein Blut bleibe auf seinem Haupt' und die israelitischen Auffassung vom vergossenen Blut", *VT* 12, 1962, p. 406.

vivra difficilement de la terre, mais il "retournera" à la poussière; Caïn sera détaché du sol, "fuyant et errant". La malédiction et sa discussion ont une portée spécifique ici; ces versets ont donc bien leur place dans ce récit.

Dans cette intervention, le Seigneur montre qu'il se préoccupe des deux frères: c'est vers lui (אֱלֹהִים) qu'a crié la voix (v. 10). Le seigneur "tourne son regard vers Abel", mais il a vu Caïn. Il s'est adressé à Caïn, pour protéger Abel; il s'adresse à nouveau à Caïn, pour demander ce qu'il en est de son frère.¹⁶⁴ Entre le meurtre du frère et la sanction, se place une question: "Où est Abel ton frère?" Le récit lui-même met en scène ce qu'il expose: le meurtre du frère n'est pas la fin de l'histoire. Abel a disparu du récit, mais sa disparition suscite et permet la continuation du récit. Ainsi, par un ultime retournement, avec une dernière surprise, le narrateur fait du frère disparu le personnage incontournable du récit. La situation finale du v. 16 a été suspendue, retenue, empêchée. Sans ces versets, le récit ne serait qu'un simple compte-rendu de fratricide; il devient une histoire qui n'en finit pas de chercher sa fin: le récit ne se termine ni après le meurtre, ni après le bannissement. En quelque sorte, les v. 9-15 sont une mise en attente de la fin du récit. Le contraste est d'ailleurs considérable entre les deux parties du texte (1-8 / 9-15).¹⁶⁵ Au début du récit, il y a une action, de multiples personnages, un récit ancré dans la vie quotidienne et dont le rythme est très ramassé (le temps raconté dure de la naissance des frères à leur âge adulte; la mise en récit s'étale sur 8 versets). En 9-15, on trouve un dialogue entre deux personnes, hors de la vie courante, dont le rythme est quasi le même que celui de l'histoire racontée. Dans ces versets, Caïn prend une importance majeure, devient le personnage principal. Caïn et le Seigneur demeurent les seuls personnages du récit, mais Abel y trouve sa place par le discours du Seigneur. Or, c'est là qu'est évoquée la relation fraternelle: sur les cinq mentions de "frère" que comporte ce récit, quatre sont dans cette deuxième partie du texte ("mon frère" en 4,9, "ton frère" trois fois en 4, 9-11). Étrangement, c'est à partir du moment où Abel est mort que le récit réaffirme l'existence du frère.

3. Le signe

Dans la sanction prononcée (v. 11-12), le Seigneur affirme la permanence de la conséquence du meurtre d'Abel.¹⁶⁶ Elle durera dans le temps, car l'affirmation porte sur le futur; elle s'étend sur toute la terre: *sur la terre* (בְּאֶרֶץ). Enfin, elle concerne ce qui va permettre la survie de Caïn, la subsistance (לֹא-אֶחָדֶיךָ תִּחַבְּדֶנּוּ). Certes, "exclu du sol" ne signifie pas mort, mais Caïn perd, du fait de ce meurtre, son ancrage: il sera *errant et vagabond sur la terre* (וְנָדַד תֵּהְיֶה בְּאֶרֶץ). Ainsi est affirmée la dimension existentielle et totale de cette rupture de lien, en même temps que sa permanence.¹⁶⁷ Caïn admet cela (*mon tort*¹⁶⁸ *est trop grand à porter*),¹⁶⁹ mais ajoute deux dimensions à ce qu'a dit Yhwh. D'abord, il associe la perte du lien avec la terre et la perte de lien avec le Seigneur: "de ta face / et de la

¹⁶⁴ Yhwh exprime ici l'importance de la fraternité et son intérêt pour les insignifiants. VAN WOLDE, "The Story of Cain and Abel", p. 39.

¹⁶⁵ Voir en annexe le tableau de l'organisation du récit.

¹⁶⁶ Danièle Ellul rappelle le poids du jugement introduit par la formule וְעַתָּה ainsi que sa portée: instituer un nouvel ordre du monde. ELLUL, "Caïn et Abel, ou l'impossible fraternité?", p. 36.

¹⁶⁷ Lytta Basset met en lien l'errance de Caïn et la perte des relations vraies avec les autres et avec Dieu. LYTTA BASSET, "Censurer la colère, une histoire de vie ou de mort", *Théophilyon* VIII-1, 2003, p. 29-53.

¹⁶⁸ Sur le sens de עוֹן, voir KOCH, "Der Spruch 'Sein Blut bleibe auf seinem Haupt'", p. 546-562. La signification générale est celle de la culpabilité admise.

¹⁶⁹ Pour Sailhamer, עוֹנִי signifie 'ma faute' et non 'ma punition'. JOHN H. SAILHAMER, *Pentateuch as Narrative: A Biblical-Theological Commentary*, 1992. À mon sens, il s'agit de l'ensemble: porter la faute en étant loin de la face du Seigneur, errant et vagabond, et menacé par les autres, tout cela est "trop grand".

face du sol" פני האדמה / ומפניך, et Caïn ne le supporte pas.¹⁷⁰ Mais surtout, il ajoute la dimension de la totalité de l'humanité (כל-מִצְאֵי) *tout homme me trouvant*.¹⁷¹ Ici s'ouvre la possibilité de la répétition infinie de son acte: Caïn "se sentant 'coupable' (...) va se découvrir menacé: "le premier qui me trouvera me tuera". Il aura ouvert la spirale du meurtre, le monde étant désormais rempli de potentiels "frères ennemis".¹⁷² Ce n'est pas ce que veut Yhwh. Il ne s'agit pas de tuer Caïn;¹⁷³ au contraire, le Seigneur le protège. La fin du récit montre Caïn sortant,¹⁷⁴ marqué d'un signe, signe qui ouvre la possibilité de la continuation de l'humanité.¹⁷⁵ Comme l'ont souligné les exégètes, il vise à empêcher que le meurtre ne se répète.¹⁷⁶

On constate à cet endroit du récit quelques silences. Rien n'est dit, ni de ce qu'est le signe, ni qui peut être "tout homme", ni enfin comment ce signe fera sens pour qui rencontrera Caïn. Les tentatives de définir ce signe n'ont pas manqué, au cours des siècles;¹⁷⁷ il faut cependant admettre que c'est impossible. Peu importe: comme tout signe, celui-ci n'a de sens que de ce dont il est porteur, de ce à quoi il renvoie, de ce qu'il donne à voir;¹⁷⁸ ici, le signe est ouvert sur le futur. C'est justement dans cette ellipse que s'exprime la dimension fondatrice du texte: il peut porter, à travers le récit de ce qui arrive à Caïn et Abel, un sens pour "tout (homme)". Il ne fait aucun doute, pour le narrateur, que la mémoire de ce récit et la compréhension du signe soient données à tous. Destiné à empêcher Caïn d'être tué par "tout (homme) le trouvant", ce signe est un rappel et un avertissement. Il est d'abord pour Caïn un rappel permanent du meurtre commis. Caïn a eu un frère, et il s'en est débarrassé; il porte donc ce signe, rappel du meurtre de son frère et de ses conséquences. Caïn est devenu, et restera toujours, un meurtrier. Il sort מִלְפָּנֵי יְהוָה *hors de la présence du Seigneur*, mais garde avec lui un signe qui affirme la présence de Dieu: le signe marque aussi le lien de Caïn et du Seigneur.¹⁷⁹ Et si Caïn est ainsi marqué, c'est que le Seigneur s'est soucié d'Abel. Le signe est rappel de son frère, rappel de l'importance d'Abel affirmée par le Seigneur. Caïn gardera donc sur lui, avec lui, le rappel de son histoire, histoire vécue avec le Seigneur et avec Abel. Paradoxalement, Abel devient en quelque sorte l'enjeu central du récit. Il en disparaît en tant que personnage, et ce qui devient essentiel, c'est cette disparition même. Abel continue d'être présent pour Caïn; il est, comme l'exprime Lytta Basset, présent par son absence.¹⁸⁰ En donnant la place principale du récit à Caïn, en mettant en scène la disparition du frère, le narrateur met au centre du récit le frère absent. Ce récit n'est pas

¹⁷⁰ Hedwige Rouillard, explicitant la lecture de Philon, expose que Caïn réclame comme une grâce de continuer à vivre sous le regard et la protection de Dieu. ROUILLARD, "Et si Caïn voulait que l'œil le regardât?", p. 79-83.

¹⁷¹ Sur la présence d'autres êtres vivants, voir Daniel LYS, *Treize énigmes de l'Ancien Testament*, 1988, p. 90.

¹⁷² ASSOUN, *Leçons psychanalytiques sur frères et sœurs*, p. 8-9.

¹⁷³ Timothy A. LENCHAK, "Puzzling Passages: 'So the Lord Put a Mark on Cain, Lest Anyone Should Kill Him at Sight'", *BT* 38, 2000, p. 53.

¹⁷⁴ Pour Lytta Basset, la terre de Nod rappelle le nad "sans foyer, fugitif". Lytta BASSET, "Où est ton frère 'souffle'?", *ETHR* 73-3, 1998, p. 323; la Vulgate le traduit par "fuyant".

¹⁷⁵ "La marque apposée sur son front a justement pour finalité d'aider, par la symbolisation de l'acte, à freiner la spirale de fratricide généralisé. Si le premier-né, l'aîné de l'humanité, fut un tueur, l'acte même est symbolisable: à quelles conditions sera-t-il 'répétable' ou non ?" ASSOUN, *Leçons psychanalytiques sur frères et sœurs*, p. 9.

¹⁷⁶ "The punishment that God has inflicted on Cain is not to be the occasion for barbarism among men". von RAD, *Genesis: a commentary*, p. 109.

¹⁷⁷ Le signe était un tatouage, une corne, un œil, une nuée accompagnant Caïn. Selon *Tg Ps Jonathan* 4,15, c'est une lettre du nom du Très-Haut. Dans *Bereshit Rabba*, 22,12, c'est un chien qui est donné à Caïn. Voir WESTERMANN, *Genesis 1-11*, p. 312-313.

¹⁷⁸ Lytta Basset note l'importance de la question du voir. BASSET, "Censurer la colère", p. 44-45; voir aussi VAN WOLDE, "The Story of Cain and Abel", p. 25-41.

¹⁷⁹ "That he (Cain) still is not abandoned by God but lives expressly in a protective relationship is the most enigmatic part of the narrative, for here God's ordering and protecting will is revealed." von RAD, *Genesis: a commentary*, p. 109.

¹⁸⁰ BASSET, "Où est ton frère 'souffle'?", p. 31-331.

l'histoire des deux frères, mais ce n'est pas non plus l'histoire d'Abel: c'est l'histoire du survivant et, ainsi, du frère mort.

Conclusion: la fraternité impossible ?

Caïn et Abel sont différents, opposés et complémentaires. Ils sont, dans le début du récit, mis en scène d'une façon à la fois symétrique et déséquilibrée, qui souligne à la fois leur similitude et leur différenciation. Le début du récit montre ainsi comment, par la différenciation des personnes, la venue du frère est l'occasion de la révélation de l'individu. Elle constitue, par la mise en relations des êtres, un lieu de définition de soi. Le narrateur insiste sur la différence entre les frères; par là, il souligne que les individus naissent dans un contexte, dans une attente, dans une place spécifiques.¹⁸¹ L'inégalité de destin de Caïn et Abel est mise en scène et le lecteur de Gn 4 reçoit ainsi un message: il y a un "fils préféré".¹⁸² Ici, la fraternité est présentée comme provoquant inéluctablement l'inégalité, aisément comprise comme une injustice. Pourquoi l'offrande d'Abel est-elle regardée, et non celle de Caïn? Mais encore, pourquoi Caïn a-t-il été dit "avec Yhwh" et non Abel? Ces questions sont sans réponse dans le récit. Mais ce silence du narrateur montre qu'il s'agit bien de poser une question, non de fournir une réponse.¹⁸³

En permettant l'individualité, le frère pose la question des limites de l'individu – et comme chacun sait, la question de l'autre est douloureuse. Dans ce récit, Caïn réagit avec une grande violence à la différence de traitement entre lui et Abel. Ce récit de Gn 4 illustre donc bien: "la famille se manifeste comme lieu premier de la violence humaine, qui surgit de la prise de conscience d'une altérité".¹⁸⁴ C'est cette violence qui heurte aujourd'hui le lecteur: dans ce récit, placé devant l'altérité, un homme a tué son frère. Et certes, ce texte est un récit de violence. Il faut en entendre cette dimension, mais en retenir l'intention: "les démêlés de Caïn et d'Abel peuvent (...) servir à les faire entendre en leur violence. Il y a là en effet un paradigme - en sorte qu'en ce chapitre 4 de la Genèse, beaucoup est dit, en peu de mots, de cette impasse primitive de la relation fraternelle ou de cet "impossible" avec lequel va s'expliquer l'idéal de fraternité."¹⁸⁵ Le récit de Gn 4 est un modèle; non pas en tant qu'il fournit un modèle de conduite à tenir, mais en tant qu'il expose une impasse possible pour qu'on ne s'y aventure pas.

Ce modèle, le récit le construit à partir de deux éléments. D'abord, il pose la violence comme un "déjà là".¹⁸⁶ Loin d'une conception idyllique de la fraternité, le narrateur la met en scène dans toute sa dimension frustrante. Et, comme Freud a montré pour l'inceste que l'interdit a pour origine non point l'horreur qu'il inspire, mais bien le désir qu'il suscite,¹⁸⁷ admettons qu'il en va de même pour la relation entre frères et sœurs: oui, la tentation fratricide existe. Et sans aller jusqu'à dire que "celui qui n'a jamais considéré sur son frère la place du coup de poignard / Combien pauvre est sa vie et faible son penser",¹⁸⁸ il faut admettre que ce récit expose la difficulté de l'altérité, dont la relation fraternelle constitue par sa proximité la forme la plus intense. L'arrivée du second "introduit la justice dans la famille: les parents se

¹⁸¹ Voir GREENSPAHN, *When Brothers Dwell Together*, p. 111-140.

¹⁸² D'après le titre du film de Nicole Garcia.

¹⁸³ Le récit traite de la difficulté de la vie en commun de ceux qui ont des droits égaux, quand l'un a plus que l'autre, ou réussit ce que l'autre ne réussit pas: "The narrator wants to say that in the last analysis there is something inexplicable in the origin of this inequality", WESTERMANN, *Genesis. A practical commentary*, p. 297; cf. aussi Karel A. DEURLOO, *Kain en Abel*. Amsterdam: Ten Age, 1967.

¹⁸⁴ Pierre GIBERT, "Les religions, source de violence ou de paix?", *Théophilyon* 7-3, 2003, p. 18.

¹⁸⁵ ASSOUN, *Leçons psychanalytiques sur frères et sœurs*, p. 6.

¹⁸⁶ Voir Jean BERGERET, *Le 'Petit Hans' et la réalité ou Freud face à son passé*, 1987. Louis Beirnaert et André Wénin, mais pour des raisons différentes des miennes, soulignent aussi que Caïn se trouve pris dans une violence qui le précède. BEIRNAERT, *Aux frontières de l'acte analytique*, p. 190; André WÉNIN, "Caïn, un récit mythique pour explorer la violence", *Palabra, prodigio, poesía*, 2003, p. 40.

¹⁸⁷ Voir Sigmund FREUD, *Totem et tabou*, 1977.

¹⁸⁸ Stefan GEORGE, dans son poème *Le Coupable*.

trouvent alors contraints d'établir des jugements, de procéder à des partages, à des négociations."¹⁸⁹ Le récit n'est pas seulement celui d'un fait-divers: il "est fondateur des notions de culpabilité et de faute, et non pas de punition aveugle qui relève de la rétorsion – l'ensemble étant au principe de tout ce qui fonde le lien social."¹⁹⁰ en même temps qu'il pose le meurtre, il en pose l'interdit, et rappelle ce qui est proposé par Yhwh: "si tu fais bien... " Le deuxième élément donné par le récit, c'est qu'entre la colère et la violence, il y a la place pour une parole de Yhwh. L'inégalité et la jalousie, montre ce récit, appartient à la relation fraternelle. Mais une alternative est toujours offerte. A tous les humains qui ont entendu ce récit, la parole de Yhwh aura été donnée aussi à travers ce qui a été dit à Caïn. Caïn, le premier frère, est caractéristique de l'être humain: il peut tuer pour des sentiments, tuer par colère. Mais le récit ne s'arrête pas au meurtre qu'il a commis. après cela, Yhwh amène Caïn à reconnaître sa faute. Et il lui impose de vivre avec le souvenir de celle-ci. Alors, à cause de ce qu'il a fait, Caïn portera avec lui une dimension immense, un signe qui fera sens pour "tout homme le trouvant". Et c'est bien sur ce signe que l'humanité est posée, non sur le fratricide. C'est parce que Caïn a tué Abel que l'homme n'a, par la suite, plus besoin de tuer son frère.¹⁹¹ Victor Hugo a mis tout son poème sous le thème de l'œil, du voir: "Rien ne me verra plus je ne verrai plus rien".¹⁹² Or, ce qui est donné à voir en Gn 4,15, c'est le signe posé sur Caïn. Caïn n'a pas réussi, dans ce texte, à se débarrasser d'Abel. Cette histoire qui ne finit pas d'en finir, ce récit dans lequel le frère porte toujours son frère avec lui, devient la mise en scène sans cesse renouvelée de la fraternité vécue.¹⁹³ Ce récit n'annonce pas l'échec de la fraternité, mais l'échec de son anéantissement; l'affirmation du possible de la fraternité, conçue non comme un donné, mais comme une relation à construire, un 'projet éthique'.¹⁹⁴ Et, comme aux v. 14-15 dans lesquels, une fois le frère disparu, "tout homme" devient l'horizon de Caïn, ici s'ouvre la perspective que "tout homme" puisse devenir un frère.

Le récit de Gn 4 contient la première mention de 'frère' dans le livre de la Genèse; il raconte l'histoire du premier frère.¹⁹⁵ Il pose là une parole fondamentale,¹⁹⁶ et c'est en ce sens qu'il faut chercher ce qui y est dit de la relation entre frères. Or, dans ce récit, le premier frère est mis à mort. Faut-il pour autant en conclure que Gn 4 raconte une fraternité impossible? Cette expression est fréquemment employée,¹⁹⁷ mais elle ne me semble pas juste. Les enfants de Caïn seront dits frères et sœurs,¹⁹⁸ la fraternité est mentionnée déjà dès la suite du récit.¹⁹⁹

¹⁸⁹ Marcel RUFFO, *Frères et sœurs, une maladie d'amour*, 2002, p. 266.

¹⁹⁰ Edith WOLF, "D'une genèse à l'autre", in Jacques HASSOUN (dir.), *Caïn*, 1997, p. 128.

¹⁹¹ "... les thèmes mythiques ou tragiques des frères ennemis, innombrables dans la Bible ou la mythologie grecque, sont les éléments les plus représentatifs dans notre culture de cette rivalité mimétique liée aux racines de notre identité. Il faut que Caïn tue Abel pour faire disparaître la magie des doubles et des frères identiques, et lui permettre de fonder avec ses fils la communauté humaine." Jean-François RABAIN, "La rivalité fraternelle", in Serge LÉBOVICI, Michel SOULÉ et René DIATKINE (dir.), *Traité de Psychiatrie de l'Enfant et de l'Adolescent T. 3*, 1985, p. 249.

¹⁹² Victor HUGO, "La Conscience", in *La légende des Siècles*.

¹⁹³ "Seul l'interdit de la vengeance permettra à l'histoire de se poursuivre sans s'enfermer dans cet originel meurtrier." GIBERT, *L'espérance de Caïn*, p. 32.

¹⁹⁴ "Le fratricide, le meurtre d'Abel (...) fait de la fraternité elle-même un projet éthique et non une simple donnée de la nature." Paul RICŒUR, "Le paradigme de la traduction", *Esprit* 6, 1999, p. 8-19.

¹⁹⁵ "...il s'agira d'une histoire dans laquelle toute l'humanité trouvera le reflet ou l'écho de ce qu'elle est, de ce qu'elle désire, de ce qu'elle redoute, comme elle se retrouve dans l'histoire des premiers parents, dans leurs réactions et dans ce qu'ils subissent." GIBERT, "Le premier meurtre de l'humanité", p. 7.

¹⁹⁶ "Tout mythe, indépendamment de sa nature, énonce un événement qui a eu lieu *in illo tempore* et constitue, de ce fait, un précédent exemplaire pour toutes les actions et "situations" qui, par la suite, répéteront cet événement." Mircea ELIADE, *Traité d'histoire des religions*, 1964, p. 360.

¹⁹⁷ ELLUL, "Caïn et Abel, ou l'impossible fraternité?", p. 27-41; Dominique BONDU, "L'impossible fraternité", in Brigitte CAMDESSUS (dir.), *La fratrie méconnue*, 1998, p. 31-50.

¹⁹⁸ On trouvera la mention du frère de Jabal en 4,21 et de la sœur de Tubal-Caïn en 4,22.

Loin de montrer l'impossibilité de la fraternité, le récit de Caïn et Abel en expose donc au contraire les conditions de possibilité.

¹⁹⁹ Comme le dit Fokkelman, c'est "a book full of brothers". Johannes FOKKELMAN, "Jacob as a Character", in Camille FOCANT et André WÉNIN (dir.), *Analyse narrative et Bible*, 2005, p. 4.

Gn 4. Annexe: organisation du récit

action

dialogue avec Yhwh

1 Et l'Humain connut Ève sa femme
et elle conçut et **elle enfanta Caïn***
et elle dit : "J'ai acquis un homme avec Yhwh"

2 elle enfant encore son frère Abel
Abel était faisant paître le petit bétail
et Caïn était servant le sol

3 Et à la fin des jours
Caïn apporta du fruit du sol une offrande vers Yhwh

4 et Abel apporta lui aussi des premiers nés de son
troupeau et de leur graisse

Yhwh regarda vers Abel et vers son offrande

5 et vers Caïn et vers son offrande il ne regarda pas
Et Caïn s'enfièvre beaucoup et sa face fut abattue

6 Yhwh dit à Caïn :

"Pourquoi t'enfièvres-tu? Et pourquoi la face est-elle
abattue?"

7 N'est-ce pas que, si tu fais bien (il y a) relèvement
mais si tu ne fais pas bien (il y a) à la porte la faute,
guettant

et vers toi est le désir de ce guet
mais toi tu peux dominer sur lui"

8 Caïn dit à son frère Abel
et voici quand ils furent aux champs

Caïn se dressa vers Abel son frère et il tua celui-ci

9 Yhwh dit à Caïn: "où est Abel ton frère?"

Il dit: "je ne sais pas; suis-je gardien de mon frère?"

10 Il dit: "qu'as-tu fait? La voix des sangs de ton frère
crie(nt) vers moi de la terre

11 et maintenant, tu es maudit du sol

qui a ouvert la bouche pour prendre les sangs de ton
frère de ta main

12 Quand tu serviras le sol il cessera de donner sa force
pour toi

tu seras sur la terre fuyant et errant"

13 Caïn dit à Yhwh: **"Mon tort est (trop) grand à
porter**

**14 Si tu me chasses aujourd'hui de la face du sol
et de ta face je serai caché**

**et je serai sur la terre fuyant et errant
et tout (homme) me trouvant me tuera"**

15 Et Yhwh dit à lui

Afin que tout (homme) tuant Caïn soit vengé sept fois,
Et Yhwh posa pour Caïn un signe pour que tout
(homme) le trouvant ne le frappe pas

**16 Et Caïn partit de la face de Yhwh
et il habita sur la terre de Nod à l'Est d'Eden**

* en gras: actions et paroles de Caïn

"Cher Dieu,
Où sont les bébés, avant le ventre des mamans? "

Alexis

Lettres à Dieu. Paris: Bayard, 1998, p. 30.

Ch. 2. Rachel et Léa (Gn 29,15 - 30,24): filles, femmes, épouses, mères... et sœurs

Remarque préalable à l'ensemble des ch. 25-50 du livre de la Genèse

Le récit concernant Jacob, de sa naissance en 25,19-26 à sa mort (49,33) et son ensevelissement (50,13), couvre quasiment toute la fin du livre de la Genèse.¹ Dans cette partie du livre, les récits de vie se recouvrent: de même que la vie de Jacob commence alors qu'Isaac est encore en vie, le récit de Joseph commence avant la mort de Jacob. Cet enchevêtrement des récits, qui reflète les liens entre générations, marque l'importance du thème de la famille.² Il donne aussi au personnage de Jacob une place dominante, et une très grande importance.

Il pourrait sembler légitime, alors, de traiter comme un ensemble toute la partie du récit qui parle de Jacob, du chapitre 25 au chapitre 50. Le narrateur lui-même a en effet pris pour fil directeur le déroulement de la vie de Jacob, de sa naissance à sa mort.³

La recherche que je mène ici m'amène cependant à séparer l'ensemble Gn 25-50 en trois parties. Ce n'est en effet pas le seul personnage de Jacob qui m'intéresse, mais ce sont les relations entre frères et sœurs. Or, dans le cycle de Jacob, on peut repérer trois mises en récit de ces relations: celles de Jacob avec son frère Esaü, celles de Rachel et de sa sœur Léa, et celles de Joseph, fils de Jacob, avec ses frères. Et, si Jacob est présent du début à la fin du cycle, il est bien le seul à l'être; les liens entre les récits, en dehors de la présence de Jacob, sont assez lâches. L'épisode relatant les relations de Jacob et Esaü, par exemple, est clos avant que ne commence celui de Joseph et ses frères. Ces deux récits ne se recouvrent pas, et c'est en tant que père que Jacob est présent dans le second. De même, l'épisode des relations entre Rachel et Léa se passe hors de la présence d'Esaü, et dans un autre lieu. Aucune mention, aucune allusion à ces relations entre frères ou sœurs n'est faite à un autre moment du récit. Il n'y a pas de rappel du conflit fraternel, ou de sa résolution, à un autre moment du cycle de Jacob.

Les relations familiales se font et se vivent au-delà des générations. Dans Gn 25-50, cependant, la relation fraternelle est racontée à l'échelle d'une fratrie. J'ai donc abordé ces trois récits séparément, me réservant la possibilité d'évoquer, lors de l'étude de chacun d'eux, le retentissement que ce qui s'y joue pourra éventuellement avoir en d'autres endroits. Toutefois, dans la mesure où le conflit entre Rachel et Léa prend place à l'intérieur du développement personnel de Jacob, et joue un rôle dans celui-ci, j'ai choisi de traiter cet épisode avant d'aborder le récit qui l'englobe, celui des relations de Jacob et Esaü.

¹ "The biography of Jacob spans chapter 29:19-50:21 of Genesis, and is clearly blocked out by two narratives, both featuring dim-eyed patriarchs giving blessings and birthrights to the younger of two brothers (Jacob/Esau Ephraim/Manasseh) and strikingly recalling parallel themes and vocabulary." Jack M. SASSON, "Love's Roots: On the Redaction of Genesis 30:14-24", in John H. MARKS et Robert McClive GOOD (dir.), *Love and Death in the ANE*, 1987, p. 206.

² "L'histoire de Jacob et Esaü, Gen. XXV, 19-34; XXVIII; XXXII-XXXIII, est encore une histoire de famille, comme celle d'Abraham et d'Isaac, avec cette différence que l'intérêt se porte non plus sur la descendance de père à fils, mais sur les rapports entre deux frères jumeaux." Roland de VAUX, *Histoire ancienne d'Israël, des origines à l'installation en Canaan*, Paris, 1971, p. 164.

³ "Le cycle narratif respecte le fil conducteur de la biographie du patriarche, depuis sa naissance jusqu'à sa mort." KUNTZMANN, *Le Symbolisme des jumeaux au POA*, p. 39.

I. Un récit déterminé par une rivalité imposée

Ce récit accorde, une fois n'est pas coutume, une place importante aux femmes; qui plus est, c'est une relation entre ces femmes qui y est racontée. Les deux sœurs de ce récit sont en lien avec leur père, puis avec leurs enfants; elles sont aussi en relation par leur mari, qui se trouve être le neveu de leur père. La relation entre frères et sœurs a donc de l'importance dans ce récit; elle s'y déploie à tous les niveaux de la relation dans la famille (inter ou intra-générationnel). Malgré cela, les commentateurs appréhendent le plus souvent Léa et Rachel en tant qu'épouses et mères, et non en tant que sœurs.⁴ La relation de sororité, ou bien disparaît derrière la rivalité entre femmes autour du désir d'enfant qui parcourt le texte,⁵ ou bien n'est prise en compte que dans une perspective typologique.⁶ C'est pourtant l'unique récit de sororité⁷ dans l'Ancien Testament. La relation entre les sœurs mérite donc d'être prise en compte, même si ce n'est pas là l'axe principal du texte.⁸ Déplacer l'attention vers les sœurs mettra sûrement en lumière des éléments inattendus: la puissante volonté des auteurs bibliques de mettre en place des modèles de mère et d'épouse n'a pas fait disparaître un modèle de sœur probablement présent dans le récit. Derrière une histoire de stérilité et de procréation,⁹ derrière une anecdote romantique d'échange de fiancée au mariage, qu'est-il dit de la relation entre les deux sœurs?

1. Délimitation du récit

L'épisode concernant Léa et Rachel se trouve dans le cycle de Jacob,¹⁰ qui va du chapitre 25 au chapitre 36 de la Genèse.¹¹ L'action se passe à Harrân, où Jacob se trouve après un

⁴ Est-ce parce qu'il s'agit de femmes, donc de sœurs, et non de frères, que ces dimensions sont privilégiées? C'est ce que pense Esther Fuchs: "The motive of motherhood in the biblical narrative seems to be closely associated with the motive of female rivalry. (...) By perpetuating the theme of women's mutual rivalry, the narrative implies that sisterhood is a precarious alternative to the patriarchal system." Esther FUCHS, "The Literary Characterization of Mothers and sexual Politics in the Hebrew Bible", *Semeia* 46, 1989, p. 162.

⁵ "La rivalité des deux sœurs pour gagner le cœur de leur mari commun." André LACOCQUE, "Une descendance manipulée et ambiguë (Genèse 29,31-30,24)", in Jean-Daniel MACCHI et Thomas RÖMER (dir.), *Jacob*, 2001, p. 115.

⁶ Les auteurs qui ont pris en compte la question des relations entre sœurs en ont fait une lecture allégorique; ainsi Philo d'Alexandrie (*De Congressu* 25-26; *De Fuga*, 15; *De Sobrietate*, 12); Justin pour qui Léa est la synagogue et Rachel l'Église (*Dialogues avec Tryphon*, 134), comme Irénée (*Adversus haereses*, IV, 21,3); Augustin associe Léa à la vie active et Rachel à la vie contemplative (*Contra Faustum*, XXII, 52). Voir sur ce point P.- M. GUILLAUME, "Rachel et Léa", *Dictionnaire de spiritualité XII*, 1988, p. 26-30. Dans la kabbale, Rachel et Léa symbolisent respectivement la Chekhina, la présence divine, en exil et la Chekhina délivrée. Voir Adin STEINSALTZ, *Hommes et femmes de la Bible*, 1990, p. 69. Plus près de nous, Bernard Kaempf voit dans Léa et Rachel une seule femme: Léa est la persona (ce qui est juste – Jacob l'épouse parce qu'il doit) et Rachel est l'anima, la capacité d'être attentive aux choses de l'âme. Bernard KAEMPF, "Lecture jungienne de l'histoire de Jacob", *ETHR* 75-4, 2000, p. 565-583.

⁷ Ce mot désigne un groupe de sœurs: voir Jacques MAITRE, "Une sainte et ses soeurs au début de la III^e République. Thérèse de Lisieux, petite dernière dans la 'sororité' des Martin", in D. SAADI-MOKRANE (éd.), *Sociétés et cultures enfantines*. Villeneuve d'Asq: Éd. du Conseil scientifique de l'Université Charles-de-Gaulle-Lille III (Travaux et recherches), 1999, p. 273-277.

⁸ Par exemple Lacocque, "Il y a tension dans le texte entre l'ostensible, c'est-à-dire la rivalité des deux sœurs pour gagner le cœur de leur mari commun, et la dynamique centrale de la péripécie qui est la constitution par génération des 12 tribus d'Israël (Benjamin naît plus tard; Gn 35,16-20)." LACOCQUE, "Une descendance manipulée et ambiguë", p. 115.

⁹ Histoire parfois décrite par les commentateurs avec une pointe de condescendance: c'est une "affaire de femmes... assez sordide par la manipulation explicite ou implicite du mari commun" pour Lacocque. *Ibid.*, p. 118.

¹⁰ J'ai pris en compte cet épisode avant celui de Jacob et Esaü (Gn 25-37,1) parce que les conclusions de ce travail seront utilisées lors de l'étude du cycle de Jacob.

voyage commencé en Gn 28,10,¹² et qui se termine au chapitre 31, quand Jacob quitte Harrân et passe un "accord de séparation" avec Laban (31,51-53).¹³ Ce séjour de Jacob à Harrân constitue une unité rédactionnelle¹⁴ qui tient une place centrale dans le cycle de Jacob.¹⁵ Jacob est arrivé chez Laban les mains vides; il acquiert durant son séjour une famille et des troupeaux avec lesquels il repartira. La mise en scène de son départ (31,17-18), décrivant les femmes, puis les enfants, enfin le bétail, met en valeur l'importance de cette acquisition. L'épisode du séjour à Harrân est donc une entité dans laquelle Fishbane¹⁶ ou Rendsburg¹⁷ par exemple distinguent une partie centrale encadrée par l'arrivée et le départ de Jacob. La partie centrale raconte l'augmentation des biens de Jacob en termes de famille et de cheptel: il se marie (récit du mariage, 29,15-30), a des enfants (les conceptions, 29,31-30,24) et du bétail (la constitution des troupeaux, 30,25-43), dans le cadre de deux contrats passés avec Laban (29,15-30,24 et 30,25-43). Pour concentrer l'attention sur la partie du récit qui met en scène les personnages de Rachel et Léa (le mariage de Jacob et la naissance de ses enfants), c'est le premier contrat que je prendrai en compte; il commence en 29,15-19. Puisque les versets 29,1-14, identifiés comme un récit classique de "rencontre avec la femme au puits"¹⁸, mettent déjà en scène les relations de Jacob avec Rachel, il peut sembler artificiel de dissocier le contrat de son enjeu et de ne pas prendre en compte le récit dès le début du séjour de Jacob à Harrân. Dans cette partie (29,1-14), cependant, Rachel est présentée deux fois comme "la fille de Laban" (v. 6 et v. 10), et c'est seulement à partir de 29,16 que le lecteur sait que Rachel a une sœur. L'entrée en scène de ce nouveau personnage, la sœur de Rachel, à partir de 29,15, précise le contrat et souligne l'importance de son enjeu.¹⁹ Le verset 15, avec la demande de Jacob, marque un changement dans les relations de Laban et Jacob, et par là le début d'un nouvel épisode. Par la négociation du contrat, Jacob évoque le futur et ouvre un nouveau récit. Le récit de mariage ne s'inscrit pas dans la continuité de la rencontre, mais appartient déjà à la réalisation du programme d'acquisition de biens: femmes, enfants, troupeaux. Il y a donc bien séparation entre l'arrivée de Jacob, qui inclut la rencontre au puits, et la suite du texte; il faudra néanmoins tenir compte, dans l'étude du récit, de cette "longueur d'avance" accordée à Rachel par le

¹¹ Pour Gunkel, il y a deux histoires: celle de Jacob-Esaü (25,19-34; 27,1-28,9; 32-36) et celle de Jacob-Laban (29-31). Hermann GUNKEL, *Genesis*, 1964 [1^o éd. 1901], p. 323.

¹² "Il sortit de Beer-Sheva et partit pour Harrân".

¹³ Pour Fewell et Dunn, dans ce récit, il s'agit pour Jacob de devenir sa propre famille. Ils vont jusqu'à repérer l'importance de la séparation entre rouge (Jacob) et blanc (Laban); Jacob doit séparer sa chair (rouge) de ses os (blancs); sa dernière rencontre avec Laban, où celui-ci réclame ses filles et ses petits-enfants (31,26-28), se solde par une séparation. Laban y est un Araméen et Jacob devient Israël. Danna Nolan FEWELL et David M. GUNN, "The way of Women", *Gender, Power, Promise*, 1993, p. 77-89.

¹⁴ Voir par ex. Gerhard von RAD, *Genesis: a commentary*, 1972 [1^o éd. 1961], p. 258; Julian MORGENSTERN, *The Book of Genesis. A Jewish interpretation*, 1965, p. 184-205; Martin NOTH, *A History of Pentateuchal Traditions*, 1972, p. 105.

¹⁵ Pour Jan Fokkelman, le récit de Jacob se découpe en trois actes: de la naissance de Jacob à sa fuite (25,19 à 28,22), le séjour à Harrân (29,1 à 31,55) et le retour en Canaan (32,1 à 33,29); voir Johannes FOKKELMAN, *Reading Biblical Narrative. A Practical Guide*, 1999, p. 212-213.

¹⁶ Le récit se décompose en E: arrivée (29,1-35) – F: fertilité des femmes et des troupeaux (30,1-43) – et E': départ (31,1-54), E correspondant à E'. Michael FISHBANE, *Biblical Text and Texture: A Literary Reading of Selected Texts*, 1979, p. 40-62.

¹⁷ "Clearly these two units are conceived as a matching pair." Rendsburg divise cependant le texte de façon légèrement différente: E arrivée (29,1-30), F fertilité des femmes (29,31-30,24), F' fertilité des troupeaux (30,25-43) et E' départ (31,1-54). F et F' "stand at the center of the action and include within them the focus of the entire Cycle, as Fishbane clearly recognized." Gary A. RENDSBURG, *The Redaction of Genesis*, 1986, p. 65.

¹⁸ Voir Susanne BUCHER-GILLMAYR, "Begegnungen am Brunnen", *BN* 75, 1994, p. 48-66.

¹⁹ "We have in 29,15-30 a new situation in time (...), a new problem – wages and marriage; a new character is introduced and there is a new plot structure: desire-fulfillment." Stephen K. SHERWOOD, *'Had God not been on my Side'. An Examination of the Narrative Technique of Jacob and Laban*, *Gen* 29,1-32,2, 1990, p. 75.

narrateur. En 30,25, tout de suite après la naissance de Joseph, Jacob évoque son départ: "Dès que Rachel eut enfanté Joseph, Jacob dit à Laban: 'Laisse-moi partir pour aller chez moi, en mon pays. Donne-moi mes enfants et mes femmes, celles pour lesquelles je t'ai servi, et je m'en irai.'" Une double rupture est marquée par ce verset, qui évoque à la fois le départ et la réorganisation des liens familiaux. Il marque la fin du premier contrat de travail de Jacob, et une première évocation de la rupture familiale et géographique. En 30,25-43 (et surtout 34), est annoncé le nouveau contrat passé avec Laban, dans lequel Jacob travaille maintenant 'pour sa maison'. Je prendrai donc en compte un récit commençant en 29,15 par le contrat passé entre Jacob et Laban, et se terminant en 30,24 avec la naissance de Joseph. Le passage étant assez long, je ne fournis pas ici la traduction de l'ensemble du texte; les versets cités sont cependant donnés, sauf indication contraire, sur la base de ma traduction.

2. Une série d'emboîtements

Ce récit est enchâssé dans une succession d'épisodes, et ainsi pris dans un ensemble de déterminations. Il est parcouru par le thème du contrat²⁰ ("mariage contre services"²¹) passé entre Jacob et Laban, ouvert par la proposition de 29,15: "Indique-moi quels sont tes gages", à laquelle feront écho l'affirmation de 30,26 ("tu sais bien quel travail j'ai fait à ton service") et la récapitulation de 31,41 ("Cela fait vingt ans que je suis dans ta maison, je t'ai servi quatorze ans pour tes filles et six ans pour ton bétail").²² Ce contrat est lui-même un épisode de la progression individuelle de Jacob: parti les mains vides, il acquiert progressivement une famille et des biens lors de son séjour à Harrân, qu'il quitte au chapitre 31, en passant un "accord de séparation" avec Laban (31,51-53).²³ Le récit de la constitution de la famille de Jacob forme le premier volet de ce qui fera de lui l'homme riche et puissant²⁴ qui rencontre Esaü au ch. 32, le deuxième volet étant l'établissement de son troupeau. Or, le séjour à Harrân est lui-même une partie d'un voyage motivé par la crainte d'Esaü commencé en 28,10 "il sortit de Beer-Sheva et partit pour Harrân", et qui se déroule entre la fuite loin d'Esaü ("Fuis chez mon frère Laban à Harrân", 27,43) et les retrouvailles avec celui-ci ("Jacob leva les yeux et vit qu'Esaü arrivait", 33,11). Le récit appartient donc à la dynamique de l'épopée de Jacob: il est une des étapes de la mise en place de la puissance du personnage. On le voit, le récit est pris dans une série d'emboîtements, de logiques surplombantes. Les commentateurs ont d'ailleurs souvent relevé les liens entre cet épisode et le récit des relations entre Jacob et Esaü, notamment pour les épisodes de substitution de Jacob à Esaü et de Léa à Rachel,²⁵ dans lequel il est enclavé, soulignant ce jeu d'écho littéraire²⁶ que Yair Zakovitch appelle *reflection story*.²⁷

²⁰ Jan Fokkelman note l'importance de cette thématique du contrat: "*Wages and service* – these are the key-words which dominate the Haran-phase, especially in regard to Laban and his relations with Jacob. The root 'BD strings nearly all the scenes, the root SKR all of them." Johannes FOKKELMAN, *Narrative Art in Genesis. Specimens of Stylistic and Structural Analysis*, 1975, p. 126.

²¹ L'expression est de Gerhard von RAD, *La Genèse*, 1968 [1^o éd. *Das erste Buch Mose*, 1950], p. 295.

²² Citations de la TOB.

²³ Le séjour chez Laban est traditionnellement considéré comme une unité rédactionnelle; voir par ex. von RAD, *Genesis: a commentary*, p. 288-289; MORGENSTERN, *The Book of Genesis*, 1965, p. 184-205.

²⁴ Cf. 30,43 et 31,1.

²⁵ Jan Fokkelman fait le lien entre l'échange des frères et celui des sœurs: les deux se passent "in the darkness of night and behind a veil". FOKKELMAN, *Narrative Art in Genesis*, p. 129. Yair Zakovitch souligne le lien entre ces remplacements, Gn 29,23-26 et Gn 27, se faisant l'un à la faveur de la nuit, l'autre à celle de l'aveuglement. Yair ZAKOVITCH, "Through the Looking Glass: Reflections / Inversions of Genesis Stories in the Bible", *BInt* 1, 1993, p. 139-152.

²⁶ "The biblical narrators did not function in a cultural-literary vacuum but constructed their stories in a dialogue with existing compositions known to their audience." ZAKOVITCH, "Through the Looking Glass", p. 152.

3. Un récit surdéterminé

D'autres déterminations se font également sentir, à l'intérieur même du récit, portant principalement sur les personnages de Rachel et Léa. D'abord, leur mariage est entièrement inséré dans un contrat conclu sans elles, entre leur père et leur mari. Ce mariage et la naissance des enfants sont au service de la progression du personnage Jacob, elle-même inscrite dans la perspective de sa rivalité avec son frère Esaü et son oncle Laban. Le récit des relations entre Rachel et Léa est ainsi d'emblée placé dans des projets masculins, projets dans lesquels elles n'ont pas leur mot à dire. Cette détermination masculine est sensible déjà lors de la présentation des personnages. Ainsi, lorsque Rachel intervient dans le récit, son arrivée se fait au cours d'une discussion entre hommes (Jacob parlant avec les bergers de Laban), mais cela ne provoque ni changement de lieu, ni de temps, ni d'intrigue. Léa, elle, est mentionnée dans le récit au cours d'un échange entre Laban et Jacob (29,16), après la mention faite par le narrateur; mais c'est Jacob qui évoque Rachel (29,18). La présentation des deux personnages féminins est donc faite par des hommes, à l'intérieur d'un dialogue entre hommes.²⁸ Il ne s'agit pas de poser ici une revendication féministe, mais de souligner combien c'est en tant que femmes, et avec leur statut de femme, que Rachel et Léa entrent dans le récit. Ce statut de femme est celui d'un destin pris en charge: le projet matrimonial est par exemple géré par le père. Un autre élément parcourt le récit: il fait une part importante aux "questions de femme" (fécondité et naissance des enfants), insistant sur l'aspect biologique de la féminité. Le seul endroit du récit dans lequel Léa et Rachel s'expriment individuellement est dans le drame de la stérilité de Rachel et les rebondissements de la conception (29,31-30,24).²⁹ La place qui est donnée à Rachel et Léa dans le récit est une place de femme.: c'est en tant qu'épouses et mères qu'elles sont prises en compte. Mais aussi en tant que filles: Rachel est présentée d'emblée comme la fille de Laban (29,6), information répétée en 29,10. Lors de la rencontre de Rachel et de Jacob, le mot frère est utilisé cinq fois (29,4, 10, 12; l'expression "frère de sa mère" est répétée trois fois en 29,10), le mot fils trois fois (29,5, 12, 13). Dans ce cadre, Rachel et Léa sont elles-mêmes liées par une attache familiale qui se resserre: unies au départ par le fait qu'elles sont filles de Laban, elles deviennent toutes les deux femmes de Jacob. Les liens familiaux pèsent donc fortement sur ce récit. Le récit met donc en scène des femmes soumises au projet de leur père, à celui de Jacob, à la fertilité que Dieu leur accorde, à leur destin biologique de femmes, et enserrées dans les liens familiaux.

4. Une détermination supplémentaire: l'interprétation

L'histoire de l'interprétation a fait peser sur le récit une détermination supplémentaire: Rachel et Léa étant mariées au même homme, elles ont été essentiellement vues comme des rivales. P. Haupt va jusqu'à dire que Rachel et Léa représentent deux populations,³⁰ deux réalités différentes.³¹ Mais pour beaucoup de commentateurs, c'est leur rivalité qui est significative; pour Westermann,³² elle constitue l'intérêt même du récit: le combat original était celui de la reconnaissance sociale contre la reconnaissance individuelle (par l'amour).

²⁷ "The biblical narrator expects readers to become active partners, leaving to them the job of evaluating characters but equipping them with an important (though covert) tool: the reflection story." *Ibid.*, p. 152.

²⁸ Ce que souligne Lacocque: "leurs actions et réactions n'ont de sens qu'à l'intérieur d'un système patriarcal". LACOCQUE, "Une descendance manipulée et ambiguë", p. 118.

²⁹ Au chapitre 31, c'est collectivement que "Rachel et Léa" répondent à Jacob (v. 14).

³⁰ Paul HAUPT, "Lea und Rahel", ZAW 29, 1909, p. 281-286 (p. 285).

³¹ Pour beaucoup, cette opposition s'exprime jusque dans leurs noms: Rachel (רַחֵל) signifierait brebis et Léa (לֵאָה) vache ou vache sauvage (ewe et cow), von RAD, *Genesis: a commentary*; RENDSBURG, *The Redaction of Genesis*, p. 65; Herbert Carl LEUPOLD, *Exposition of Genesis*, 1974 [1^o éd. 1942], p. 793; Franck MICHAELI, *Le livre de la Genèse*, 1960, p. 96; von RAD, *La Genèse*, p. 295. Ce terme correspondrait à l'assyrien *littu*, vache. Edouard DHORME, *La Bible: l'Ancien Testament. I*, 1956, p. 93 n. 29-6.

³² Claus WESTERMANN, *Genesis. A practical commentary*, 1987, p. 210.

Plus tard, le narrateur pour qui cela n'avait plus d'importance a ajouté une teinture théologique à l'ensemble. Ainsi, "the narrator's purpose in recounting this interlude is to show that in the time of the patriarchs quarrels between women were as important as quarrels between men",³³ pour Alice Laffey, ce texte présente "le portrait de deux femmes jalouses, engagées dans une compétition désespérée pour obtenir les 'choses' que le patriarcat apprécie le plus: les maris et les fils".³⁴ Lacocque note également l'importance de la rivalité, cette fois dans le contexte plus large: "c'est dans le contexte de l'hostilité entre Jacob et Laban, nous l'avons vu, qu'est placée la dispute entre les épouses de Jacob"³⁵. Greenspahn, de son côté, voit un parallèle dans la rivalité entre Merab / Mikal et Léa / Rachel.³⁶ Rachel et Léa ont donc été comprises par les exégètes essentiellement à partir de leur statut: elles sont les filles de Laban, les épouses de Jacob, les mères de leurs enfants, les femmes rivales d'un même mari.

II. Une longue mise en tension

1. Les femmes entre la perspective de Laban et celle de Jacob

Cette façon de comprendre les femmes uniquement en fonction de leur statut social trouve d'ailleurs ses racines dans le texte: les femmes y ont très peu d'existence propre et, dans la première partie du récit, sont des êtres pris en charge. Avant la séquence de la naissance des enfants, aucune information n'est en effet donnée sur les sentiments de Rachel et Léa; rien n'est dit de leurs réactions. Mariées sans un mot, l'absence totale d'information sur leur consentement éventuel leur donne un statut d'objet, conforté par l'expression: les deux sœurs sont "prises" et "données".³⁷

			וַיִּקַּח	אֶת־לֵאָה	בְּתוּ וַיָּבֵא אֶתָּהּ אֵלָיו	29,23 b
			וַיִּתֵּן־לוֹ	אֶת־רַחֵל	בְּתוּ לוֹ לְאִשָּׁה:	29,28 b
29,23b	"Laban prit	Léa sa fille et l'amena à lui"				
29,28b	"Laban donna à lui	Rachel sa fille	pour lui	pour femme"		

Laban traite de la même façon Zilpa et Bilha, "données" comme servantes:

			וַיִּתֵּן לְבִן לָהּ	אֶת־זִלְפָּה	שַׁפְּתוֹ	לְלֵאָה	בְּתוּ	שַׁפְּתָהּ:	29,24
			וַיִּתֵּן לְבִן לְרַחֵל	בְּתוּ	אֶת־בִּלְהָ	שַׁפְּתוֹ	לָהּ	לְשַׁפְּתָהּ:	29,29
29,24	<i>Et Laban donna à elle Zilpa sa servante pour Léa sa fille</i>	<i>(pour) servante</i>							
29,29	<i>Laban donna à Rachel sa fille Bilha sa servante à elle</i>	<i>pour servante</i>							

La thématique du don se répercute: données en mariage, Rachel et Léa "donnent" ensuite leur servante à leur mari, répétant la façon d'agir de leur père. Laban donne Zilpa à Léa et Bilha à Rachel; Rachel donnera Bilha à Jacob, et Léa lui donnera Zilpa - comme Laban avait donné Rachel à Jacob.

וַיִּתֵּן־לוֹ אֶת־רַחֵל בְּתוּ לוֹ לְאִשָּׁה: 28 b

³³ *Ibid.*, p. 211-212.

³⁴ Alice LAFFEY, *The Pentateuch. A Liberation-Critical Reading*, 1998, p. 102.

³⁵ LACOCQUE, "Une descendance manipulée et ambiguë", p. 118.

³⁶ Dans les deux cas, c'est une victoire sans conflit de l'aînée sur la plus jeune. Frederick E. GREENSPAHN, *When Brothers Dwell Together: The Preeminence of Younger Siblings in the Bible*, 1994, p. 101.

³⁷ Ces expressions sont très couramment employées pour désigner le mariage, surtout dans le livre de la Genèse: on n'y trouve que deux fois une autre expression: Gn 20,12 (וַתְּהַיְיֵל לְאִשָּׁה); 24,67 (לוֹ לְאִשָּׁה) (וַיִּקַּח אֶת־רַחֵל וַתְּהַיְיֵל לוֹ לְאִשָּׁה), plus fréquente dans d'autres livres bibliques (Nb 36,8.11.12; Dt 21,13; 22,29; 1 S 25,42; 2 S 11,27, Jg 21,18).

			לְאִשָּׁה:	לְיַעֲקֹב	אִתָּהּ	וַתֵּתֶן	30,9
			לְאִשָּׁה		אֶת־בִּלְהָה שְׁפָחָתָהּ	וַתֵּתֶן־לוֹ	30,4
28b	"Et (Laban) donna à lui	Rachel sa fille		pour lui	pour femme"		
30,9b	"elle donna elle			pour Jacob	pour femme"		
304	"elle donna à lui	Bilha sa servante			pour femme "		

Ces deux servantes, Zilpa et Bilha sont également muettes, sans caractérisation aucune; elles n'existent que par les enfants qu'elles font. On sait d'elles qu'elles sont des servantes, et qu'on peut disposer de leur corps (on les 'donne' et leurs enfants ne semblent pas leur appartenir). Elles n'ont jamais la parole. Rachel et Léa sont peut-être mieux placées dans la hiérarchie, et sont en position non seulement de subir, mais d'agir: elles peuvent elles-mêmes traiter des femmes comme on les traite. Elles ne proposent cependant aucune autre relation possible, aucune autre façon de prendre en compte les femmes. Le narrateur met en scène des femmes totalement prises dans une logique objectivante.

Mises en scène comme des objets, les femmes sont même interchangeables. Laban met une femme à la place d'une autre, ne prenant en compte comme critère qu'un élément qu'il détermine lui-même: leur ordre d'arrivée dans la famille. Il affirme donc, en actes, que l'importance de Rachel ou Léa dépend uniquement de leur relation à lui, et que c'est à lui seul de décider quelle femme Jacob va épouser. L'échange fait au moment du mariage est la clé de la première partie du récit. Le narrateur focalise l'attention sur Jacob et Laban; celui-ci, lors de cet épisode, crée et détermine le conflit de relations dans lequel se passe le récit.³⁸ Le narrateur met un certain nombre d'éléments du récit au service de ce sens de lecture, exprimant une similitude entre les deux sœurs: il met Rachel et Léa en parallèle, et prend soin de présenter les deux sœurs de façon symétrique, mettant en valeur leur communauté de destin. Dans cette partie du récit, les femmes sont totalement passives. Rachel et Léa sont présentées ensemble, en 29,16-17, comme deux sœurs; la rencontre au puits n'est absolument pas prise en compte.³⁹ Les deux sont "données en mariage" par Laban à Jacob. Les deux sœurs reçoivent de Laban chacune une servante, à l'occasion de leur mariage, malgré le statut d'aînée de Léa qui selon Laban implique une différence (29,26). Leur stérilité est également mise en parallèle:

				וַתֵּרָא רָחֵל כִּי לֹא יֵלְדָה	30,1
				וַתֵּרָא לֵאָה כִּי עֲמֹדָה מִלְּדָת	30,9
30,1	"Et Rachel	vit	qu'elle	n'enfantait pas"	
30,9	"Et Léa	vit	qu'elle s'arrêtait	d'enfanter"	

Et leur réaction à cette stérilité, donner leur servante pour femme est similaire, comme on l'a vu plus haut.⁴⁰ Les deux femmes vivent la même relation à leur père, sont toutes les deux soumises à sa volonté, et sont l'une comme l'autre silencieuse dans ce récit jusqu'à la naissance du premier enfant (29,32).

³⁸ WESTERMANN, *Genesis. A practical commentary*, p. 206.

³⁹ Rachel sert seulement de lien entre Jacob et Laban, selon Esther Fuchs: elle est le sujet des subordinées, en 29,6.12.16.17, ou bien est objet direct (10-12, 18-19). Dans les trois verbes intransitifs où elle sert de sujet, cela évoque un messenger (venir, courir, dire). Esther FUCHS, "Structure and Patriarchal Functions in the Biblical Betrothal Type-Scene: Some Preliminary Notes", in Alice BACH (dir.), *Women in the Hebrew Bible*, 1999, p. 48.

⁴⁰ Les interprétations récentes d'une tablette néo-assyrienne montrent qu'il existait une coutume de donner une esclave au mari dont la femme est stérile parallèle aux les textes de la Genèse. A. A. K. GRAYSON et John van SETERS, "The childless wife in Assyria and the stories of Genesis", *Orientalia* 44, 1975, p. 485-486.

2. Deux logiques opposées

A. Des sœurs distinctes...

Les deux sœurs, placées dans la même détermination et posées par leur père dans la même relation face à Jacob, sont loin d'avoir la même place dans le récit. Quand elles sont présentées ensemble, une information est fournie pour chacune d'elles:

29,16	"le nom de la (plus) grande (était) Léa" ⁴¹	שם הגדולה לאה
	" et le nom de la (plus) petite (était) Rachel"	ושם הקטנה רחל

Il y a "la (plus) grande" et "la (plus) petite" sœur (29,16.18).⁴² Rachel a rencontré Jacob, elle a été présentée dans le récit bien avant Léa. Elle a un statut à part; elle intervient d'abord seule dans le récit, dans lequel elle a d'emblée une importance particulière: "elle est bergère", précise le narrateur qui prend la peine de donner à son sujet cette information.⁴³ Elle sort donc de chez elle, elle a la charge d'un troupeau. C'est elle qui met en lien Jacob et Laban ("elle courut en informer son père" 29,12). Rachel parle: à son père sans doute dans ce verset, puis plus loin dans le récit à Jacob en 30,1 et 3, à Léa en 30,14 et 15. Elle annonce la naissance des enfants de Bilha, puis du sien. Dans le récit, Rachel est active, mène l'action: elle va vers Jacob, pousse Bilha vers lui, demande quelque chose à Léa, envoie Léa vers Jacob. Elle suscite l'amour de Jacob, puis deux fois la réaction du Seigneur (29,31; 30,22). Elle affirme qu'elle lutte avec sa sœur dans un combat 'divin': 30,8⁴⁴ נִבְחַלְתִּי עִם־אָחִי (30,8), combat qui pour certains est à comparer avec la lutte de Jacob au Yabboq.⁴⁵ Enfin, la naissance de son fils Joseph provoquera la fin très abrupte du cycle des naissances.⁴⁶ Rachel occupe donc une place importante. Lacocque l'oppose à Léa et fait d'elle le personnage fort, le personnage central du récit, qui s'organise autour de sa progression morale.⁴⁷ Pourtant, Léa n'est pas inconsistante: elle parle, proclamant le nom de chacun de ses enfants puis de ceux de Zilpa. Elle agit, mettant elle aussi sa servante dans les bras de Jacob. Elle parle à Rachel, puis à Jacob, et négocie / impose sa relation à celui-ci. Pour Norman Cohen, Léa n'est pas à négliger; les deux sœurs assument à tour de rôle la position de pouvoir, le rôle de la femme assurée et forte.⁴⁸ Les deux sont données en mariage par Laban à Jacob, mais de façon différente. Jacob va "vers Léa", sans qu'elle lui ait été formellement donnée pour femme, le narrateur insinuant peut-être déjà à cet endroit que ce mariage ne répond pas exactement aux termes du contrat.

		וַיִּקַּח אֶת־לֵאָה בְּתוּ וַיְבֵא אֹתָהּ אֵלָיו וַיֵּבֵא אֵלָיָהּ: 29,23 b
		וַיִּתְּנֵהוּ אֶת־רַחֵל בְּתוּ לוֹ לְאִשָּׁה: 29,28 b
29,23b	"Et (Laban) prit Léa sa fille et l'amena à lui et il alla à elle"	
29,28b	"Et Laban donna à lui Rachel sa fille pour lui pour femme"	

⁴¹ Ta fille la (plus) petite: Arthur Ernest COWLEY, *Gesenius' Hebrew Grammar*, 1980 [1^o éd. 1909], p. 431, § 133 f: le comparatif est exprimé par l'adjectif seul.

⁴² Laban fait exprès de n'employer que peu la paire קַטְנָה – גְּדוּלָה. Quand il utilise la paire בְּכִיכָה - צְעִירָה c'est pour exposer l'inversion à Jacob. FOKKELMAN, *Narrative Art in Genesis*, p. 129.

⁴³ Pour James Williams, Rachel travaille avec des moutons, comme tous les personnages aimés de Dieu dans la Bible (Abel, Isaac, Jacob, Joseph, Moïse, David). James G. WILLIAMS, *Women Recounted: Narrative Thinking and the God of Israel*, 1982, p. 45.

⁴⁴ Gunkel suggère que "avec ma sœur" est un ajout. GUNKEL, *Genesis*, p. 325.

⁴⁵ Cf. *Ibid.*, p. 325. Francis I. Andersen voit dans ces deux textes "symétrie, chiasme, et un ordre semblable des verbes". Francis I. ANDERSEN, "Note on Genesis 30.8", *JBL* 88, 1989, p. 200.

⁴⁶ Pour Lehming, le but du rédacteur est de souligner la naissance de Joseph. Elle a certes de l'importance dans ce récit, mais pas au point d'y prendre plus de place que la tension entre Rachel et Léa. Sigo LEHMING, "Zur Erzählung von der Geburt der Jakobsöhne", *VT* 13, 1963.

⁴⁷ Il va jusqu'à dire que la fin du texte marque "le retour de Rachel à l'équilibre moral et spirituel". LACOCQUE, "Une descendance manipulée et ambiguë", p. 127.

⁴⁸ Norman J. COHEN, "Two that are One, Sibling Rivalry in Genesis", *Jdm* 32, 1983, p. 331-342.

Léa n'est donc pas seulement la 'grande' fille de Laban; la similitude de présentation des deux sœurs ne peut masquer les différences. Le narrateur évoque d'ailleurs la particularité de chacune (29,17):

"les yeux de Léa étaient doux"

"et Rachel était de belle figure et belle à regarder"

וְעֵינֵי לֵאָה רַבּוֹת

וְרַחֵל הָיְתָה יְפֵת־תֹּאֵר וְיִפְתַּח מְרָאָה

On a sans doute autant parlé des yeux de Léa que du nez de Cléopâtre. Ces yeux, première et unique information donnée sur Léa quand elle entre dans le récit,⁴⁹ sont "רַבּוֹת", dont on ne peut poser avec certitude une traduction.⁵⁰ Beaucoup de commentateurs ont donné un sens négatif à ce mot: la Septante comprend ὀφθαλμοὶ ἀσθενεῖς,⁵¹ la Vulgate *lippis oculis*. Le Maître de Sacy les dit "chassieux", ainsi que Calvin⁵²; Luther traduit par "blöde", Chouraqui par "mous". Selon Rashi, les yeux de Léa sont "larmoyants" car elle ne voulait pas être mariée à Jacob.⁵³ Certains commentateurs ajoutent des considérations esthétiques:⁵⁴ von Rad les conçoit *weak*, faibles et rappelle l'importance du khôl.⁵⁵ Par contre, le Targum Onkelos⁵⁶ et Sahadia les disent "beaux", pour Norman Cohen, ils sont doux et tendres.⁵⁷ Hans-Peter Mathys, après un exposé de toutes ces traductions, rappelle avec R. Gradwohl⁵⁸ que ce n'est pas parce que Léa n'est pas dite belle qu'elle est laide;⁵⁹ il est impossible de savoir si la remarque est positive ou négative. Elle appartient à une catégorie ouverte: en bien ou en mal, Léa "a quelque chose".⁶⁰ Le narrateur ne donc fait pas de Léa un simple élément ajouté au récit; avec ces mots, il permet au lecteur de prendre ses distances par rapport au comportement de Laban. A Jacob qui demande en mariage "Rachel, ta fille cadette" רַחֵל בְּתוּרַת הַקְטָנָה (29,18), Laban donne "sa fille Léa" נִיֶּקֶח אֶת־לֵאָה בְּתוּרַת (29,23). Il pose Rachel et Léa comme deux êtres interchangeable,⁶¹ ayant toutes deux pour seule qualité d'être ses filles. Le narrateur, lui, expose une différence: Léa a quelque chose, quelque chose qui concerne ses yeux; Rachel a aussi "quelque chose", qui va être un élément pivot

⁴⁹ John Skinner considère pourtant ces informations comme une partie peu importante du récit; il divise celui-ci en 1-14 et 15-30; 16-18a étant "an explanatory parenthesis". John SKINNER, *A Critical and exegetical commentary on Genesis*, 1930 [1^o éd. 1910], p. 383.

⁵⁰ Ce terme se trouve 17 fois dans l'AT: Gn 18,7; Gn 29,17; Gn 33,13; Dt 20,8; Dt 28,54.56; 2 S 3,39; 1 Ch 22,5; 29,1; 2 Ch 13,7; Jb 40,27; Pr 4,3; Pr 15,1; Pr 25,15; Es 47,1; Ez 17,22. Il est traduit par doux, délicat, tendre ou faible, avec les doubles connotations négative et positive que l'on peut trouver en français: faiblesse des enfants ou d'un guerrier par exemple. Ici et en Job 40,27, le sens n'est pas évident et la traduction n'est pas aisée. Ostervald, Second et Fleg traduisent par "délicats", pour la TOB, Léa a le "regard tendre" et, dans la BJ, ses yeux sont "doux".

⁵¹ C. Dogniez et M. Harl traduisent "Léa avait les yeux malades"; Cécile DOGNIEZ et Marguerite HARL, *Le Pentateuque: la Bible d'Alexandrie*, 2003, p. 102.

⁵² "Jacob a été plus enclin à aimer Rachel, parce que Léa n'était pas si belle à cause de sa vue mauvaise et chassieuse".

⁵³ Ici, cependant, rien n'a encore été dit du mariage.

⁵⁴ "Leah's eyes were weak, i.e. they lacked the lustrous brilliancy which is counted a feature of female beauty in the East." SKINNER, *Commentary on Genesis*, p. 383 ou encore "Weak, opp. to the large, lustrous eyes, resembling those of a gazelle, such as Orientals love" Samuel Rolles DRIVER, *The Book of Genesis*, 1948 [1^o éd. 1904], p. 270.

⁵⁵ "What is meant is probably their paleness and lack of luster." von RAD, *Genesis: a commentary*, p. 291 (von RAD, *La Genèse*, p. 296).

⁵⁶ *Targum Onkelos* Gen 29,17.

⁵⁷ *Soft, tender*. COHEN, "2 that are 1", p. 339: Meschonnic traduit également par "doux, tendres". Henri MESCHONNIC, *Au commencement. Traduction de la Genèse*, 2002, p. 321.

⁵⁸ "Es handelt sich nicht darum, Lea als die Hässliche abzustempeln, es geht vielmehr um zwei Arten von Schönheit." Roland GRADWOHL, "Waren Leas Augen hässlich?", VT 49-1, 1999, p. 123.

⁵⁹ Hans-Peter MATHYS, "Genesis 29,15-30", in Jean-Daniel MACCHI et Thomas RÖMER (dir.), *Jacob*, 2001, p. 204.

⁶⁰ Seul Sherwood propose de lire "Léah n'avait rien pour les yeux, son apparence était inintéressante". SHERWOOD, *The Narrative Technique of Jacob and Laban*, p. 88-90.

⁶¹ Non pas équivalentes, bien sûr; sinon Laban ne verrait pas de raison de faire "préférer" Léa à Jacob. Mais l'intérêt spécifique que Jacob trouve à Rachel est nié.

du récit: en plus d'être "agréable à regarder",⁶² elle est aimée de Jacob (29,18). Jacob demande sans ambiguïté à Laban de lui donner en mariage "Rachel, ta fille cadette", c'est bien celle-là qu'il aime, comme le récit le répète trois fois:

וַיֵּאָהֵב יַעֲקֹב אֶת־רָחֵל		29,18
בְּאַהֲבָתוֹ אֹתָהּ	וַיְהִי בְעֵינָיו כְּיָמִים אֶחָדִים	29,20
וַיֵּאָהֵב גַּם־אֶת־רָחֵל מִלֵּאָה		29,30

29,18 "Et Jacob	aimait Rachel" ⁶³
29,20 "Et ils furent à ses yeux comme quelques jours	dans son amour d'elle"
29,30 "Et il	aimait Rachel plus que Léa"

Et quand Laban donne Léa en mariage à Jacob au lieu de Rachel, Jacob continue à réclamer Rachel pour femme.

	אֶעֱבֹדְךָ שִׁבְעַ שָׁנִים בְּרָחֵל בְּתוּךָ הַקְטָנָה	29,18
29,18 "je te servirai sept ans	וַיַּעֲבֹד יַעֲקֹב בְּרָחֵל שִׁבְעַ שָׁנִים	29,20
29,20 "Et Jacob servit	pour Rachel ta fille la petite"	sept ans"

Jacob épouse donc finalement les deux filles de Laban; mais même marié avec Léa, continue à aimer, ou à préférer, Rachel.

B. ...ou des filles interchangeable?

Ainsi, deux dimensions sont présentes en 29,15-30, deux logiques qui s'affrontent. On y rencontre deux femmes, filles du même homme, et que leur père voue à un statut similaire. Laban utilise ses deux filles, et les commentateurs sont unanimes à souligner leur silence et leur passivité dans cette partie du récit.⁶⁴ Le projet même de leur mariage leur échappe. L'une des sœurs va se marier, mais on ne sait pas laquelle. Jacob a demandé 'Rachel, ta fille la jeune' (29,16), Laban lui donne 'sa fille Léa' (29,23b): le narrateur le montre bien décidé à choisir lui-même quelle femme Jacob va épouser, et donc en train de poser acte délibéré de tromperie. Cette tension, portée par le récit, y est progressivement amenée à son comble. D'abord, le narrateur affirme l'amour de Jacob en 29,18. Cet amour est exprimé par un rapport au temps: les sept années que Jacob dut travailler pour pouvoir épouser Rachel "lui parurent quelques jours tant il l'aimait" (29,20). Et la rapidité de ces sept années est non seulement exprimée explicitement, mais aussi soulignée par la mise en récit.⁶⁵ Le narrateur fait défiler, entre une discussion Jacob-Laban restituée en 5 versets (29,15-19) et une semaine de mariage raconté en 8 versets (29,22-28), sept ans en un seul verset (v. 29,20). Ces sept ans qui passent si vite pour Jacob sont restitués très rapidement au lecteur. Les sept autres années de service que Jacob doit encore accomplir sont également évoquées très rapidement, en un demi-verset (29,30b). Il est tout à fait possible de penser que Jacob

⁶² Rachel est décrite ici comme Joseph le sera en 39,6: וַיְהִי יוֹסֵף וְיָפֶה־הָאָדָם וַיִּפְּהַ מְרָאָהּ.

⁶³ La forme *wayyiqtol* est plus souvent rendue par un passé simple; en français, cependant, ce temps exprime une action ponctuelle, brève ou non répétée, ce qui ne me semble pas être le cas de l'amour de Jacob pour Rachel (qui a duré, selon le texte, au moins sept ans). La TOB, la BJ et Louis Segond, par exemple, ont retenu l'imparfait; selon la grammaire de Gesenius, il n'est pas obligatoire de comprendre l'inaccompli consécutif comme exprimant une action ponctuelle (notamment pour les verbes exprimant des sentiments ou un état d'esprit. On pourrait traduire par "se mit à aimer", lisant le verbe comme actif dans ce cas, car c'est une information nouvelle dans le récit.

⁶⁴ "Both Rachel and Leah are the passive objects of Jacob's and Laban's actions." Stephen K. SHERWOOD, *The Narrative Technique of Jacob and Laban*, p. 84.

⁶⁵ "B. JACOB (*Das Erste Buch der Tora Genesis*, Berlin, Schoecken, 1934, p. 590), von RAD (*Genesis* p. 286) and FOKKELMAN (*Narrative Art* p. 127-128) note how the narrator minimizes the narrated time of seven years." *Ibid.*, p. 96.

épouse Rachel tout de suite après la semaine de mariage; reste que le temps que Jacob passe à attendre Rachel est écrasé par le narrateur; pour le lecteur aussi, ces sept années passent très vite. Jacob avait expliqué clairement en 29,18 je te servirai sept ans "pour Rachel, ta fille la petite", בְּרַחֵל בַּתְּךָ הַקְּטָנָה. Laban connaît donc la demande de Jacob, ce qui fait sonner faux sa déclaration de 29,26 ("Ce n'est pas la coutume chez nous de donner la cadette avant l'aînée"), déclaration en contradiction avec 29,19⁶⁶ où Laban n'avait pas fait d'objection à ce mariage.⁶⁷

C. Une substitution improbable

La trame de ce début de récit, c'est l'histoire d'une tromperie: un homme passe un contrat pour épouser une femme, et, croyant se marier avec elle, en épouse en fait une autre. D'une part, il y a les deux filles d'un même homme, soumises au même destin, et présentées par Laban comme interchangeable. D'autre part, il y a une histoire d'amour, avec une rencontre qui provoque la volonté d'un homme d'épouser Rachel, celle qu'il aime, et non n'importe laquelle des filles. Le narrateur oppose donc un homme qui veut une femme bien particulière à un autre qui organise la confusion. La substitution opérée par Laban fait culminer cette opposition: Jacob veut épouser l'une et pas l'autre, Laban donne l'une à la place de l'autre. Il n'est pas question de psychologiser ni d'anthropologiser ce récit,⁶⁸ mais l'affirmation répétée de l'amour que Jacob porte à Rachel semble contradictoire avec cette substitution. En insistant sur cet échange de femmes, le narrateur en révèle cependant la difficulté; il pose en effet problème au lecteur, et les commentateurs n'ont pas manqué de s'interroger. Pour la plupart d'entre eux, il n'y a aucun doute: cet échange est le fait de Laban. Le narrateur expose l'évidente responsabilité de Laban,⁶⁹ montrant qu'il a délibérément trompé Jacob. Son intention est claire; les exégètes l'ont d'ailleurs compris comme un méchant fourbe,⁷⁰ un personnage négatif. Ainsi, pour Westermann, Laban prend avantage de Jacob qui n'est pas protégé par sa famille et ne peut rien dire; il l'exploite au maximum.⁷¹ Il est avare: connu d'abord par ses troupeaux (29,2), il est riche (peut inviter "tous les gens du lieu" à une fête de sept jours,⁷² et peut embaucher facilement Jacob; mais avare (il donne une seule servante à ses filles et fait travailler Jacob énormément).⁷³ Laban organise donc délibérément la tricherie commise au dépens du pauvre Jacob⁷⁴ "who has been so grievously wronged".⁷⁵ Les commentateurs ont trouvé plus difficile d'imaginer la mise en œuvre de l'échange sans la complicité, au moins passive, des femmes. Nombre d'entre eux expliquent que la substitution est rendue possible par le fait que l'épouse est voilée,⁷⁶

⁶⁶ Jan Fokkelman souligne le chiasme entre le v. 16 et le v. 26, qui met en évidence le lien entre ces deux moments du récit. FOKKELMAN, *Narrative Art in Genesis*, p. 128-129:

29,16 הַקְּטָנָה - הַגְּדֹלָה petite - grande

29,26 הַצְעִירָה - הַבְּכִירָה aînée - cadette.

⁶⁷ "He ought, if it really existed, to have explained the custom to Jacob before." DRIVER, *Genesis*, p. 279.

⁶⁸ Ces modes de lecture sont évoqués par MATHYS, "Gn 29,15-30", p. 95-108.

⁶⁹ Ainsi, Westermann y voit l'illustration de la duperie du faible par le fort. *Practical commentary*, p. 206.

⁷⁰ "For despicability Laban takes the price in the Old Testament", LEUPOLD, *Exposition of Genesis*, p. 798; c'est un tricheur (*Ibid*, p. 822).

⁷¹ WESTERMANN, *Genesis. A practical commentary*, p. 206.

⁷² On trouve également mention d'une fête de sept jours, שִׁבְעַת יָמֵי הַמִּשְׁתָּה, en Jg 14,12 et Tb 11,18.

⁷³ von RAD, *Genesis: a commentary*, p. 292.

⁷⁴ Pour Yair Zakovitch, cependant, le remplacement de Rachel par Léa est une punition pour Rebecca plus que pour Jacob. ZAKOVITCH, "Through the Looking Glass", p. 139-152.

⁷⁵ LEUPOLD, *Exposition of Genesis*, p. 797.

⁷⁶ "This deception is possible because the bride is veiled." WESTERMANN, *Genesis. A practical commentary*, p. 206; même idée déjà chez Jean CALVIN, *Commentaires bibliques, Le livre de la Genèse*, 1978; DRIVER, *Genesis*, p. 271; SKINNER, *Commentary on Genesis*, p. 383; "behind a veil", FOKKELMAN, *Narrative Art in Genesis*, p. 129, Thomas Lothar BRODIE, *Genesis as Dialogue, A literary, Historical and Theological Commentary*, 2001, p. 314.

lourdement même selon von Rad.⁷⁷ Certains ont évoqué la responsabilité de Léa:⁷⁸ elle serait la complice de cet échange, soit forcée par l'obéissance due à son père, soit volontaire, à cause de sa jalousie ou de ses sentiments,⁷⁹ car "she may have loved Jacob secretly".⁸⁰ D'autres commentaires évoquent la responsabilité de Rachel: un midrash l'imagine même sous le lit répondant à la place de Léa pour que Jacob ne la reconnaisse pas.⁸¹ Pourtant, les actes et les sentiments de Léa et Rachel, au cours de cet épisode, sont totalement passés sous silence. Leur rôle dans la substitution lors du mariage, ce "masterpiece of shameless treachery"⁸² qui suscite la passion des exégètes, reste donc totalement impossible à connaître et est laissé à l'interprétation du lecteur. Les commentateurs ont pourtant consacré beaucoup d'énergie à expliquer la faisabilité de cette substitution.⁸³ Carey Walsh évoque la responsabilité de Jacob dans cet épisode;⁸⁴ elle évoque, comme James Diamond avant elle, la possibilité que Jacob ait été "deluded by wine."⁸⁵ Zvi Jagendorf s'étonne qu'un homme passe une nuit entière avec la femme qu'il vient d'épouser avant de réaliser que ce n'est pas celle qu'il voulait,⁸⁶ Esther Fuchs souligne le peu de cas qui est fait des femmes dans ce récit de substitution.⁸⁷ Toutes ces questions des exégètes mettent en évidence la difficulté qu'éprouve le lecteur à se représenter cette substitution.⁸⁸ On pourrait penser que cette difficulté de lecture est due à un biais: le statut du lecteur moderne, gêné par ce mariage conçu comme un contrat passé entre hommes et dans lequel l'identité de la femme importe peu. Cela joue probablement,⁸⁹ mais ce n'est pas la seule raison: le narrateur lui-même vise à provoquer cette réaction. Il y a ici un silence, un blanc, dans le récit, par la volonté du narrateur: la tromperie d'Isaac est décrite, elle, avec nombre de détails (Gn 27,1-32); Zvi Jagendorf note d'ailleurs à quel point la richesse de récit de 27 fait ressortir le vide de 29.⁹⁰ Ici, par cette substitution qui s'impose au lecteur sans explication comme elle s'impose à Jacob dans le récit, le narrateur insiste sur la tricherie,

⁷⁷ Il évoque "the heavily veiled bride". von RAD, *Genesis: a commentary*, p. 291.

⁷⁸ Catherine Chalier affirme que Léa a participé à la duperie en répondant au nom de Rachel. Catherine CHALIER, *Les matriarches: Sarah, Rébecca, Rachel et Léa*, 1991, p. 196.

⁷⁹ Cette interprétation se trouve déjà dans les écrits intertestamentaires; ainsi, dans le Testament d'Issachar, Rachel dit à Léa: "C'est par tromperie que tu t'es glissée à ma place. Mon père m'avait induite en erreur, il m'avait éloignée cette nuit-là." *Testament d'Issachar*, I,13; ou encore, Léa a épousé Jacob en le trompant après qu'il ait trop bu. *Bereshit Rabba* 70,19.

⁸⁰ LEUPOLD, *Exposition of Genesis*, p. 796.

⁸¹ *Lm Raba, Proem*, p. 48-49.

⁸² von RAD, *Genesis: a commentary*, p. 291.

⁸³ Leupold consacre même une demi-page à cette question. LEUPOLD, *Exposition of Genesis*, p. 795-796.

⁸⁴ Selon elle, c'est son intempérance lors des festivités de mariage qui a permis l'échange. Il a bu, et donc "Jacob does not realize until morning, post-coitus that he has slept with the wrong woman." Carey Ellen WALSH, "Under the Influence: Trust and Risk in Biblical Family Drinking", *JSOT* 90, 2000, p. 225.

⁸⁵ James A. DIAMOND, "The Deception of Jacob. A New Perspective on an Ancient Solution of the Problem", *VT* 34, 1984, p. 211.

⁸⁶ Zvi JAGENDORF, "In the Morning, Behold, It Was Leah': Genesis and the Reversal of Sexual Knowledge", *Prooftexts* 4, 1984, p. 187-192.

⁸⁷ FUCHS, "The Literary Characterization of Mothers", p. 151-167.

⁸⁸ "Laban takes advantage of the fact that the bride (see on xxiv 65) was brought to her husband veiled; but it is still difficult to understand how the disguise could be carried successfully through." DRIVER, *Genesis*, p. 271.

⁸⁹ Mais il faut rappeler qu'on trouve déjà dans la littérature intertestamentaire des tentatives d'explication de la scène, preuve qu'elle a très tôt été difficile à comprendre telle qu'elle est donnée dans le récit.

⁹⁰ "The two tricks mirror each other and their closeness in the text has suggested a causal connection to commentators. But what interests us is how the fullness of the rendering of one trick, the blessing, can spill over into reading the emptiness of the other." JAGENDORF, "Genesis and the Reversal of Sexual Knowledge", p. 190.

dont il amplifie l'effet par le décalage entre ce que sait le lecteur et la surprise de Jacob. Il fait deux fois mention de l'échange (29,23; 25) avant sa constatation par Jacob.⁹¹

	וַיָּבֹא אֶתָּהּ אֵלָיו	וַיִּקַּח אֶת־לֵאָה בָּתוֹ	וַיְהִי בְעֶרְבֹ	29,23
		וַהֲגִידָהּ הוּא לְאָה	וַיְהִי בַבֹּקֶר	29,25
29,23	"Et au soir	(et) il prit	Léa sa fille et il la fit venir vers Jacob"	
29,25	"Et au matin	et voici ⁹²	c'est Léa"	

Le comique de la mise en récit de cet échange de filles est au service de l'intention du narrateur: au moment même où se joue l'échange, quand le narrateur dit que Jacob trouve Léa à la place de Rachel, la surprise est entièrement celle de Jacob. Le lecteur sait déjà, lui, de quelle fille il s'agit. Le lecteur est désolidarisé de Jacob: celui-ci ne constatera l'échange qu'en 29,25a, alors que le lecteur a été averti longuement de la substitution dès les versets 23-24. Dans le récit plus large qui enserme celui-ci, Jacob est présenté comme en lien avec le Seigneur (cf. le rêve de 28,10-19); il a réussi à duper Esaü et Isaac. C'est le héros du récit; pourtant, ici, il se laisse bernier aisément par Laban, et de façon inattendue. Naomi Steinberg expose encore un aspect qui rend la tricherie de Laban surprenante. Dans le cadre plus large des trahisons bibliques, c'est en général le moins fort qui triche.⁹³ À cet endroit du récit, pourtant, Laban est le plus fort. Le narrateur prend donc bien soin, à la fois de prévenir le lecteur de l'échange, et de raconter un remplacement qu'il ne cherche pas à rendre vraisemblable. On voit donc que de multiples façons, le narrateur a cherché à rendre étonnante la tromperie faite à Jacob: la surprise du lecteur, c'est que Jacob ait pu se laisser prendre. Au-delà de la farce, le remplacement d'épouse attire l'attention, par son incongruité même, sur la personne de l'épouse. Le procédé montre que Jacob est totalement berné (il est le seul dont le narrateur dise qu'il n'a pas su que 'c'était Léa'), et affirme en fait l'identité de celle-ci. Ce n'est pas la femme que Jacob voulait, mais "c'est Léa". Ce qui est en jeu, ici, c'est l'intérêt du mariage avec Rachel et pas avec une autre. L'importance du choix d'une personne particulière, la valeur spécifique d'une des deux sœurs de la fratrie deviennent l'affirmation du récit. Jacob avait affirmé qu'il ne veut pas épouser n'importe quelle fille, mais bien Rachel "la petite"; s'apercevant qu'il a épousé l'autre, il réaffirme qu'il a servi "pour Rachel" (29,25).⁹⁴ Laban a agi comme si ses deux filles étaient interchangeable, Jacob affirme au contraire que l'une d'elles est unique.

29,23	"et il alla	vers elle"	וַיָּבֹא אֵלֶיהָ:
29,30	"et il alla aussi	vers Rachel	וַיָּבֹא גַם אֶל־רָחֵל
	et il aimait aussi	Rachel plus que Léa" ⁹⁵	וַיֶּאֱהָב גַּם־אֶת־רָחֵל מִלֵּאָה

Rachel et Léa diffèrent par les sentiments éprouvés par Jacob. Aucune raison n'est donnée au fait que Jacob épouse Léa. Les exégètes se sont efforcés d'en trouver,⁹⁶ certains parce

⁹¹ MATHYS, "Gn 29,15-30", p. 106-107.

⁹² Sur l'usage de הִנֵּה, particule déictique qui centre l'attention du lecteur sur un événement du récit, voir Adele BERLIN, *Poetics and Interpretation of Biblical Narrative*, 1994.

⁹³ "Through trickery, by both women and men, the underdog plays the part of power broker and the one expected to wield authority is under the thumb of the weak." Naomi STEINBERG, "Israelite Tricksters, Their Analogues and Cross-Cultural Study", *Semeia* 42, 1988, p. 10.

⁹⁴ Jacob, comme l'ont fait remarquer de nombreux exégètes, sait ce qu'il en est des substitutions de cadets aux aînés; cet épisode fait évidemment écho à la substitution de Gen 27. Jan Fokkelman fait notamment remarquer le lien intertextuel du vocabulaire: הַקְטָנָה - הַגְּדוּלָה (petite / grande) en 29,26 évoquent non seulement הַבְּכִירָה - הַצְעִירָה (aînée / cadette) en 29,26, mais aussi רֵב - צָעִיר (petit, jeune / nombreux, grand) en 25,23 et הַגְּדוּל - הַקְטָן (grand / petit) en 27,15;42. FOKKELMAN, *Narrative Art in Genesis*, p. 128-129.

⁹⁵ Jan Fokkelman propose de traduire *Jacob aimait Rachel mais n'aimait pas Léa*: "Correct translation of *gam* and *min* in v.30: 'besides, Jacob loved Rachel, and he did not love Leah.'" *Ibid.*, p. 129 n. 10.

⁹⁶ Ainsi Calvin par exemple, "Il n'y a nul doute qu'il ne se soit bien étudié à parer ce banquet-là afin de tenir Jacob lié par la honte, en sorte qu'il n'osât point tenir ce mariage pour nul, bien qu'il y eût été

que cela fait de Jacob un contrevenant aux prescriptions du Lévitique.⁹⁷ Mais encore une fois, cela souligne l'importance du résultat: que Jacob épouse Rachel. Car c'est au final deux fois pour Rachel qu'il sert pendant sept ans:

29,20	"et Jacob servit			pour Rachel		sept ans	
29,30	et (il) servit	avec lui		encore		sept années de plus"	
				שָׁבַע שָׁנִים	בְּרַחֵל	יַעֲקֹב	וַיַּעֲבֹד
				שָׁבַע-שָׁנִים אַחֲרָיו		עוֹד	וַיַּעֲבֹד עִמּוֹ
							29,20
							29,30

Et après le mariage, la différence entre les deux sœurs sera réaffirmée: Jacob aime toujours Rachel de façon spécifique (29,30).

3. La tension entre les épouses

A. Deux sœurs, une communauté de destin

Cette tension se poursuit dans la suite du récit. On aurait pu trouver en Gn 29-30 un classique récit de rencontre au puits,⁹⁸ suivi d'une histoire tout aussi classique de stérilité.⁹⁹ Ici, le mariage de Rachel est compliqué par la présence de Léa, et sa stérilité accrue par la fécondité de sa sœur. Dans l'histoire familiale, la sœur va non seulement intervenir dans les relations entre les époux, mais y prendre une place essentielle: de 29-31 à 30,24, le récit se passe entièrement dans la famille de Jacob, mais celui-ci est quasi absent.¹⁰⁰ Le récit se tourne essentiellement vers les deux femmes, la mariée et sa sœur; on ne sait d'ailleurs rien, au moment du mariage, de leurs sentiments: laquelle des deux a demandé à épouser Jacob (s'il y en a une), laquelle l'aime (s'il y en a une). Seule donnée, la position de Jacob est restée la même: il a demandé à épouser Rachel, l'a attendue sept ans parce qu'il l'aimait, l'aime encore après avoir épousé Léa. À cette étape du récit, le narrateur met en valeur la communauté de destin de ces deux femmes: données en mariage au même homme, recevant une servante, stériles l'une après l'autre (30,1 et 9), et donnant leur servante l'une après l'autre (30,4 et 9). Mais la substitution des deux femmes a mis en relief la différence entre elles; et très rapidement, le narrateur creuse cette différence.

B. L'écart se creuse entre les deux sœurs

Westermann a noté que les premiers mots du verset 31 וַיִּרְא יְהוָה marquent l'introduction d'un nouvel épisode,¹⁰¹ centré sur la question de la stérilité. Celle-ci sera à chaque fois marquée par une constatation de même forme (29,31 וַיִּרְא יְהוָה *et Yhwh vit*; 30,1 וַתִּרְא רַחֵל *et Rachel vit*; 30,9 וַתִּרְא לֵאָה *et Yhwh vit*), qui signale les points importants. Le verset 29,31 introduit donc une nouvelle dimension dans le récit, soulignée par le changement de rythme entre 29,30 et 29,31: la mention des sept années de service supplémentaire que Jacob doit accomplir n'est pas précise; impossible de savoir si ces sept années se passent avant ou pendant ce qui est raconté ensuite.¹⁰² Peut-être Jacob épouse-t-il Rachel avant d'accomplir les sept années

déçu." CALVIN, *Genèse*, p. 431. Voir encore Leupold: "(Jacob) smitten with a sense of guilt because of his own deception practiced on father and brother, and also having consideration for the sorry plight into which Lea would fall if he were to reject her, consented to "finish the week", that it pose as and actually be the husband". LEUPOLD, *Exposition of Genesis*, p. 799.

⁹⁷ Un homme ne doit pas épouser 2 sœurs, Lev 18,18 et Dt 21,15-17. LACOCQUE, "Une descendance manipulée et ambiguë", p. 118.

⁹⁸ Ce type de récit se trouve en Gn 16, Gn 24 et Ex 2.

⁹⁹ Ce qui aurait accentué le parallèle entre l'histoire de Rachel et celle de Rebecca (Gn 25,21).

¹⁰⁰ FOKKELMAN, *Narrative Art in Genesis*, p. 131.

¹⁰¹ WESTERMANN, *Genesis. A practical commentary*, p. 209.

¹⁰² "Then, not waiting till the second period of seven year's service was terminated, Laban at once gave Rachel to Jacob." LEUPOLD, *Exposition of Genesis*, p. 799. Voir aussi von RAD, *Genesis: a commentary*, p. 297.

supplémentaires.¹⁰³ Mais le v. 31 expose et suggère indéniablement des ruptures,¹⁰⁴ et met en place des changements importants dans le récit. Jacob et Laban, personnages principaux de la partie précédente, ne sont plus essentiels ici; le lecteur prend en compte Léa et Rachel; Jacob devient même enjeu du récit et non acteur (il le sera surtout en 30,15-16). Par ailleurs, les sentiments évoluent, et la perspective change également: ce n'est plus Jacob qui aime, mais le Seigneur qui voit si Jacob aime ou non. Pour la première fois depuis l'arrivée de Jacob chez Laban, le Seigneur intervient dans le récit.¹⁰⁵

29,30 "et il aimait aussi Rachel plus que Léa"

וַיֵּאָהֵב גַּם־אֶת־רַחֵל מִלֵּאָה

29,31 "et le Seigneur vit que détestée (était) Léa"

וַיֵּרָא יְהוָה כִּי־שִׂנְאָה לֵאָה

De celle qui est moins aimée,¹⁰⁶ Léa devient celle qui est détestée (participe passif de שָׂנֵא qui signifie détester - voir par ex. 2 S 13,15 ou Gn 37,5).¹⁰⁷ L'expression שִׂנְאָה est utilisée quatre fois dans l'A.T.: deux dans notre texte (Gn 29,31 et 33); une autre mention se trouve en Dt 21,15¹⁰⁸ et la dernière dans un proverbe traitant d'une femme "haïssable" qui se marie (Pr 30,23). S'il est difficile de comprendre exactement à quelle gamme de sentiments ce terme fait référence exactement, et s'il faut opposer ici 'dédaignée' ou 'détestée' à 'aimée', il demeure que שָׂנֵא s'oppose à אָהֵב.¹⁰⁹ Jusque-là, la tension entre les deux femmes était due aux sentiments différents de Jacob. Le v. 31 reprend la situation donnée au v. 30, mais ouvre un nouveau thème, la fécondité des deux femmes: à l'absence de sentiments amoureux pour Léa répond la fécondité donnée par le Seigneur. Pour Westermann, le passage qui s'ouvre là oppose "the unloved woman to the childless woman",¹¹⁰ mais il aurait fallu parler de 'unloved fertile woman' opposée à la 'childless loved woman'. Le narrateur pose en 29,31 un lien entre l'intervention divine et la fécondité des femmes, lien exprimé également par Jacob en 30,2. Cette notion d'intervention divine est amplifiée par le vocabulaire, opposant l'actif de Léa rendue fertile (וַיִּפְתַּח אֶת־רַחֲמֶיהָ) et l'adjectif (עֲקָרָה) de Rachel stérile. Le thème de l'intervention du Seigneur dans la conception est classique dans l'Ancien Testament.¹¹¹ Mais en 29,31, cette intervention divine est liée à la situation de Léa, la détestée: le récit met en vis-à-vis le fait de n'être pas aimée et le fait d'avoir des enfants, seul exemple dans l'Ancien Testament de maternité accordée "à titre compensatoire". Les deux

¹⁰³ Pour Sherwood par exemple, Jacob épouse Rachel dès la fin du mariage: "By giving away Rachel at the end of Leah's wedding feast he spares himself the expense of another feast for Rachel." SHERWOOD, *The Narrative Technique of Jacob and Laban*, p. 83.

¹⁰⁴ Pour Alter, ce verset 31 marque la fin de la suspension narrative de 29,1-30. ROBERT ALTER, *The Art of Biblical Narrative*, 1981.

¹⁰⁵ Dieu disparaît du récit dans l'épisode précédent, mais revient ici. von RAD, *Genesis: a commentary*, p. 294.

¹⁰⁶ : "Correct translation of *gam* and *min* in v. 30: "Besides, Jacob loved Rachel, and he did not love Leah." FOKKELMAN, *Narrative Art in Genesis*, p. 129 n. 10.

¹⁰⁷ Skinner trouve que 'détestée' est trop fort: "The rendering is too strong. *Chenuah* is almost a technical term for the less favoured of two wives (Dt 21,15 ff.); where the two are sisters the rivalry is naturally more acute, hence this practice is forbidden by the later law (Lv 18,18)." J SKINNER, *Commentary on Genesis*, p. 385; voir aussi MESCHONNIC, *Au commencement*, p. 322

¹⁰⁸ Il s'agit des textes juridiques sur les droits du premier-né, "si un homme a deux femmes, en aime une et n'aime pas l'autre..."; voir l'introduction de ce travail.

¹⁰⁹ On trouve cette opposition aussi bien avec ces deux verbes ayant un même objet en Ex. 20,5-6 ("C'est moi le Seigneur ton Dieu, (...) poursuivant la faute des pères chez les fils (...) s'ils me haïssent, mais prouvant sa fidélité à des milliers de générations si elles m'aiment" (traduction TOB; texte parallèle en Dt 5,9, et repris en Dt 7,9-10); mais également avec le même sujet en Lev 19,17-18 ("N'aie aucune pensée de haine envers ton frère (...) c'est ainsi que tu aimeras ton prochain") et Dt 22,13;16 ("Lorsqu'un homme a pris une femme, est allé vers elle, puis a cessé de l'aimer", traduction TOB qui indique en note "litt.: l'a haïe").

¹¹⁰ WESTERMANN, *Genesis. A practical commentary*, p. 209.

¹¹¹ "The belief that Yahweh takes the part of the unfortunate wife and rewards her with children, belongs to the strongly marked family religion of Israel (1 Sam 1,2 ff.)." SKINNER, *Commentary on Genesis*, p. 185-186. Voir aussi FUCHS, "The Literary Characterization of Mothers", p. 151-167.

mais il s'agit de garçons qui compteront dans l'histoire d'Israël.¹¹⁵ À ce stade du récit, cependant, cela n'est pas encore connu.

La stérilité de Rachel est simplement opposée à la fécondité de Léa, qui parle ici, après chacune des naissances, s'exprimant pour la première fois. Certes, cette partie du texte est composite,¹¹⁶ difficile à lire, et les interprétations divergent. Certains voient dans les paroles prononcées par les mères à la naissance des enfants un texte porteur d'informations,¹¹⁷ pour d'autres elles sont "une improvisation libre du narrateur".¹¹⁸ Sans entrer ici dans le détail de l'analyse,¹¹⁹ je souligne la grande insistance mise par Léa sur le lien entre le Seigneur et la conception des enfants.¹²⁰ Elle l'affirme pour trois de ses enfants sur quatre. Le narrateur n'intervient pas ici, mais ce qu'exprime Léa prolonge l'information donnée en 29,31: le Seigneur est cause des naissances. Du v. 32 au v. 35, le narrateur raconte donc la succession des naissances des enfants de Léa, qui affirme son lien avec Yhwh.

כִּי אָמַרְתָּ כִּי־רָצָא יְהוָה בְּעֵינַי כִּי עָתָה יֵאָהֲבֵנִי אִישִׁי 30,32 (Ruben)
 כִּי־שָׁמַע יְהוָה כִּי־שָׂנֵאתָ אֹנְכִי וַיִּתְּלֵי נִסְאֵת־יְהוָה 30,33 (Siméon)
 הַפְּעַם אֹרְתָה אֶת־יְהוָה 30,35 (Juda)

30,32 "Car **le Seigneur** a vu mon humiliation et maintenant mon époux m'aimera

30,33 "Car **le Seigneur** a entendu que j'étais détestée et il m'a donné aussi celui-ci..."

30,35 "Cette fois, je louerai **le Seigneur!**"

À 29,31, où le Seigneur *voit* que Léa est détestée (וַיִּרְא יְהוָה כִּי־שָׂנֵאתָ לָאָה), répond 29,35 où Léa affirme que le Seigneur a *entendu* cela (כִּי־שָׁמַע יְהוָה כִּי־שָׂנֵאתָ אֹנְכִי); le Seigneur et Léa sont sur la même longueur d'onde.

Pendant ce temps, Rachel est en marge du récit. Elle est déclarée עֲקָרָה stérile, en 29,31, puis elle disparaît du récit qui ne s'intéresse alors qu'à l'histoire de la naissance des enfants de Léa. Léa, dans ses déclarations, parle d'elle-même (4 fois), du Seigneur (3 fois), de ses fils (2 fois), de son mari (2 fois), mais pas de Rachel.¹²¹

La stérilité de Rachel s'alourdit de sa solitude. Quand elle revient dans le récit au v. 30,1: elle se tourne vers Jacob, "et Rachel vit qu'elle n'avait pas enfanté" (30,1), exprimant elle-même à la fois sa stérilité et sa réaction à celle-ci. Rachel parle ici pour la première fois;¹²² l'importance de cet échange est indiquée par un changement de rythme: le récit,¹²³ qui

¹¹⁵ André Lacocque attire également l'attention sur le niveau d'importance des enfants, dont la multiplicité des mères est selon lui un signe. LACOCQUE, "Une descendance manipulée et ambiguë", p. 113.

¹¹⁶ Les paroles des femmes, pour Westermann, sont un ajout. Une strate antérieure peut être distinguée derrière le texte, racontant la rivalité entre les sœurs (29,31-32; 30,1-6, 14-18, 22-24), strate à laquelle on a ajouté plus tard un texte donnant les noms des enfants et visant à insister sur l'action de Dieu dans la naissance des enfants de Jacob. WESTERMANN, *Genesis. A practical commentary*, p. 209.

¹¹⁷ Pour Rafael Frankel, la répartition des terres aux différentes tribus a une signification géopolitique; elle reflète les alliances entre populations (Gn 29,32-35; 30,1-24; 35,23-26). FRANKEL, "The Matriarchal Groupings of the Tribal Eponyms", p. 121-125. Pour John Skinner, au contraire, elles expriment simplement la rivalité entre les femmes: "The popular etymologies attached to the names (...) with hardly an exception, are based on the rivalry between Jacob's two wives." SKINNER, *Commentary on Genesis*, p. 384-385

¹¹⁸ Un jeu étymologique très fin et très libre dans lequel brille le narrateur". von RAD, *La Genèse*, p. 298 Pour Speiser, les noms des enfants sont des étiologies plutôt que des étymologies. Ephraïm A. SPEISER, *Genesis. Introduction, Translation, Notes*, 1964, p. 232.

¹¹⁹ Finlay analyse et compare les rapports de naissance dans l'Ancien Testament; voir surtout p. 115-131 pour Rachel et Léa. Timothy D. FINLAY, *The Birth Report Genre in the Hebrew Bible*, 2005.

¹²⁰ Selon Westermann les étymologies des noms des enfants sont douteuses et sont d'une addition tardive; elles visent à faire le lien entre le Seigneur et la conception. WESTERMANN, *Genesis. A practical commentary*, p. 209.

¹²¹ Je remercie André Wénin pour cette précision.

¹²² WILLIAMS, *Women Recounted*, p. 45.

¹²³ Von Rad y voit une interruption du récit. von RAD, *Genesis: a commentary*, p. 293.

jusque-là égrenait les naissances, accorde du temps à une conversation entre Jacob et Rachel - leur premier dialogue d'ailleurs. On ne sait si Rachel s'adresse à Jacob ou à la capacité qu'il aurait d'intercéder pour elle, mais cela établit qu'elle lui prête un pouvoir sur sa stérilité. Or Jacob¹²⁴ nie avoir cette capacité.¹²⁵ Il admet le lien entre l'intervention du Seigneur et la fertilité, mais dit à Rachel qu'elle se trompe d'interlocuteur. Comme Léa, Jacob et le narrateur affirment tous les trois que le Seigneur est responsable de la fécondité. Rachel est encore ici montrée seule. D'abord, elle est seule à ne pas se savoir stérile: le lecteur et le Seigneur le savent depuis 29,31; pourtant, en 30,1, elle demande à Jacob de lui donner des fils – c'est-à-dire de prouver qu'elle peut être féconde, peut-être essaye-t-elle de rendre Jacob responsable de sa stérilité. Le résultat est de toute façon négatif, Jacob répondant par deux informations: il lui donne la raison de sa stérilité et, ce faisant, affirme son incapacité à y remédier. Rachel, au moment où elle demande à avoir des enfants, s'entend dire qu'elle ne le peut pas. Qui plus est, elle est maintenant posée en relation négative avec le Seigneur: elle avait été dite stérile, maintenant elle apprend que le Seigneur מונע כִּמְדָּךְ פְּרִי-בֶטֶן "retient loin de toi le fruit du ventre" (30,2). Jacob ne répond pas à la demande de Rachel; il affirme sa propre impuissance, et enferme Rachel au contraire dans le destin posé par Dieu. La demande de Rachel est forte,¹²⁶ sa déclaration lourde amplifie l'intensité donnée à sa stérilité: si elle ne peut avoir d'enfants, dit-elle, elle meurt;¹²⁷ et ce même verbe מוֹת sera utilisé justement pour raconter la mort de Rachel (35,18-19; 48,7). La dramatisation de la situation de Rachel est ici amplifiée par un lien établi directement entre elle et sa sœur: Rachel voit la fécondité de Léa en 30,1, et porte envie à sa sœur.¹²⁸ Les seuls sentiments évoqués sont la jalousie de Rachel pour Léa, et la colère de Jacob envers Rachel, deux informations qui vont à nouveau dépeindre Rachel dans sa solitude. La stérilité de Rachel est ainsi, touche après touche, évoquée dans toute sa difficulté.

B. La tentative de lutte contre la stérilité

Rachel demande à Jacob son soutien, mais il ne le lui donne pas; elle lui demande un pouvoir-faire, mais il ne l'aide pas. Elle cherche alors ailleurs ce pouvoir-faire qu'elle n'a pas, et tente de s'approprier celui de Bilha.¹²⁹ Rachel met en place la mère porteuse, qui va enfanter à sa place.¹³⁰ La femme objectivée du début du récit utilise à son tour une autre femme: Bilha n'intervient jamais dans ce récit, qui ne fait d'ailleurs aucune part aux détails concrets de l'existence.¹³¹ Rachel cherche à échapper au destin qui lui a été signifié, et Bilha accomplit le programme proposé (30,3-5).

¹²⁴ "Suis-je à la place de Dieu" répond Jacob (30,2); Joseph dira la même chose en 50,19. SKINNER, *Commentary on Genesis*, p. 386.

¹²⁵ Pour André Lacocque, Jacob reproche alors à Rachel d'adresser sa demande dans le mauvais sens: Dieu peut faire ce dont l'homme est incapable et non l'inverse. LACOCQUE, "Une descendance manipulée et ambiguë", p. 113.

¹²⁶ Les commentateurs ont bien perçu d'ailleurs le désespoir qu'elle exprime: "In the impossible demand Rachel makes to Jacob we hear the agony of the childless woman." WESTERMANN, *Genesis. A practical commentary*, p. 210). Skinner y voit "A passionate scene, showing how Rachel was driven by jealousy of her sister to yield her place to her maid." SKINNER, *Commentary on Genesis*, p. 386.

¹²⁷ Esther FUCHS note l'ironie du texte, car Rachel meurt d'avoir des enfants (35,18), et non de ne pas en avoir. FUCHS, "The Literary Characterization of Mothers", p. 162.

¹²⁸ Dans ses trois utilisations dans le livre de la Genèse, ce verbe sert deux fois à exprimer la jalousie fraternelle: ici et entre Joseph et ses frères en 37,11; en 26,14, il est utilisé pour exprimer l'envie que les Philistins éprouvent envers Isaac.

¹²⁹ Sur les liens entre la coutume néo-assyrienne de donner une esclave au mari dont la femme est stérile, et les textes de la Genèse, ou d'autres documents du Proche-orient ancien, voir GRAYSON et van SETERS, "The childless wife in Assyria and the stories of Genesis", p. 485-486.

¹³⁰ Voir sur ce point John VAN SETERS, "The problem of childlessness in Near Eastern law and the Patriarchs of Israel", *JBL* 87, 1968, p. 401-408.

¹³¹ Il n'y a aucune mention concernant la vie quotidienne entre 29,31 et 30,14.

הנה אִמְתִּי בִלְהָה בא אליה ותלד	"Voici ma servante Bilha viens vers elle qu'elle enfante'	30,3
ותתן לו את־בִּלְהָה שְׁפָחָתָה לְאִשָּׁה ויבא אליה יַעֲקֹב	Et elle lui donna Bilha, sa servante pour femme et Jacob vient vers elle	30,4
ותהר בִּלְהָה ותלד לַיַּעֲקֹב בֵּן	et Bilha devint enceinte, et enfanta à Jacob un fils"	30,5

La proximité entre l'énoncé du projet et sa réalisation, et la répétition des termes, mettent en valeur l'efficacité de Bilha. Rachel, à son tour, commente cette naissance, prenant la place prise par la mère lors des naissances des enfants de Léa. Là encore, elle accomplit son projet: avoir, elle, des enfants, ceux de Bilha. Ici commence à se modifier la situation de Rachel: elle a obtenu un enfant, avec la participation de Jacob qui collabore donc à son projet (30,4b). Comme Léa auparavant et plus tard en 31,24, Rachel invoque le Seigneur à propos de cette naissance, se mettant au centre de cette déclaration (30,6): בְּקִלִּי וַיִּתְּנֵנִי בֶן; "Dieu m'a rendu justice, il a entendu ma voix, et il m'a donné un fils". Bilha conçoit encore, et Rachel exprime à nouveau, en 30,8, le lien entre la volonté du Seigneur et la conception d'un enfant.¹³² Mais il y a plus: elle dit avoir gagné un combat 'divin' avec sa sœur:¹³³ נִפְתּוּלֵי אֱלֹהִים נִפְתַּלְתִּי עִם־אָחֹתִי (30,8).¹³⁴ Nombre de commentateurs voient résumé ici le combat de Léa et Rachel, qui prend une importance extrême.¹³⁵ Certes, il y a une rivalité entre les deux sœurs; il est peut-être exagéré d'y voir un combat homérique, d'autant que Rachel n'a pas mis beaucoup de ses propres forces dans la bataille. Rachel essaye de s'approprier un pouvoir-faire, et cela semble efficace. Elle enfante ainsi deux garçons par l'intermédiaire de Bilha, et peut laisser penser au lecteur qu'elle l'a en effet emporté. Ici se réalise l'opposé de qui a été énoncé en 29,31: être sans enfants parce que le Seigneur ne l'a pas rendue féconde. Rachel affirme au contraire qu'elle a des enfants, donnés par le Seigneur, et qu'ainsi elle l'a emporté; ici, elle se sent construite par la maternité ("que je sois construite moi aussi par elle" 30,3). Mais immédiatement après, Léa fait la même manœuvre que celle de Rachel, et conçoit à son tour des enfants par l'intermédiaire de sa servante.

A leur constatation semblable répond leur action semblable:

	וַתֵּרָא רָחֵל כִּי לֹא יָלְדָה לַיַּעֲקֹב	30,1
30,1 "Et Rachel vit qu'elle	n'avait pas enfanté pour Jacob"	
30,7 "Et Léa vit qu'elle avait arrêté	d'enfanter"	
	וַתִּתֵּן לּוֹ אֶת־בִּלְהָה שְׁפָחָתָה לְאִשָּׁה	30,4
30,4 "Et elle donna à lui Bilha sa servante	pour femme"	
30,7 "Et elle prit	Zilpa sa servante et elle donna celle-ci à Jacob pour femme"	

Le narrateur fait pointer ici une question pour le lecteur: quelle est la motivation de Léa? Son action ne semble pas justifiée par le besoin d'enfant;¹³⁶ c'est donc en réponse à l'acte de Rachel qu'est posé celui de Léa. Le combat divin remporté par Rachel en devient un peu ridicule; et Léa fait paraître cette victoire bien faible, en affirmant avec simplicité: "quelle

¹³² GUNKEL, *Genesis*, p. 325.

¹³³ Ce mot est un hapax.

¹³⁴ "Struggle like God means struggle mightily", WESTERMANN, *Genesis. A practical commentary*, p. 210.

¹³⁵ Williams, à la suite de Fokkelman, met cette affirmation en lien avec le combat de Jacob. James G. WILLIAMS, *Women Recounted*, 1982, p. 100.

¹³⁶ Sherwood souligne que Leah ne fournit aucune explication quand elle donne sa servante à Jacob, ce qui est normal, car elle n'a pas besoin d'enfants. SHERWOOD, *The Narrative Technique of Jacob and Laban*, p. 162.

chance!" (30,11). Ici s'exprime donc la rivalité entre les deux femmes. Déjà, par l'immédiateté de la conception de Bilha, venant après la longue attente d'enfant de Rachel, le discours de Rachel avait été affaibli. Indirectement, en soulignant la fertilité de Bilha, le narrateur rappelle la stérilité de Rachel. Mais quand Léa à son tour enfante deux garçons via sa servante, alors le narrateur brise l'effet de la manœuvre conçue par Rachel. Zilpa, servante de Léa, a deux enfants à poser en face des deux enfants de Bilha, servante de Rachel: le lecteur ne peut s'empêcher de faire les comptes. Ou bien Léa a quatre enfants à opposer à ceux que Rachel n'a pas, ou bien Léa a six enfants à opposer aux deux de Rachel. Malgré toutes les manœuvres effectuées, le constat reste le même: Rachel est perdante. Sa stérilité, après avoir été exposée dans toute sa difficulté, est encore alourdie par l'échec de ses stratégies de conception, et ne fait donc que renforcer son manque.¹³⁷ Rachel n'a pas d'enfants, décidément pas. Et ce manque est maintenant public: en 30,13 sont mentionnées d'autres personnages, le corps social, "les filles" devant qui s'expose le bonheur de Léa, qui se dit en effet "heureuse" (30,13). Ces versets, 29,31-30,13 portent donc à son paroxysme la stérilité de Rachel.

C. Le lien entre Léa et Rachel

La stérilité de Rachel a été annoncée en 29,31, mais c'est en 30,1 que Rachel voit qu'elle n'a pas d'enfants; de même Léa "arrête d'enfanter" en 29,35 et voit qu'elle s'est arrêtée d'enfanter en 30,9. Le narrateur annonce la stérilité des femmes longtemps avant qu'elle ne soit prise en compte par elles. Le lecteur, informé très tôt de la stérilité de Rachel, sait ce que les personnages ne savent pas. Jacob affirme que le Seigneur est responsable de cette stérilité (30,2), mais le lecteur est le seul à en connaître la raison. La stérilité était à cette époque une situation qui se constate; ici elle est annoncée. Le narrateur place le lecteur en situation de prévoir ce qui est d'habitude conclu, et le place ainsi à distance du récit. L'annonce de la stérilité de Rachel sépare donc le lecteur de celle-ci: alors que Rachel sera amenée à constater, au fil du temps, qu'elle ne peut concevoir, le lecteur le sait depuis longtemps, et sait même pourquoi. Il se trouve placé au-dessus du personnage, donc hors de la situation de Rachel qui, elle, est dans l'attente de la conception.

Cette intervention du Seigneur, la fécondité accordée à Léa, va d'ailleurs placer le lecteur en décalage. Les exégètes considèrent souvent que cette intervention du Seigneur rétablit en quelque sorte la justice. Ainsi pour Calvin, Jacob aime Rachel et non Léa, "c'est pourquoi le Seigneur s'entremet pour la venger et fait tourner le cœur de Jacob, par un bon remède, du côté dont il était trop détourné."¹³⁸ Ils sont nombreux à continuer sur la voie proposée par le narrateur mettant en balance fécondité et amour,¹³⁹ et à voir la fécondité de Léa comme une compensation au fait qu'elle n'est pas aimée. Pourtant, le narrateur informe sur le non-amour envers Léa comme d'un fait qui n'appelle aucun commentaire. Et le lecteur, dûment informé depuis le début du chapitre de l'intérêt tout particulier de Rachel, n'en est effectivement pas gêné, et n'éprouve pas de compassion pour elle. Que peut-elle espérer, après tout? Elle n'est pas Rachel, et ne peut donc, même en prenant la place de sa sœur lors du mariage, recevoir l'amour que Jacob éprouve pour Rachel.

¹³⁷ L'échange des servantes "heightens tension by putting the two rivals on equal footing." *Ibid.*, p. 147.

¹³⁸ CALVIN, *Genèse*, p. 433.

¹³⁹ Leupold semble considérer que le Seigneur devait réagir devant un amour aussi intense: "it seems that Jacob's love for Rachel savored too much of infatuation growing out of purely physical attraction". LEUPOLD, *Exposition of Genesis*, p. 801. Pour André Lacocque, "il y a une sorte de justice égalitaire dans le fait que la moins aimée a des enfants tandis que la plus aimée, Rachel, est stérile." LACOCQUE, "Une descendance manipulée et ambiguë", p. 123.

Ainsi, les deux femmes sont mises à égalité pour le lecteur, placé à distance de l'une comme de l'autre, comme en témoigne l'imbrication de leurs deux histoires, que l'on peut schématiser ainsi:

29,31	}	fécondité de Léa
29,31		
29,31-35		naissance des enfants de Léa
29,35		Léa cesse d'enfanter
30,1-2		Rachel voit qu'elle n'a pas d'enfants
30,3-8		naissance des enfants de Bilha
30,9		Léa voit qu'elle a cessé d'enfanter
30,9-13		naissance des enfants de Zilpa

Cette partie du récit, qui porte à son comble la stérilité de Rachel, ne la raconte jamais seule,¹⁴⁰ mais toujours en lien avec la fécondité de Léa. Lorsque l'expression וַיֵּרָא, qui rythme le récit, annonce en 30,1 que Rachel constate sa stérilité, le narrateur affirme en 29,35 que Léa "a arrêté d'enfanter". Lors du mariage, Léa et Rachel ont été placées par Laban dans une situation identique: les deux filles de Laban sont devenues les deux femmes de Jacob, similitude de situation colorée d'une différence entre les deux femmes, l'une aimée de Jacob et l'autre pas. À cet amour inégal répond une intervention inégale du Seigneur: il rend l'une féconde et pas l'autre.¹⁴¹ Il y a là un paradoxe compensatoire, où Dieu fait un choix inverse de celui de Jacob. C'est sur cette intervention que le narrateur attire l'attention du lecteur. En le mettant au courant des deux situations, et en lui donnant la possibilité de prendre en compte l'une ou l'autre des deux femmes, le narrateur met en quelque sorte le lecteur entre les deux plateaux de la balance. L'entrecroisement des destins est rappelé continuellement par le narrateur. Ainsi, on note la structure commune de la constatation, soit de l'absence d'amour soit de l'absence d'enfant:

29,31	וַיֵּרָא יְהוָה כִּרְשֻׁנוּאָה לְאֵהָ	"Et le Seigneur vit que détestée (était) Léa"
30,1	וַתֵּרָא רָחֵל כִּי לֹא יֵלְדָה לְיַעֲקֹב	"Et Rachel vit qu'elle n'avait pas d'enfant pour Jacob"

Rachel et Léa sont mises en relation par le narrateur, qui joint fécondité et amour de Jacob. De ce fait, le lecteur ne peut s'intéresser uniquement à la trajectoire de Rachel, et se préoccupe également de celle de Léa. La notion d'équilibre est une isotopie du récit. Cette dimension est présente dès le début dans les relations entre les femmes, et le texte joue sur l'évolution des équilibres, mettant en scène des glissements: d'abord, Rachel l'aimée est opposée à Léa la détestée. L'intervention du Seigneur, au v. 31, est présentée comme visant à rétablir un équilibre, à compenser un manque. Ce faisant, il se crée un nouveau déséquilibre: le récit oppose ensuite la fécondité de Léa à la stérilité de Rachel. Le narrateur met en scène le déséquilibre entre les sœurs, tout en les posant en lien l'une avec l'autre. Et au manque de l'une répond le manque de l'autre. Enfin, se voyant sans fils face à Léa qui en avait eu quatre, Rachel recherche la fécondité par servante interposée. Les femmes objectivées du début du récit objectivent à leur tour d'autres femmes. Le narrateur explore toutes les modalités de l'opposition entre les deux femmes, mais aucun équilibre n'est jamais atteint dans le récit.

¹⁴⁰ Rachel sera l'aimée ou la préférée, mais jamais la seule. "The introduction of Rachel as part of a unit of two daughters foreshadows her status as only one-half unit of two wives. She may be the beloved bride, and later the preferred co-wife, but she will never be the exclusive wife." Esther FUCHS, *Sexual politics in the biblical narrative : reading the Hebrew Bible as a woman*, 2000, p. 100-101.

¹⁴¹ "The dramatic movement of the story reflects a divine pendulum, now swinging toward one sister and now toward the other." Samuel H. DRESNER, "Rachel and Leah", *Jdm* 38-2, 1989, p. 152.

D. Le destin de Léa

A la sœur aimée, le récit oppose la détestée; alors, la détestée est rendue féconde mais pas l'aimée. Le narrateur ayant exposé le lien qu'il y a entre ces deux aspects, fait pressentir au lecteur l'importance de chacun. A partir de 29,31, c'est à Léa que le lecteur va s'intéresser. Et, si le récit accentue la stérilité de Rachel, il souligne également le manque d'amour de Léa.¹⁴² Lors de la naissance de ses trois premiers enfants, Léa pose une référence à Jacob, appelé deux fois "mon époux":

"maintenant mon époux m'aimera"	עַתָּה יֵאָהֲבֵנִי אִישִׁי	29,32
"le Seigneur a entendu que j'étais détestée"	שָׁמַע יְהוָה כִּי־שָׂנְאָה	29,33
"maintenant cette fois-ci, mon époux s'attachera désormais à moi"	עַתָּה הַפְּעַם יִלְוֶה אִישִׁי	29,34
"cette fois-ci, je louerai le Seigneur"	הַפְּעַם אוֹדָה אֶת־יְהוָה	29,35

Immédiatement après les trois premières naissances, Léa évoque son rapport à son mari. Mais ces trois déclarations exposent le manque de Léa:¹⁴³ la deuxième affirmation confirme l'attente de la première, et celle du v. 34, comme celle du v. 32, affirme l'espoir plus que la réalité.¹⁴⁴ Dans cette perspective, la phrase de Léa lors de la naissance de Juda (v. 35) peut même être comprise comme l'expression d'un renoncement, plus que comme l'affirmation d'une plénitude. Le narrateur ne met pas en mots la relation entre Léa et Jacob.¹⁴⁵ la relation entre Jacob et ses femmes n'est évoquée qu'au moment du mariage, où Jacob est présenté comme allant vers l'une et vers l'autre, pareillement (גַּם). Mais le parallèle entre les deux femmes est immédiatement suivi de sa mise en déséquilibre (29,30); et la relation entre Jacob, Rachel et Léa, est donnée sur le mode de l'instabilité.

וַיֵּשֶׁב אֶת־לֵאָה בְּתוֹ	וַיֵּשֶׁב אֶת־רַחֵל בְּתוֹ	23 b
וַיִּתְּנָהּ לְאִשָּׁה	וַיִּתְּנָהּ לְאִשָּׁה	28 b
וַיֵּשֶׁב גַּם אֶל־רַחֵל		30

23b	<i>Laban prit sa fille Léa et l'amena à lui</i>	<i>et il vint vers elle</i>
28b	<i>Laban donna à lui sa fille Rachel</i>	<i>à lui pour femme</i>
30		<i>et il vint aussi vers Rachel</i>

Ainsi, le narrateur a mis progressivement en lumière la stérilité de Rachel, la souffrance que celle-ci provoque, et la vanité de la stratégie de compensation. Mais, en même temps qu'il insiste sur cette stérilité, le narrateur expose la situation de Léa. Ici, Léa enfante quatre fois, le Seigneur l'a rendue féconde mais sa relation avec Jacob n'est pas dite. La relation entre les deux sœurs est toujours la même: Rachel est toujours stérile, et Léa, on peut le penser, toujours détestée. Ayant constamment mis en balance les deux sœurs, le narrateur amène le lecteur, en exposant le manque de Rachel, à s'interroger sur celui de Léa.¹⁴⁶ Les paroles des deux sœurs lors des naissances mettent en fin de compte à nu ce qui leur manque. La

¹⁴² Lacocque a relevé ce manque; en disant "il y a tension dans le texte entre l'ostensible, c'est-à-dire la rivalité des deux sœurs pour gagner le cœur de leur mari commun, et la dynamique centrale de la péripécie qui est la constitution par génération des 12 tribus d'Israël.", il fait bien état de cette rivalité des deux sœurs pour l'amour de Jacob. LACOCQUE, "Une descendance manipulée et ambiguë", p. 115.

¹⁴³ "Consider how the names and the meanings ascribed to them by Leah express her yearning for Jacob's love". DRESNER, "Rachel and Leah", p. 153.

¹⁴⁴ "Her pathetic explanation of the naming of each child underlines her awareness that she is not loved (cf. chs 29:32-35; 31:11; 13; 18 20)." Edwin M. GOOD, *Irony in the Old Testament*, 1981 [1^o éd. 1965], p. 101.

¹⁴⁵ Ces relations sont pourtant exprimées très clairement en Gn 4,1.17; Gn 19,33.35; Gn 39,7.12 – ou dans ce récit même 29,23.30; 30,14.16.

¹⁴⁶ "In contrast to the names of Leah's children, which signal her desire to win Jacob's love, the names of Rachel's children, the first two of whom are born to her handmaiden, point to her unrelenting drive for motherhood." DRESNER, "Rachel and Leah", p. 153.

longue mise en tension de la stérilité de Rachel porte aussi à son comble le manque d'amour de Léa.

III. Un dénouement rapide

1. Les deux sœurs se parlent

A cet endroit du récit se place l'épisode des mandragores, moment particulier du récit, marqué par un changement chronologique en 31,14: ce verset fournit deux mentions de temps vécu ("au temps de la moisson des blés..." "quand Jacob revint des champs") dans un récit qui ne livrait auparavant de la vie que les naissances. Il montre le passage du temps, puisqu'en quelques versets, Ruben est devenu assez grand pour sortir cueillir des fruits.¹⁴⁷ Enfin, il y a changement de lieu: jusqu'ici rien n'avait évoqué autre chose que la maison de Laban; maintenant Ruben et Jacob sont aux champs, et Ruben rapporte un élément de l'extérieur: des mandragores. Cette partie du texte peut même être conçue comme le centre d'une structure concentrique:¹⁴⁸ "Dieu se souvint de Rachel. Dieu l'exauça et la rendit féconde" (31,22) répond à "Dieu vit que Léa n'était pas aimée. Il la rendit féconde alors que Rachel restait stérile" (29,31).

29,15-30	Jacob a 2 femmes; Rachel est aimée pas Léa
29,31-30,13	Dieu rend Léa fertile, pas Rachel
30,14-21	Échange Rachel – Léa / mandragores
30,22-23	Dieu se souvint de Rachel
30,24	Jacob a deux femmes avec enfants

Cet épisode est donc un moment important du récit,¹⁴⁹ mais on ne peut, d'après le récit, savoir précisément quel était l'intérêt de ces fruits. Les exégètes évoquent fréquemment leur signification dans un contexte de stérilité:¹⁵⁰ ils sont connus soit pour leurs propriétés aphrodisiaques,¹⁵¹ soit pour être une aide à la fertilité.¹⁵² Ici, on sait seulement que ces

¹⁴⁷ Très grand, même, selon Kunin, pour qui cet épisode est un récit d'inceste. Seth Daniel KUNIN, *The Logic of Incest. A Structuralist Analysis of Hebrew Mythology*, 1995, p. 120-127 et surtout p. 121-122. Skinner suppose que "he was the only child old enough to follow the reapers in the field", SKINNER, *Commentary on Genesis*, p. 388.

¹⁴⁸ Sasson souligne l'importance de cet épisode placé à cet endroit du récit; il mentionne notamment l'intérêt littéraire, celui de relancer l'intérêt sur ce texte. Pour lui, il s'agit surtout, dans un contexte plus large, de l'intérêt théologique de souligner que le plus petit événement peut avoir des conséquences, et annoncer des événements plus conséquents; ce récit annonce le futur de Ruben. Jack M. SASSON, "Love's Roots: On the Redaction of Genesis 30:14-24", in John H. MARKS et Robert McClive GOOD (dir.), *Love and Death in the ANE*, 1987, p. 208.

¹⁴⁹ Sherwood met aussi le point culminant du récit au v. 15, quand les femmes se parlent et mettent en place l'échange: Jacob pour les mandragores. SHERWOOD, *The Narrative Technique of Jacob and Laban*, p. 145.

¹⁵⁰ L'Encyclopedia Judaica rappelle que ce n'est pas Rachel qui conçoit mais Léa; le texte peut donc avoir voulu montrer que les vertus fertilisantes des mandragores sont une légende. *Encyclopaedia Judaica 11*. Jerusalem: Edition Judaica, 1971, p. 870; voir aussi Joshua TRACHTENBERG, *Jewish Magic and Superstition*, 1961 [1^o éd. 1939], p. 870..

¹⁵¹ "Warum ist Rahel so sehr an den "Liebesäpfeln" interessiert? Es wird zwar in der Erzählung nicht ausdrücklich gesagt, aber in diesem Zusammenhang, in dem es um nicht anderes als um Kinder geht, ist kaum eine andere Interpretation möglich als die, das Rahel durch die Stimulierung ihrer und Jakobs (?) Sexualität zu Kindern kommen möchte". Hans Jochen BOECKER, *1. Mose 25,12-37,1. Isaak und Jakob*, 1992, p. 75.

¹⁵² La TOB note que ces fruits "favorisaient la fécondité"; Alice Laffey parle de "mandrakes, a fertility potion" (Alice LAFFEY, *An Introduction to the Old Testament, A Feminist Perspective*, 1988, p. 36). Voir aussi von RAD, *La Genèse*, p. 300; Mircea ELIADE, *La mandragore et les mythes de la naissance miraculeuse*, Zalmoxis III, 1940-1942, p. 1-48; et le commentaire fait sur la mandragore et son lien avec la "plante de naissance" de la légende mésopotamienne d'Etana par Edmund I. GORDON, "The Meaning of the Ideogram ^dKASKAL.KUR = "Underground Water-Course" and Its

mandragores sont suffisamment investies par les deux femmes pour devenir une monnaie d'échange, Jacob contre les pommes d'amour. Jusque là, le texte a posé une femme stérile, en désir d'enfant. Maintenant, face à elle, se place une femme qui a plusieurs enfants, mais qui, elle, cherche sa place d'épouse. La stérilité de Rachel a créé le nouement du récit; induite et dramatisée par la fécondité de Léa, elle est encore augmentée lors de l'épisode des mères porteuses. Le nouement du récit se fait donc en trois parties, la troisième étant l'action transformatrice:¹⁵³ v. 31-35, Léa est féconde; 30,1-13, les mères porteuses; 30,14-21, les mandragores.

Rachel cherche à concevoir, et veut donc se procurer les mandragores. Mais pourquoi alors échanger ces mandragores contre une nuit avec son mari? En admettant que les mandragores rendent effectivement fertile, il faut également le mari pour concevoir. Échanger l'un contre l'autre ne peut donc rien donner. Dans ce moment du récit, se concrétise alors ce qui en a été jusqu'ici l'enjeu: l'enfant et le mari, et met en scène le seul moment de dialogue entre Rachel et Léa. Ce dialogue s'ouvre par une demande de Rachel, qui s'adresse à Léa pour lui demander une chose venant de son fils:

30,14 *Donne-moi s'il te plaît des pommes d'amour de ton fils* תַּנִּינָא לִי מַדְרוֹגָאֵי בְנִי:

Les exégètes se sont parfois interrogés sur cette intervention de Ruben, qui n'a pas d'autre existence dans le récit.¹⁵⁴ Il n'est en tout cas pas anodin que Rachel, la stérile, demande à Léa quelque chose "de son fils": le lecteur peut comprendre tout de suite le poids de cette demande. Les autres demandes du récit portaient sur des êtres vivants et n'avaient pas été exaucées: Jacob demande sa femme à Laban mais il en reçoit une autre; Rachel demande des enfants à Jacob et il dit qu'il ne peut pas.

29,21 "Procure ma femme"	הָבֵה אֶת־אִשְׁתִּי
30,1 "Procure-moi des fils"	הָבֵה־לִּי בְנִים

Ici, la demande porte sur un objet – mais la réponse porte sur tout autre chose. Léa répond: "N'est-ce pas peu que tu m'aies pris mon mari pour prendre encore les mandragores de mon fils?" (30,15) הַמְעַט קָחְתָּךְ אֶת־אִישִׁי וְלָקַחְתָּ גַם אֶת־דְּרוֹגָאֵי בְנִי (30,15). Dans cette déclaration, Léa utilise deux fois le verbe לקח, "prendre" ou "se saisir de"; elle considère que Rachel lui a pris son mari. Cet échange mentionnant le fils et le mari se situe en plein dans l'enjeu du récit, mais avec un changement important: en réponse à la stérilité de Rachel, affirmée en 29,31 et redite par elle en 30,1, le manque d'amour de Léa est posé. Les deux avaient été mis en lien par le narrateur dès 29,31, mais ce manque n'est exprimé par Léa, directement à Rachel, qu'ici. La logique qui jusqu'ici, mettant en balance amour et fécondité, donnait celle qui n'a pas d'enfants comme perdante, est tout à coup éclairée différemment: celle qui a des enfants ne se donne pas comme gagnante. Cet épisode met donc Léa et Rachel en situation d'échanger leurs rôles: à Rachel en demande d'enfants, il oppose Léa en demande de mari. Léa affirme ici ses liens avec Jacob: c'est son homme (אִישִׁי) qu'elle réclame. Elle était montrée comme celle qui n'est pas aimée, sans que cela paraisse poser de difficulté. Ici, son discours révèle soudainement qu'il n'en est rien. Et voilà une surprise pour le lecteur: jusqu'ici, il voyait en Rachel la femme "légitime" de Jacob. C'est Rachel que Jacob voulait épouser, elle qu'il aime. Quand Jacob épouse Léa, c'est par duperie. En 29,31, le fait que Léa n'est pas aimée, présenté comme un juste retour des choses, n'avait pas étonné le lecteur: comment Jacob aurait-il pu aimer une femme imposée dans son mariage autant que celle qu'il a choisie? Or ici, Léa affirme que Jacob est son mari, et que Rachel le lui a pris.

Significance for Bronze Age Historical Geography", *JCS* 21, 1967, p. 80, n. 27, cité par SASSON, "Love's Roots", p. 205.

¹⁵³ Fokkelman divise ce récit de la même façon; selon lui, il y a trois passages dans ce texte: Léa 31-35, Rachel et Léa via les servantes 1-13, les mandragores 14-24. A chaque fois, il y a naissance de quatre enfants. FOKKELMAN, *Narrative Art in Genesis*, p. 132.

¹⁵⁴ Pour Sasson, ce texte est déjà une mise en place de la destinée future de Ruben. SASSON, "Love's Roots", p. 205-209.

Le lecteur avait, jusqu'ici, considéré la place secondaire de Léa dans la famille comme normale; Léa pose au contraire Rachel comme intruse dans son propre mariage. Léa reproche presque à Rachel de s'être substituée à la femme légitime qu'elle, Léa, était: c'est la substitution qui a eu lieu au moment du mariage, mais à l'envers. Rachel semble accorder ce point à Léa; elle concède qu'elle doit donner à Léa quelque chose en échange des mandragores qu'elle souhaite, et accepte de laisser Jacob coucher une nuit avec Léa en échange de ces mandragores. Les deux femmes entrent dans une négociation, et le récit change complètement. En ces quelques versets, tout semble repris à l'envers: Rachel la femme "en place" cède sa place à Léa. Cet endroit du récit est le lieu de plusieurs renversements: Jacob, qui était jusque-là posé en lien seulement avec Rachel, est ici explicitement lié à Léa: elle lui parle et il couche avec elle. Dans le même temps, le rôle des femmes change totalement: elles agissent de façon délibérée, de leur propre initiative, et en prenant elles-mêmes les décisions qui les concernent. Ce changement est d'ailleurs traduit par un changement de statut de Jacob: Léa met en actes immédiatement ce qui lui est dit,¹⁵⁵ elle sort de la maison et dit à Jacob ce qu'il va faire, affirmant son droit sur lui: "j'ai payé pour toi", שכר שכרתיך, (30,16).¹⁵⁶ Les femmes disposent ici de l'homme comme on a disposé d'elles lors du mariage ou comme elles ont disposé des servantes.¹⁵⁷ Quelque chose a provoqué un changement; le dialogue entre Léa et Rachel a permis le dénouement du récit. Ce basculement se fait tellement rapidement qu'on pourrait en mésestimer l'importance; mais le renversement complet des enjeux se fait dans cette phrase de Rachel:

וַתֹּאמֶר רָחֵל לְבֵן יִשְׁכַּב עִמָּךְ הַלַּיְלָה תַּחַת דִּוְדָאִי בְנִי:

Et Rachel dit: "Ainsi il couchera cette nuit avec toi en échange des 'dudaym' de ton fils

Rachel accepte que son mari couche avec Léa, avec son accord. Elle se déssaisit donc de ce qui était à elle, une sorte d'accès privilégié à Jacob, une forme de priorité, c'est-à-dire la seule chose qu'elle avait: la préférence que Jacob montrait pour elle. Rachel, stérile mais préférée, cède une part de son lien privilégié avec son mari.¹⁵⁸

Léa conçoit alors (30,17), et fait une déclaration ironique, puisqu'elle affirme recevoir la contrepartie de l'affaire Zilpa - alors que Rachel toujours stérile a pourtant fait la même chose. Puis elle conçoit encore, et dit: "cette fois-ci mon époux m'honorera, car j'ai maintenant 6 fils" (30,20). La demande de Léa s'est déplacée: elle ne dit plus "maintenant mon époux m'aimera" (29,32). זבל peut être traduit par exalter, honorer; la TOB traduit "reconnaîtra mon rang". Il s'agit en tout cas de la légitimité de Léa: elle ne cherche plus de pouvoir sur les sentiments de Jacob, elle veut être reconnue, elle veut sa place légitime.

Léa conçoit encore, une fille, et ne fait alors aucun commentaire. Est-ce parce qu'il s'agit d'une fille? B. Jacob souligne que la mention de cette naissance fait monter à sept le nombre d'enfants de Léa,¹⁵⁹ et considère que cette mention aurait surtout une importance symbolique. Je vois une autre raison à ce silence de Léa: on l'a vu, ses déclarations précédentes, à la suite des naissances, étaient surtout l'expression d'un manque. Léa affirmait d'autant plus fortement sa relation à son mari que celle-ci était faible. Ici, Rachel avait laissé Jacob coucher avec Léa "pour cette nuit". Or, Léa a eu trois enfants, ce qui fait comprendre au lecteur que la relation s'est installée. Ce que Léa a obtenu, c'est la relation avec Jacob qu'elle a toujours souhaitée. Dans le silence de Léa, il faut ici lire la satisfaction: si Léa ne dit plus rien, c'est qu'elle n'a plus rien à demander; que les choses sont enfin justes, דִּינָה signifiant jugement.

¹⁵⁵ C'est maintenant Léa qui sort pour rencontrer Jacob, comme Rachel l'avait fait aux v. 29,9-14.

¹⁵⁶ Pour Daube, Rachel semble être propriétaire de Jacob. David DAUBE, *Studies in Biblical Law*, 1947, p. 23.

¹⁵⁷ Je n'irai cependant pas jusqu'à dire, comme James Williams, que Jacob apparaît comme "a helpless schmuck (...) in being hired out by Rachel to Leah in exchange for some mandrakes (dūda'im, reputedly aphrodisiacal) that Reuben found (30,14-18)." WILLIAMS, *Women Recounted*, p. 51.

¹⁵⁸ Rachel reconnaît à Léa un droit sur Jacob.

¹⁵⁹ Benno JACOB, *Das erste Buch der Tora. Genesis*, 1934, p. 599.

2. Dieu se souvient de Rachel

Après cet épisode, Dieu se souvient de Rachel, elle conçoit;¹⁶⁰ plus tard, les deux femmes iront ensemble aux champs pour parler à Jacob (31,4) d'une seule voix (31,14 לו ותאמרנה). Voilà la fin de ce qui s'est joué entre Dieu, Léa et Rachel. Rachel conçoit enfin un enfant, et cette conception répond à celle de Léa:

	וַיִּזְכֹּר אֱלֹהִים אֶת־רַחֵל	וַיִּפְתַּח אֶת־חַמְוָהּ	וַיִּרְא יְהוָה כִּי־שָׁנְאָה לְאָה	29,31
		וַתַּהַר לְאָה וַתֵּלֶד בֶּן		29,32
		וַתַּהַר וַתֵּלֶד בֶּן	וַיִּשְׁמַע אֱלֹהִים אֶל־לְאָה	30,17
			וַיִּשְׁמַע אֱלֹהִים אֶת־רַחֵל	30,22
		וַיִּפְתַּח אֶת־חַמְוָהּ	וַתַּהַר וַתֵּלֶד בֶּן	30,23

29,31	"Le Seigneur vit que Léa (était) détestée	il ouvrit sa matrice	et Rachel (était) stérile
29,32		et Léa conçut	et elle enfanta un fils
30,17	Et Dieu écouta Léa	et elle conçut	et elle enfanta un fils
30,22		et Dieu se souvint de Rachel	
	et Dieu écouta elle	et	il ouvrit sa matrice
30,23		et Rachel conçut	et elle enfanta un fils"

Ainsi se modifie la situation des deux femmes.¹⁶¹ Elles étaient au début en opposition, l'une fertile et l'autre non. Maintenant, après avoir toutes les deux été stériles, elles sont toutes les deux fécondes. Le dialogue entre les deux sœurs a rendu ce changement possible. Dans ce récit, il n'y a quasiment aucune information sur les motivations des personnages. Le désir (de femme, d'enfant, de mandragore...) est toujours posé brut. Lors du dialogue entre Léa et Rachel, pour la première fois, un dialogue s'ouvre après cette demande: elle est contestée et oblige à prendre en compte l'autre. Chacune des sœurs a accordé à l'autre ce qu'elle avait. Rachel admet que Léa puisse avoir une relation avec Jacob: וַיִּשְׁכַּב עִמָּךְ "il couchera avec toi" (30,15).¹⁶² Léa, de son côté, donne à sa sœur un symbole de fécondité, et renonce à forcer l'amour de Jacob par le moyen des enfants qu'elle lui donne. Les sœurs ont passé un accord et l'ont respecté; faisant chacune place au désir exprimé par l'autre. Léa a maintenant sa place dans le récit, non en tant qu'élément incongru accepté par la force des choses, non en tant que traîtresse installée dans la place, mais en tant que femme située à égalité avec Jacob et Rachel dans une relation humaine. A la fin du récit, chacune a maintenant "son rang": Rachel en tant que femme aimée et mère d'un fils de Jacob, Léa en tant que mère de six garçons.

¹⁶⁰ Jack Sasson ne voit pas de lien chronologique entre les deux événements, et traduit le v. 22 par "Meanwhile, God, paying attention to Rachel, fulfilled her wish by making her fertile." SASSON, "Love's Roots", p. 205.

¹⁶¹ Alter a donné les 3 composantes de la scène d'annonciation: la stérilité, l'annonce divine, la naissance d'un fils. ALTER, *The Art of Biblical Narrative*, p. 49. Selon Fuchs, on les retrouve ici, et cela vise à montrer que Yhwh est le seul propriétaire de la vie humaine. FUCHS, "The Literary Characterization of Mothers", p. 151-167.

¹⁶² On note qu'ici, c'est l'homme qui est "donné" par l'une des femmes à l'autre.

Conclusion: les deux sœurs

La généalogie a dans ce récit une énorme importance, relevée entre autres par Naomi Steinberg.¹⁶³ Le fil conducteur du récit dans son ensemble est la constitution de la famille de Jacob,¹⁶⁴ et il s'agit sans doute d'établir l'importance de Rachel comme épouse de Jacob¹⁶⁵ et celle de Joseph¹⁶⁶ en tant que descendance de Jacob,¹⁶⁷ importance résultant de l'intervention du Seigneur. S'intéresser aux relations entre sœurs, et diriger de ce fait l'attention ailleurs, permet de dégager d'autres intentions présentes dans le récit.

D'abord, l'épisode de la substitution lors du mariage de Rachel-Léa et de Jacob est l'occasion de relever deux éléments: Rachel, lors de son mariage, et après, ne peut faire abstraction de sa sœur Léa, pas plus que Jacob ne s'affranchit d'Esäu. Dans le même temps, le texte expose aussi l'échec de la substitution, car Rachel ne peut être échangée avec Léa, et chacune des sœurs a un destin propre. La première partie du récit évoque la double dynamique de la relation fraternelle: celle qui rend l'individu inséparable de sa fratrie, et celle qui le rend totalement incomparable et spécifique.

D'autre part, le récit ne donne pas d'emblée les deux sœurs comme rivales; la rivalité ne s'installe entre elles qu'à propos de la conception. Leur rivalité est sociale, construite autour des enjeux de procréation et de séduction: c'est une rivalité de mère, progressivement portée à son comble; le reste en découle. Le narrateur, en mettant constamment en lien les deux femmes, rappelle sans cesse que, si le manque de chacune est rendu sensible par ce que l'autre possède, alors l'inverse est aussi vrai: chacune d'entre elles possède ce que l'autre désire.¹⁶⁸ Le récit offre une solution à cette tension double. Dans cette rivalité construite, les deux sœurs réussissent à créer un espace de négociation, qui leur permet de construire une relation qui leur est propre. Chaque personnage est renvoyé à ce qui lui est propre, et les relations sont réévaluées. La discussion entre Léa et Rachel, l'échange qui y prend place fait reconsidère les places de chacune, et montre l'importance du lien entre les sœurs au cœur de leur vie. Les naissances des enfants, mettant en scène une rivalité entre les sœurs, sont transformées lorsque chaque sœur, dans ses relations avec ses enfants et son mari, prend en compte la réalité de la relation fraternelle. Le récit met en scène deux femmes qui prennent leur destin en main: refusant ce qui leur a été proposé, une place de femme stérile ou d'épouse illégitime, elles admettent et expriment leur manque. Elles font place pour une relation à leur sœur, même là où ça leur est le plus difficile. En fin de compte, Rachel renonce à sa place de seule épouse; Léa renonce à sa fierté de mère. C'est la seule valorisation sociale qui leur était proposée, mais elles sont prêtes à la sacrifier. Après ce récit, les sœurs parleront d'une même voix pour soutenir Jacob et s'opposer à leur père

¹⁶³ "Genesis is a book whose plot is genealogy." Naomi STEINBERG, "The Genealogical Framework of the Family Stories in Genesis", *Semeia* 46, 1989, p. 41.

¹⁶⁴ "This entire text is actually a genealogy recording the birth and naming of Jacob's twelve children." WESTERMANN, *Genesis. A practical commentary*, p. 208.

¹⁶⁵ "Dans la généalogie de J, une lecture rétrospective, partant de la généalogie de Joseph, montre que tous les noms précédents apparaissent comme des tentatives manquées de produire l'enfant de la promesse. Joseph enfin est celui-là, non seulement né de la femme favorite (et le favoritisme de Jacob est du coup placé dans une lumière nouvelle) mais effectivement né de Dieu qui, nous rappelle-t-on dans le texte, est celui qui ferme et ouvre le sein." LACOCQUE, "Une descendance manipulée et ambiguë", p. 113.

¹⁶⁶ Jack Sasson fait remarquer que Joseph est le 12^e enfant, et le 7^e fils après que Rachel a fait intervenir Bilha. SASSON, "Love's Roots", p. 208.

¹⁶⁷ "Rachel donne naissance à Joseph, le véritable enfant de la promesse..." LACOCQUE, "Une descendance manipulée et ambiguë", p. 113.

¹⁶⁸ Fewell et Dunn soulignent également que chaque femme veut ce que l'autre a. FEWELL et GUNN, "The way of Women", p. 78.

(v. 31,14).¹⁶⁹ Les femmes objectivées du début du récit ont dépassé le désir de maîtrise de l'autre pour aboutir à des relations adultes; chacune a permis à l'autre d'avoir ce qui lui manquait, chacune a donné au lieu de chercher à prendre, et c'est ce que montre le texte: dans cette situation de rivalité entre sœurs, socialement construite et poussée à son comble, se crée une relation libre. Ce récit qui accorde tant d'importance à la place de mère et d'épouse, qui a si souvent été lu comme l'expression de la seule place faite dans les récits bibliques aux femmes, offre, si on prête attention à la relation entre sœurs, deux portraits de femmes déterminées et, finalement, maîtresses de leur destin.

¹⁶⁹ Esther FUCHS considère cependant que l'on ne peut se prononcer sur l'issue du conflit: "While Jacob and Esau settle their dispute, the sisters' conflicts remain unresolved." FUCHS, *Sexual politics in the biblical narrative*, p. 200.

Ch. 3: Jacob et Esaü (Gn 25,19-37,1): fraternité et identité

Introduction

1. Délimitation du récit

Le récit concernant Rachel et Léa prend place à l'intérieur du cycle de Jacob, dont une partie importante prend en compte les relations entre Jacob et son frère Esaü. Dans la mesure où les relations entre frères sont mon angle d'approche, je me concentrerai ici sur une partie de ce cycle, celle qui rapporte les relations entre Jacob et Esaü,¹ soit 25,19-37,1. La mention des *toledot* de 37,2, וְאֵלֶּה תּוֹלְדוֹת יַעֲקֹב "celles-ci (sont) les générations de Jacob", qui fait écho à celle de 25,19, וְאֵלֶּה תּוֹלְדוֹת יִצְחָק בֶּן-אַבְרָהָם, "et celles-ci (sont) les générations d'Isaac fils d'Abraham" me servira de délimitation. Jacob est certes encore présent dans les chapitres qui suivent cette mention, mais Esaü n'est plus mentionné, et Joseph deviendra le personnage principal. C'est entre Gn 25,19 et Gn 37,1 que le récit a pour personnage principal Jacob, et pour thème la vie de celui-ci.² Cette partie du récit présente d'ailleurs une grande unité de construction.³ Les autres personnages majeurs du récit, Isaac, Rébecca, Jacob et Esaü, Laban, Rachel, Léa, Bilha, Zilpa, Sichem et Hamor (ch. 34) et un 'homme' (32,24-31, אִישׁ), sont tous liés à Jacob, et le récit s'organise autour de sa vie.

2. Organisation du récit

On peut aisément diviser le récit en une succession de tableaux, séparés par des changements de lieux, de temps, et de personnages (ainsi, le départ de Laban est un moment de rupture, sur le plan du temps, du lieu et des personnages: "Laban se leva de bon matin, il embrassa ses fils et ses filles, il les bénit et retourna chez lui", Gn 32,1).⁴ Le cycle de Jacob s'organise autour de ses déplacements, et peut être structuré en quatre parties: la première met en scène les deux frères chez leurs parents et débouche sur le départ de Jacob. La seconde est le voyage de Jacob à Harrân, la troisième le long retour de Jacob en Canaan; la quatrième est une sorte d'épilogue.

¹ Kuntzmann, tout en incluant dans le cycle la mort de Jacob (49,29-33), en exclut tout le passage où Jacob agit encore: il traite Joseph à part, refuse de laisser partir Benjamin, va en Égypte, retrouve Joseph, rencontre pharaon. Raymond KUNTZMANN, *Le symbolisme des jumeaux au Proche-Orient ancien: naissance, fonction et évolution d'un symbole*, 1983, p. 39-50.

² Pour simplifier la lecture, j'utiliserai l'abréviation Gn 25-36 pour faire référence à cet ensemble.

³ Pour un état des lieux de la recherche sur le cycle de Jacob, mis en perspective, voir Albert de PURY, "Situer le cycle de Jacob. Quelques réflexions, vingt-cinq ans plus tard", in André WÉNIN (dir.), *Studies in the Book of Genesis*, 2000, p. 213-221.

⁴ Par exemple, pour Fokkelman, ce récit se découpe en trois actes:

A naissance des jumeaux, trahison, fuite, révélation en rêve
(25,19-26 / 27-33 / 27,1-28,9 / 10-22);

X Haran, travail pour Laban (29,1-14 / 15-30 / 29,31-30 / 31,1-21 / 22-55);

A' Jacob retourne à Canaan (32,1-12 / 13-21 / 22-32 / 33,1-20 / 35,1-15 / 16-29).

Johannes FOKKELMAN, *Reading Biblical Narrative. A Practical Guide*, 1999, p. 212-213.

1. Jacob et Esaü

Jacob et Esaü: lutte et oracle, naissance, droit d'aînesse (25,19-34)

[Isaac chez Abimelek (26,1-34)]

26,34-35 femmes d'Esaü

Jacob et Esaü: la bénédiction (27,1-46)

Isaac envoie Jacob chercher une femme (28,1-5)

28,6-9 3^e femme d'Esaü

Passage: Béthel, songe et vœu (28,10-22)

2. Harrân (29,1-32,2)

croissance: rencontre au puits, mariage, enfants, troupeaux (29,1-30,43)

départ de Harrân décision et départ (31,1-31,21)

Laban et Jacob (31,22-32,1)

3. Retour de Jacob en Canaan (32,2-34,21)

préparatifs à la rencontre (32,2-22)

Passage: Yabboq (lutte 32,23-33)

retrouvailles avec Esaü (33,1-15)

séparation de cheminement (33,16-20)

[Sichem - Dina (34,1-31)]

Transition: Louz-Béthel (35,1-16)

4. Jacob à Mamré (35,16-28), Esaü en Edom (36,1-43)

On repère trois moments de passage ou de transition dans ce récit: la nuit à Béthel (28,10-22), celle au Yabboq (32,23-33), Louz - Béthel (35,1-35,28); ainsi que deux incises: deux épisodes de la vie d'Isaac (26,1-34) et le récit de Dina (ch. 34).

Fokkelman souligne le poids de l'organisation spatiale du récit.⁵ Le voyage de Jacob est en effet circulaire: à la fin du récit, *Jacob habita dans le pays de séjour de son père, dans le pays de Canaan* וַיָּשֶׁב יַעֲקֹב בְּאֶרֶץ מְגֹרָתוֹ אָבִיו בְּאֶרֶץ כְּנָעַן. (37,1). Michael Fishbane voit pour sa part une dimension symbolique aux espaces; il voit s'y opposer, par le thème de l'héritage, le couple espace sacré – *homeland* et espace profane – exil.⁶ La géographie y est signifiante; les noms de lieu ont un sens,⁷ les espaces sont ceux des familles: le pays d'Isaac, le pays de Laban, le pays d'Esaü (Edom). Les mentions de temps sont souvent des chiffres ronds: "Esaü avait 40 ans" lorsqu'il s'est marié (26,4); "les jours d'une lune" au travail chez Laban (29,14); on note l'utilisation du chiffre 7 (la durée du travail pour les mariages est de 7 ans, 7 jours puis 7 ans chez Laban au ch. 29), Jacob a travaillé vingt ans selon 31,41. Le chiffre 3 est également important: trois jours de marche en 30,6 (דְּרֹךְ שְׁלֹשָׁת יָמִים), trois jours avant la poursuite en 31,22; et les hommes de Sichem sont tués le troisième jour (34,25). Enfin, on remarque l'importance de la nuit: le coucher et le lever du soleil en 28; la nuit de l'échange en 29; 'passer la nuit' en 31,54; la nuit du Yabboq (32,23-32). Géographie et chronologie sont donc chargées, et le voyage de Jacob a une dimension de parcours individuel initiatique. Jacob quitte sa famille, va se marier et avoir des enfants, constituer son troupeau, et reviendra enfin auprès de son père et de son frère. La séquence est dominée par le héros; elle est rythmée par ses activités, par ses déplacements, et entrecoupée de moments de passage.

⁵ Selon lui, le cycle de Jacob s'organise autour de trois espaces (Canaan, la maison de Laban, Canaan), séparés par deux nuits porteuses d'événements étranges (Gn 28, Gn 32), avec Béthel (coucher de soleil - nuit - anges) et Mahanaim-Penuel (anges-nuit-lever de soleil). Johannes FOKKELMAN, "Jacob as a Character", in Camille FOCANT et André WÉNIN (dir.), *Analyse narrative et Bible*, 2005, p. 3-17.

⁶ Selon Fishbane, trois thèmes parcourent le cycle: naissance, qui se sépare en fertilité-stérilité, bénédiction qui s'oppose à non bénédiction, héritage. Michael FISHBANE, "Composition and structure in the Jacob Cycle (Gen 25:19-35:22)", *JJS* 26, 1975.

⁷ "Mahanayim is a true double location (Gn 32: "lishne mach^anot)", symbole de la duplicité et de la division." FOKKELMAN, "Jacob as a Character", p. 4.

3. Tensions et rivalités familiales

Pourtant, dans le début du récit, Jacob n'est cité que 23 fois entre 25,19 et 28,9, alors qu'Esaü est cité 29 fois. Et c'est d'Esaü que le lecteur a une connaissance (il est épuisé en 26,30, méprise son droit d'aînesse en 26,34, pousse des cris amers en 27,34, pleure en 27,38, traite son frère en ennemi et envisage de le tuer en 27,41), alors qu'on ne connaît de Jacob qu'une émotion, la crainte (27,11). Le personnage d'Esaü a donc également de l'importance dans le récit, qui met en scène la rivalité dans la famille.⁸

Juste avant notre récit, le chapitre 25 évoque brièvement la descendance d'Ismaël, l'autre fils d'Abraham. Ouvert en 25,12 par les mêmes mots qui marquent le début du cycle de Jacob en 25,19, *et celles-ci (sont) les générations d'Ismaël fils d'Abraham*, וְאֵלֶּה תְּלִדֹת יִשְׁמָעֵאל בֶּן-אֲבְרָהָם, ce récit se termine par une évocation des relations peut-être tendues entre les fils d'Ismaël, qui vivent chacun "devant tous ses frères" עַל-פְּנֵי כָל-אֶחָיו (25,18).⁹ Le thème de la relation fraternelle est donc présent dès l'ouverture du récit, qui traite du statut de l'aîné¹⁰ (on trouve deux mentions de בְּכוֹר dans le chapitre 25).¹¹ Tant dans le texte lui-même que dans l'histoire de sa réception, on trouve les deux dimensions de ressemblance et de rivalité. Ce texte est une mise en scène de la fraternité dans sa tension entre l'appartenance familiale et la constitution individuelle, entre la solidarité et la rivalité. A toutes les étapes du récit, la constitution de Jacob en tant qu'individu est mise en relation avec son lien à sa famille et à son frère.

I. Chez les parents: deux frères rivaux ou deux jumeaux indifférenciés?

1. Avec son frère: lutte ou indifférenciation?

Les commentateurs ont relevé, voire amplifié,¹² la différence entre les frères, et ont opposé leurs caractérisations, faisant de la rivalité fraternelle une grille de lecture du récit.¹³ Certains y voient même une opposition de type: le pasteur opposé au nomade,¹⁴ le féminin au masculin,¹⁵ ou encore la nature à la culture.¹⁶ La relation entre Jacob et Esaü n'est pourtant

⁸ Beaucoup considèrent que le conflit entre les frères est l'aspect dominant de la péripécie: Hauge, "Struggled of the Blessed I", p. 11 n. 32; Claus WESTERMANN, *Promises to the Fathers: Studies on the Patriarchal Narratives*, 1980, p. 79; John G. GAMMIE, "Theological Interpretation By Way of Literary and Tradition Analysis: Genesis 25-36", in Martin J. BUSS (dir.), *Encounter with the Text*, 1979, p. 118-119; Thomas L. THOMPSON, *The Origin Tradition of Ancient Israel*, 1987, p. 104 ss.

⁹ La TOB traduit "chacun face à tous ses frères, prêt à leur tomber dessus"; la Bible en français courant "à l'écart des autres".

¹⁰ "Rebekah and Jacob launch a sequence of events fraught with struggles concerning the internal and external definition of family." Danna Nolan FEWELL et David M. GUNN, "The way of Women", *Gender, Power, Promise*, 1993, p. 76.

¹¹ On trouve dans le cycle de Jacob un jeu sur les termes בְּרִכָּה - בְּכוֹרָה (25,29-37 et 27,1-40). Johannes FOKKELMAN, "Genèse", in Johannes FOKKELMAN (dir.), *Encyclopédie littéraire de la Bible*, 2003, p. 77.

¹² Marc-Alain WOLF, *Un psychiatre lit la Bible*, 2005, expose comment l'exégèse traditionnelle a fait d'Esaü le méchant, par exemple en associant le roux avec l'impureté, ou encore en affirmant que la vue d'Isaac était troublée par les fumées des offrandes idolâtres des femmes d'Esaü (Rachi).

¹³ Comme dans le récit de Caïn et Abel, d'ailleurs; Kenneth Craig souligne le lien entre l'exposition des naissances de Caïn et Abel et celles de Jacob et Esaü. Kenneth M. CRAIG, "Questions outside Eden (Genesis 4.1-16): Yahweh, Cain and their rhetorical interchange", *JSOT* 86, 1999 (p. 110).

¹⁴ "Jacob et Esaü représentent en effet deux types sociaux. Jacob est le pasteur pacifique compensant une force très ordinaire par son astuce; Esaü est le nomade chasseur, doté d'une force redoutable et qu'il ne maîtrise pas lui-même." KUNTZMANN, *Le Symbolisme des jumeaux au POA*, p. 43.

¹⁵ "Traditionally, Jacob's characterization with respect to Esau has been attributed to the polarization of culture and nature. But rarely has it been observed that this dichotomy overlaps with another one – that of male and female." Yael S. FELDMAN, "And Rebecca Loved Jacob', but Freud Did Not", *JStQ* 1, 1993, p. 85, la tente est l'espace des femmes.

pas que de rivalité. Kuntzmann, après Greimas, a développé le thème de l'unité première (naissance des jumeaux), rompue par une succession de pseudo-identifications instaurant à nouveau un semblant d'unité, se terminant par un changement de rôle entre les jumeaux suggérant l'expérience d'une unité dans la diversité.¹⁷ Si l'on peut effectivement suivre le fil d'une caractérisation opposée des deux jumeaux, on peut aussi repérer un certain nombre de traits communs qui amènent parfois à un renversement des caractérisations (c'est-à-dire qu'une même caractéristique sera donnée, selon les commentateurs, à l'un ou l'autre des frères¹⁸). La double dimension de rivalité et de ressemblance entre les frères est repérable dans chacun des épisodes: chacun des éléments, dans l'histoire de l'interprétation, a pu être lu comme signe de tension ou comme signe d'unité.

A. La gémellité

Jacob et Esaü sont des jumeaux (25,24: וְהִנֵּה תוֹמִים בְּבֶטְנָהּ: "Et voici des jumeaux dans son ventre").¹⁹ La portée symbolique de la gémellité a été souvent soulignée:²⁰ les jumeaux, par leur non-différenciation,²¹ ont une dimension socialement dérangeante.²² L'existence de deux jumeaux "circumvents a fundamental presupposition of classical psychoanalysis – the triangularity of all family dynamics."²³ Il y a donc une dimension fusionnelle du couple gémellaire. Cependant, celui de Jacob et Esaü est d'emblée donné sur le mode de la confrontation: 25,22 et les enfants s'écrasaient dans ses entrailles, וַיִּתְרַצְצוּ הַבְּנִים בְּקִרְבָּהּ. On ne sait pas comment s'écrasent, s'affrontent ou se heurtent²⁴ les deux, mais le heurt est évident; André Wénin y voit un indice de "la nature intrinsèquement conflictuelle de la fraternité".²⁵ Ainsi, avant leur naissance, Jacob et Esaü sont présentés en même temps dans la dimension de gémellité avec sa connotation fusionnelle, et dans un aspect de lutte qui évoque la confrontation, la séparation.

Le poids de cette lutte est souligné par la réaction de Rébecca, pour qui c'est un sujet d'inquiétude ou de désespoir: וַתֹּאמֶר אִם-כֵּן לָמָּה זֶה אֲנֹכִי וַתֵּלֶךְ לְדַרְשׁ אֶת-יְהוָה: "Et elle dit: si (c'est) ainsi, pourquoi cela (pour) moi, et elle alla pour consulter Yhwh" (25,22). Est-ce sur la base de cette information que Dumézil voit dans ce récit le triangle classique de "la dame et les

¹⁶ Ronald S. HENDEL, *The Epic of the Patriarchs. The Jacob Cycle and the Narrative Traditions of Canaan and Israel*, 1987, p. 128; Luis ALONSO SCHOEKEL, *Dov'è tuo fratello? Pagine di fraternità nel libro della Genesi*, 1987, p. 134.

¹⁷ KUNTZMANN, *Le Symbolisme des jumeaux au POA*, p. 46.

¹⁸ "Saisir le talon d'Esaü, c'est, de la part de Jacob, agir avec malice et de façon tortueuse. Mais, ici encore, la Tradition renverse le procès, et attribue à Esaü le caractère de serpent qui justifie ensuite le comportement défensif de Jacob." WOLF, *Un psychiatre lit la Bible*, p. 63.

¹⁹ "L'organisation du cycle de Jacob, dans le cadre de la confrontation des deux jumeaux Esaü et Jacob, se sert habilement de toute la charge gémellaire de l'un des protagonistes pour mettre son lecteur au courant des dimensions profondes de l'événement". KUNTZMANN, *Le Symbolisme des jumeaux au POA*, p. 131-132; bien qu'il considère également que le thème de la gémellité n'est retenu que parce "qu'elle donne le ton à l'attitude complexe de Jacob face à l'élection divine." KUNTZMANN, *Le Symbolisme des jumeaux au POA*, p. 42.

²⁰ L'idée dominante paraît être celle-ci: pendant tout le temps de la gestation où les jumeaux ont échappé au regard des autres, un rapport personnel s'est établi entre eux hors de tout contrôle social et c'est cette promiscuité qui est dangereusement inquiétante." Daniel GAYET, *Les relations fraternelles: approches psychologiques et anthropologiques des fratries*, 1993, p. 183. Voir aussi la partie introduction de ce travail.

²¹ "Des jumeaux vrais ne sont qu'un seul être, dont la monstruosité est d'occuper deux places différentes dans l'espace." KUNTZMANN, *Le Symbolisme des jumeaux au POA*, cite M. TOURNIER, *Les météores*, Paris, 1975, p. 497.

²² "L'expérience gémellaire est unique, elle repose sur un couple qu'aucune culture ne peut reproduire, serait-ce au moyen de rites de fraternisation par le sang ou l'alimentation commune. Aucun code ne peut réglementer les rapports entre jumeaux et c'est là tout le problème." GAYET, *Les relations fraternelles*, p. 185.

²³ FELDMAN, "And Rebecca Loved Jacob", p. 75

²⁴ Du verbe רָצַץ (Hithpoel), s'écraser. Wilhelm GESENIUS, *Hebrew and Chaldee Lexicon to the Old Testament Scriptures*, 1984, § 7533.

²⁵ André WÉNIN, "Des chemins de réconciliation. Récits du premier Testament", *Irénikon* 68, 1995, p. 315.

jumeaux",²⁶ récit dans lequel il faut classiquement éliminer le fils aîné, guerrier, trop menaçant, au profit d'un cadet plus intelligent et plus apte à gouverner?²⁷ En tout cas, cette présentation donne le ton au récit: il va s'agir de la place de chacun des deux frères.

B. L'oracle

25,23 Et Yhwh lui dit
deux nations (sont) hors de ton ventre
et deux peuples dans tes entrailles se sépareront
et un peuple plus qu'un peuple sera fort
et un nombreux servira un petit

וַיֹּאמֶר יְהוָה לָהּ
וְשְׁנֵי לְאֻמִּים מִמְעוֹף
שְׁנֵי גוֹיִם בְּבֶטֶןךָ יִפְרְדוּ
וְלְאִם מְלֵאָם יֵאָמֵן
וְרַב יַעֲבֹד זָעִיר:

Cette révélation est ambiguë, puisque le texte n'oppose pas aîné et cadet, mais des peuples, puissant et petit.²⁸ Malgré cela, nombreux sont les commentateurs qui y lisent l'annonce de la domination du cadet sur l'aîné,²⁹ bien qu'à ce moment du récit, on ne sache pas encore quel enfant sera l'aîné et lequel sera le cadet, et que les deux mots utilisés ne caractérisent pas aîné et cadet. Reste qu'on trouve dans l'oracle la même tension entre similitude et différence: ce sont deux peuples, deux nations; mais "ils se sépareront" au sortir des entrailles et l'un servira l'autre.

C. La naissance

Le même type de tension se rencontre encore lors de la naissance, cette fois entre séparation et attachement. C'est au moment où les deux enfants naissent qu'ils sont dits *jumeaux en son ventre*, deux en un.³⁰ Ils sont reliés l'un à l'autre. וַיֵּרֶדוּ אֶחְזָתָה בְּעַקְבַּי עֶשָׂו "et sa main (de Jacob) tenant le talon d'Esaü" (25,26).³¹ Cet accrochage est très souvent considéré comme un signe de rivalité, de la volonté de Jacob de sortir avant son frère.³² Pourtant, l'idée de lutte des jumeaux pour la primauté semble mieux s'appliquer au récit de la naissance de Pereç et Zerah (Gn 38, 28-30); ici, on voit surtout qu'il y a un lien entre les deux jumeaux. Une partie d'Esaü, le talon,³³ est tenue par la main de Jacob. Les jumeaux

²⁶ Georges DUMÉZIL, *Mythe et épopée*, 1968, Robert LANGOT, "Agressivité destructrice adelphique, compétition népotique et auto-destruction", *EtPsy*, 1985, p. 287.

²⁷ Voir aussi Françoise SMYTH, "Genèse 27,1-40: lecture", in Jean-Daniel MACCHI et Thomas RÖMER (dir.), *Jacob*, 2001, p. 62.

²⁸ "Here the narrator self-consciously interprets this struggle within the broader context of the national antagonisms that existed between the government of Jerusalem and the peoples of Edom (25:23)." J. David PLEINS, "Murderous Fathers, Manipulative Mothers, and Rivalrous Siblings: Rethinking the Architecture of Genesis-Kings", in Astrid B. BECK et al. (dir.), *Fortunate the eyes that see*, 1995, p. 129.

²⁹ Par exemple, "not only does God declare to Rebekah that the elder (Esau) will serve the younger (Jacob)". Fredrick C. HOLMGREN, "Holding Your Own Against God! Genesis 32:22-32 (In the Context of Genesis 31-33)", *Int* 44, 1990, p. 10.

³⁰ "Le jumeau est le frère parfait. (...) Il n'y a aucun moyen d'établir entre des jumeaux (...) une quelconque relation sociale. Pas de relation hiérarchique non plus, à cause de l'absence de distance et de différence: le code d'héritage est en échec. Tout indique une situation "archaïque", donc insaisissable et souvent effrayante." Daniel Gayet rappelle le nombre de civilisations dans lesquels les jumeaux sont mis à mort. GAYET, *Les relations fraternelles*, p. 182.

³¹ Plusieurs commentateurs soulignent la dimension mythologique de ce "jumeau primordial". Selon A. de Pury, d'ailleurs, tout le cycle de Jacob en Gn 25-36 voit s'affronter une conception généalogique ("populaire") des origines et une conception vocationnelle (de type "prophético-deutéronomiste"). Albert de PURY, "Le cycle de Jacob comme légende autonome des origines d'Israël", in John Adney EMERTON (dir.), *Congress Vol. Leuven 1989*, 1991, p. 78-96; aussi Albert de PURY, "Situer le cycle de Jacob", in André WÉNIN (dir.), *Studies in the Book of Genesis*, 2000, p. 123-143. Voir encore Erhard BLUM, *Die Komposition der Vätergeschichte*, 1984.

³² "As he emerged from the womb he still hung on to Esau (Gen. 25:21-26) - a sign that the conflict would continue." HOLMGREN, "Holding Your Own Against God", p. 5.

³³ עַקְבַּי a été lu par beaucoup comme une explication du nom de Jacob, ce qui marquerait encore plus le lien entre les deux frères.

sortent donc l'un après l'autre, ce qui crée sans conteste un aîné et un cadet,³⁴ mais la main de Jacob s'accroche au talon d'Esau.

Les deux garçons naissent donc ensemble (בְּלֶדֶת אִתָּם 25,26), mais Jacob se distingue d'Esau physiquement;³⁵ ils sont ce que nous appellerions de faux jumeaux. Esau est caractérisé comme un homme velu,³⁶ tandis que Jacob sera dit glabre.³⁷ Il y a dans la présentation d'Esau une dimension animale; il est de plus roux³⁸ (plus vraisemblablement "rougeaud" que "roux", d'ailleurs, car le roux est négativement connoté et אֲדָמוּנִי est aussi associé à David³⁹). Tout en disant que les deux enfants grandissent ensemble, le narrateur insiste sur leurs différences physiques et comportementales:⁴⁰

25,27 Et les garçons grandirent

Et Esau fut un homme connaissant la chasse,

un homme des champs

Et Jacob un homme bien⁴¹, un habitant des tentes

וַיִּגְדְּלוּ הַנְּעָרִים
וַיְהִי עֶשָׂו אִישׁ יָדַע צֹד
אִישׁ שָׂדֶה
וַיַּעֲקֹב אִישׁ תָּם יֹשֵׁב אֹהֳלִים:

Cette différence a souvent été prise comme symbole d'oppositions plus profondes:⁴² éleveurs contre chasseurs⁴³ ou Edom contre Israël.⁴⁴ Le texte, lui, met surtout en place une séparation spatiale (tente / champs), mais aussi de lien parental. Les garçons sont donc différents, et chacun d'entre eux ayant un lien privilégié avec l'un des parents. Il y a dans cette préférence égalité (chaque enfant est préféré) et dissymétrie (Rébecca préfère Jacob sans motif,⁴⁵ mais Isaac son fils Esau parce qu'il apprécie le gibier; le temps des verbes est également différent, la préférence de Rébecca est indiquée par un participe, duratif, celle

³⁴ ... "by the means of a separate narrative (vv.20-26) he (the narrator) wants to show that the coming of Jacob (and Esau) is not a 'begetting' (engendrement) (*hōlīd, tōledā*, v. 19), but a birth (naissance) (*yālad*, v. 26)". Johannes FOKKELMAN, *Narrative Art in Genesis. Specimens of Stylistic and Structural Analysis*, 1975, p. 87.

³⁵ Ceci ne diminue pas la charge symbolique de la gémellité, selon D. Gayet: "La littérature anthropologique ne souligne pourtant que fort rarement la ressemblance physique des jumeaux, elle paraît ignorer la différence entre homozygotes et hétérozygote. Ce n'est donc pas probablement du côté de l'étrangeté d'un individu en double exemplaire qu'il faut chercher." GAYET, *Les relations fraternelles*, p. 182-183.

³⁶ Nahum Sarna relève le procédé narratif, qui consiste à introduire dans un texte d'un élément apparemment sans intérêt qui en prendra beaucoup dans la suite du récit; ici, la pilosité et les dons de chasseur d'Esau concourront à expliquer comment la bénédiction fut extorquée à Isaac. Nahum M. SARNA, "The Anticipatory Use of Information as a Literary Feature of the Genesis Narratives", in Richard Elliott FRIEDMAN (dir.), *The Creation of Sacred Literature*, 1981, p. 81.

³⁷ "Esau is also portrayed as being of ruddy complexion (Gn 25:25) and very hairy (25:25, 27:11), in contrast to his younger brother who is said to be very smooth-skinned (27:11)." Cohen signale plus loin que הָלָק, smooth-skinned, pourrait avoir un double sens et signifier aussi 'fuyant'. Norman J. COHEN, "Two that are One, Sibling Rivalry in Genesis", *Jdm* 32, 1983, p. 331-342.

³⁸ Sur la racine אָדָם, voir Edward ULLENDORF, "The Contribution of South Semitics to Hebrew Lexicography", *VT* 6, 1956, p. 191-192.

³⁹ Cf. Cyrus H. GORDON, *The Ancient Near East*, 1965, p. 125 n. 26.

⁴⁰ "Esau is a cunning man, a man of the field, while Jacob is a simple, quiet man who prefers to remain at home (Gen 25:27)", COHEN, "2 that are 1", p. 331-342.

⁴¹ Traduction empruntée à Frédéric BOYER, pour rendre תָּם qui a les sens variés de simple, entier, parfait, complet, ordinaire, intègre... Pour Schoekel, il signifie "senza stravaganze". ALONSO SCHOEKEL, *Dov'è tuo fratello?*, p. 129.

⁴² "En termes de psychologie jungienne, on pourrait dire d'Esau qu'il est extraverti, alors que Jacob serait plutôt introverti." Bernard KAEMPF, "Lecture jungienne de l'histoire de Jacob", *ETHR* 75-4, 2000, p. 567.

⁴³ "La symbolique gémellaire est devenue un langage pour interpréter un phénomène sociologique de rivalité entre les éleveurs et les chasseurs, puis cette symbolique a été historisée à nouveau, par les oracles de Gn 25,23 s et 27,29.39-40a, pour justifier une situation nouvelle avec d'autres forces en présence." KUNTZMANN, *Le Symbolisme des jumeaux au POA*, p. 44.

⁴⁴ Voir par exemple James L. KUGEL, "Cain and Abel in Fact and Fable: Genesis 4,1-16", in Roger BROOKS et John J. COLLINS (dir.), *Hebrew Bible or Old Testament?*, 1990, p. 176-179.

⁴⁵ 25,28 "Both parents love, but only one of them loves unconditionally." FELDMAN, "And Rebecca Loved Jacob", p. 85.

d'Isaac par un wayiqtol, non duratif). Là encore, les exégètes ont vu ici soit la marque d'une opposition encore plus grande, d'une rivalité augmentée par la préférence, soit celle d'un lien familial profond.⁴⁶ Ceux qui ont lu dans ce récit une caractérisation masculine et féminine des deux garçons divergent également dans l'interprétation: pour certains, il y a accentuation du côté féminin de Jacob,⁴⁷ l'homme des tentes, l'homme de sa mère. Yael Feldman voit au contraire dans cette information une féminisation d'Esaü.⁴⁸

2. La vente de l'aînesse: rivalité ou échange?

La vente du droit d'aînesse⁴⁹ a donné également lieu à des lectures divergentes: certains l'ont comprise comme la marque de refus de la différence (chacun des enfants voulant ce que l'autre a et que lui n'a pas) ou de l'affadissement des différences (puisqu'ils seront confondus). D'autres y ont vu l'indice de la mise en œuvre de la rivalité réelle entre Jacob et Esaü, rivalité pour la place d'aîné. Là, Jacob est parfois perçu comme le héros qui accomplit sa destinée malgré les obstacles,⁵⁰ et qui utilise à son avantage la glotonnerie de son frère (dominé comme Isaac par son appétit⁵¹), parfois comme le fourbe qui profite de la faiblesse⁵² de son frère. Esaü, lui, est parfois compris comme le frère mourant de faim abusé doublement par le fourbe Jacob, parfois comme le faible vorace qui ne pense qu'à manger.⁵³ Le récit rapporte simplement une transaction commerciale et juridique,⁵⁴ par l'utilisation des verbes *vendre* מכר et *jurer* שבוע, en 25,31 et 33, transaction présentée comme un échange dans lequel visiblement à ce moment du récit chacun trouve son compte. Le seul jugement donné par le narrateur concerne Esaü: 25,34 *Et Esaü méprisa le droit d'aînesse*: אֶת־הַבְּכֹרָה: נִכְּרוּ עִשָׂו

Ce droit aurait dû lui importer, puisqu'il était l'aîné. Ici encore, les différences sont rendues floues: celui qui a le droit n'y tient pas; celui qui y tient ne l'a pas. L'aîné reste l'aîné, mais n'a plus la בכרה, le cadet l'obtient, mais reste le cadet.⁵⁵ Les différences entre les frères sont ici ainsi rendues floues. Ce moment qui marque la différence entre les frères (l'un a un droit d'aînesse, l'autre pas), et pourrait être lu comme une tension importante est un temps où une des spécificités s'efface (ce droit passe de l'un à l'autre).

⁴⁶ Chaque enfant est lié à un parent, ce qui suscite le lien plus que le conflit, selon Yael Feldman. *Ibid.*, p. 75.

⁴⁷ Kaempf va jusqu'à imaginer que Jacob "passe peut-être son temps à tisser ses propres fantaisies ou même à faire la cuisine... Dans ces conditions, nous ne sommes pas surpris qu'il soit le préféré de Rebecca, sa mère." KAEMPF, "Lecture jungienne de l'histoire de Jacob", p. 567.

⁴⁸ "Esau the hairy, ostensible virile man of the field, is cast in the (traditionally) female role of the 'nourisher'". FELDMAN, "And Rebecca Loved Jacob", p. 85.

⁴⁹ Sur cet épisode (la vente du droit d'aînesse contre un plat de lentilles) et l'importance des tablettes de Nuzi en lien avec les textes de la Genèse, voir Thomas L. THOMPSON, *The Historicity of the Patriarchal Narratives*, 1974, p. 280-285.

⁵⁰ Kathleen Anne FARMER, *The Trickster Genre in the Old Testament*, 1978.

⁵¹ ALONSO SCHOEKEL, *Dov'è tuo fratello?*, p. 132.

⁵² Kuntzmann évoque "le droit de primogéniture arraché ici en profitant de la faiblesse momentanée de l'aîné". Raymond KUNTZMANN, "Le symbole des jumeaux et le cycle du patriarche Jacob", *SeB* 19, 1980, p. 36. Kaempf rappelle "comment Jacob s'est approprié le droit d'aînesse, par ruse et sous serment (25-29ss), et en profitant de la faiblesse morale de son frère." KAEMPF, "Lecture jungienne de l'histoire de Jacob", p. 569.

⁵³ Esaü est dans l'instant, ce que laisse aussi supposer le verbe הִלְעִישָׁנִי ("laisse-moi dévorer"). Reuben AHRONI, "Why did Esau spurn the birthright? A study in biblical interpretation", *Jdm* 29, 1980, p. 323-331.

⁵⁴ *Ibid.*, p. 323-331.

⁵⁵ Sur le statut du premier-né, voir Roger SYREN, *The forsaken first-born: a study of a recurrent motif in the patriarchal narratives*, 1993; voir aussi l'introduction de ce travail.

3. La substitution: le conflit d'identité porté à son comble

A. La substitution

Après avoir obtenu la בְּכָרָה de son frère, Jacob va chercher à obtenir la bénédiction qu'Isaac compte accorder à Esaü.⁵⁶ Mais l'échange s'était passé entre Jacob et Esaü, tandis que la substitution se fera à l'insu d'Esaü, et jamais Jacob et Esaü ne sont en présence.⁵⁷

Jacob ne prend pas l'initiative de cette ruse; ⁵⁸ c'est Rébecca qui, ce faisant, fonde la séparation.⁵⁹ Elle marque la différence entre ses fils, aidant l'un d'eux et trompant l'autre.⁶⁰ Elle déplace ainsi la différence faite entre les deux fils; plus tard, elle propose même de déplacer la malédiction éventuelle d'Isaac vers elle-même (עָלַי קִלְלָהָךְ בְּנִי "sur moi ta malédiction, mon fils", 27,13). Tout cet épisode, qui est donc un déplacement – une "mise à la place de", est instauré par Rébecca.⁶¹

Cette tromperie est rendue avec une grande richesse.⁶² Les relations entre les personnages sont complexes et denses (il y a dans ce récit sept scènes mettant chaque fois face à face deux membres de la famille). La substitution elle-même est mise en valeur par différents procédés qui donnent son épaisseur au récit: la duplication du tricheur (Rébecca pense la tricherie, Jacob l'effectue), l'utilisation d'un vocabulaire évoquant la tromperie,⁶³ la structure du récit qui devient reflet de la tricherie en intercalant ce qui devrait être avec ce qui est (ainsi, 27,1-4.31 pourrait être un récit complet),⁶⁴ et enfin le luxe de détails qui rendent la tromperie vraisemblable. La question du lecteur, "comment Isaac a-t-il pu se tromper?" trouve sa réponse dans l'exposé des procédés mis en œuvre. Les données concernant les sens y prennent beaucoup d'importance, au moment même d'ailleurs où ils sont mis en défaut. Isaac entend, touche, sent, mange.⁶⁵ Il ne voit pas, mais sa "nuit" est pleine, en quelque sorte.⁶⁶ Le narrateur met également en place un suspense sur la réalisation, par le doute exprimé par Jacob avant la tromperie (27,11-12) puis par Isaac pendant (27,21 et peut-être 27,26).⁶⁷ La connaissance du lecteur est supérieure à celle d'Isaac, mais le long

⁵⁶ Sur les liens entre les deux épisodes, voir Jacques VERMEYLEN, "Le vol de la bénédiction paternelle. Une lecture de Gen 27", in Christian BREKELMANS et Johan LUST (dir.), *Pentateuchal and Deuteronomistic Studies*, 1990, p. 23-40.

⁵⁷ En 27,30, Esaü rentre juste au moment où Jacob sort. SMYTH, "Genèse 27,1-40: lecture", p. 62.

⁵⁸ *Ibid.*, p. 67.

⁵⁹ "C'est Rébecca qui fonde l'identité des jumeaux et les empêche de se fondre dans leur ressemblance." Raymond KUNTZMAN, "Le symbole des jumeaux et le cycle du patriarche Jacob", *SémBib* 19,1980, p. 37-38.

⁶⁰ KAEMPF, "Lecture jungienne de l'histoire de Jacob", p. 570.

⁶¹ "Rebekah's words leave no doubt in the reader's mind that she knows what she is up to and that she intends in this way to secure the blessing for Jacob (27:12). Rebekah's independent and deceptive course of action is thrown into sharp relief by Jacob's protests to his mother that he is not the rightful heir and that the ruse is certainly doomed to failure (27:11-12)." PLEINS, "Murderous Fathers, Manipulative Mothers, and Rivalrous Siblings", p. 127.

⁶² Qui comporte différentes répétitions, noter par exemple le parallèle entre v. 18-19 et v. 31-32 Luis ALONSO SCHOEKEL, *Dov'è tuo fratello? Pagine di fraternità nel libro della Genesi* (Biblioteca di cultura religiosa), Brescia, Paideia, 1987.

⁶³ הַלָּקָה qui désigne la partie lisse du cou signifie ailleurs la langue trompeuse (Pr 6,24; 26,28); il dérive de הָלַק qui désigne la fausseté, le mensonge; בָּגַד a le sens de tromper, trahir et ici l'habit est בָּגַד (v. 15); il est תְּמוּד alors que נִחְזָד désigne en Gen 3,6 l'arbre suscitant l'envie. André WÉNIN, *Pas seulement de pain*, 1998, p. 112 n. 13. La tromperie est également qualifiée par Isaac en 27,35: ton frère est venu avec ruse, בְּמִרְמָה.

⁶⁴ Voir en annexe la structure de ce récit de substitution.

⁶⁵ Zvi Jagendorf souligne la proximité de cet épisode avec la substitution du ch. 29: "In the episode of the stolen blessing (Genesis 27) which is as sensual and as detailed as the wedding night is modest and laconic the same tensions are at play." Zvi JAGENDORF, "In the morning, behold, it was Leah", *Prooftexts* 4, 1984, p. 190.

⁶⁶ Zvi Jagendorf souligne la connotation sensuelle de la bénédiction donnée par Isaac (sentir, toucher). Isaac, mâle aveugle et passionné, veut donner de la bénédiction via toucher, sentir et embrasser. Zvi JAGENDORF, "In the morning, behold, it was Leah", *Prooftexts* 4, 1984, p. 190.

⁶⁷ Edwin M. GOOD, *Irony in the OT*, 1981, p. 99, souligne l'ironie de la suspicion d'Isaac: 18, 20, 21, 22, 24, 26.

doute (entre 27,18 et 27,26) sur l'efficacité de la tromperie contribue à mettre en valeur sa réussite.

B. L'enjeu de la substitution

Et le narrateur monte en épingle l'enjeu essentiel de cette substitution. A ce moment du récit, en effet, les frères sont à nouveau opposés, dans un rappel du récit de leur naissance: Esaü a été dit אִישׁ שָׂדֵה en 25,27 par le narrateur, il est dit אִישׁ שָׂעֵר en 27,11 par Jacob; il sent la campagne שָׂדֵה selon Isaac en 27,27. Les deux fils sont donc à nouveau distingués: Esaü est le velu⁶⁸ qui seul chasse du gibier sauvage, Jacob le glabre pour qui la mère prépare deux chevreaux du troupeau. Pourtant, tous deux feront à Isaac la même déclaration: "je suis ton aîné Esaü" (27,19: 27,31-32). Le narrateur démontre que Jacob a pu tout faire comme Esaü l'aurait fait, qu'il a pu ressembler à Esaü. Il montre alors que la tromperie porte essentiellement sur la personne, car c'est la seule chose qui ait vraiment différencié - puisque Jacob a "fait comme Isaac lui a dit" ("J'ai fait comme tu m'as dit", v. 19).⁶⁹ Le 'quoi' et le 'comment' visant à être les mêmes, le 'qui' est le véritable enjeu.

Jacob reçoit alors la bénédiction d'Isaac,⁷⁰ dans un moment paradoxal qui met en place à la fois l'interchangeabilité et l'identité des frères. Danielle Clerc, poursuivant le thème de la portée symbolique de la gémellité,⁷¹ voit dans ce changement de rôle l'expérience d'une unité dans la diversité, soulignée également par Kuntzmann: "Jacob en arrive à incarner Esaü, qui se retrouve lui-même au rang de cadet."⁷² Isaac avait demandé à son fils de lui apporter de la viande pour recevoir sa bénédiction;⁷³ Jacob a su être ce fils. Celui-là même, Isaac, qui voulait bénir l'un de ses fils et pas l'autre, donc qui conçoit la différence, ne peut les distinguer: Isaac voulait bénir Esaü et pas Jacob, mais n'a pas su réaliser à temps que ce n'était pas Esaü, il a donné "sa seule bénédiction" à Jacob. Paradoxalement, la substitution met donc en place à la fois l'extrême ressemblance entre les deux frères (puisque Jacob a su être Esaü pour Isaac), et le fait même que, ce faisant, il n'est cependant pas Esaü. וַיָּבֵא לִי "Qui est maintenant le chassant du gibier et (qui) me l'a apporté?" 27,33. La question fondamentale de l'identité personnelle à l'intérieur d'une fratrie est posée: qu'a donc Jacob, qui fait qu'il n'est pas Esaü pour Isaac?

C. La séparation

A ce moment du récit, Jacob s'est fait une place dans toute sa famille: auprès de sa mère par son amour, auprès de son frère par négociation, auprès de son père par ruse. C'est ce que dit Esaü: il a capté mon droit d'aînesse et il a capté ma bénédiction. Il l'emporte sur tous les tableaux. Jacob a en quelque sorte déjà supplanté Esaü partout, et devient vraiment une

⁶⁸ L'homme velu est à la limite du sauvage et du guerrier. Les *lahmu*, guerriers velus, sont des figures apotropaïques qui gardent les portes. Ils peuvent jouer le rôle de *shaman*, d'intermédiaire. Gregory MOBLEY, "The Wild Man in the Bible and the Ancient Near East", *Journal of Biblical Literature*, 116, 2, 1997, p. 217 – 233.

⁶⁹ Comme le dit Françoise Smyth, Jacob se met "dans la peau d'un autre". SMYTH, "Genèse 27,1-40: lecture", p. 63.

⁷⁰ Sur cette bénédiction voir Cyrus H. GORDON, "The Patriarchal Narratives", *JNES* 13, 1954, p. 56; Andreas SPEISER, "I Know Not the Day of My Death", *JBL* 74, 1955, p. 252-256; THOMPSON, *The Historicity of the Patriarchal Narratives*, p. 285-293; ou encore SMYTH, "Genèse 27,1-40: lecture", p. 64 et 66.

⁷¹ "Identité et réciprocité dans le même être, c'est cela que symbolisent les jumeaux. En cela consiste leur originalité insoutenable, leur 'monstruosité' par rapport à tous les autres (les 'non-pareils')." Danielle CLERC, et al., *Jacob. Les aléas d'une bénédiction: Genèse, chapitres 25-35*, 1992, p. 24.

⁷² "Esaü en déplacement au début de la narration se stabilise, alors que son frère devient un errant, malgré et à cause de la bénédiction; en outre, le vol de la bénédiction elle-même ne peut se réaliser qu'au prix d'une identification physique (emploi de la peau de chevreaux) entre les deux frères; enfin, la formulation même de la bénédiction est la même pour les deux, à cette différence près qu'elle est positive pour Jacob et négative pour Esaü." KUNTZMANN, "Le symbole des jumeaux", p. 36.

⁷³ Certains exégètes commentent cela avec mépris, ainsi pour Feldman le père est déficient, faible et lié au stade oral ("dans sa bouche", 25,28), et il a pour Esaü un attachement 'anaclitique', celui de l'enfant envers qui le nourrit. FELDMAN, "And Rebecca Loved Jacob", p. 75.

menace pour celui-ci; c'est là qu'Esau se plaint: וַיִּזְעַק צַעֲקָה גְדֹלָה וַיִּמָּרָה עַד-מָאֹד "Et il cria un grand cri, et excessivement amer" (27,34). Le récit rend ici le lecteur proche d'Esau, dont la tristesse et la colère sont exposées, tandis que Jacob reste éloigné. Il y a contradiction entre la victoire de Jacob et la façon dont elle est donnée: le lecteur n'a pas de quoi s'en réjouir. La question de la légitimité de Jacob est donc posée. Le changement de rôle n'est pas un changement de personne: Jacob partira en tant que Jacob, et Esau reste en tant qu'Esau. C'est bien l'irréductible différenciation de l'individu qui est exposée, subtilement: Jacob a réussi à prendre la place d'Esau, mais il n'a pas été Esau. Et c'est justement parce qu'il n'est pas devenu Esau, mais qu'il est resté "le frère qui est venu par tromperie" בְּמִרְמָה (27,35) que Jacob doit ensuite partir. En effet, Jacob a beau avoir "pris" ce qui était à Esau, Jacob a beau avoir réussi à faire comme Esau, il n'est pas Esau, et celui-ci est toujours là. Par la substitution qu'a opérée Jacob, Esau comprend la vente du droit d'aînesse comme une tentative de supplantation, et au constat d'Isaac (וַיִּקַּח בְּרַכְתּוֹ: "il a pris ta bénédiction", 27,35), il ajoute le sien:

27,36 Est-ce parce qu'on proclame son nom Jacob
que celui-ci m'a supplanté deux fois
mon aînesse il a pris
et voici maintenant il a pris ma bénédiction

הֲכִי קָרָא שְׁמוֹ יַעֲקֹב
וַיַּעֲקֹבֵנִי זֶה פַעַמַיִם
אֶת-בְּרִיתִי לָקַח
וְהִנֵּה עַתָּה לָקַח בְּרַכְתִּי

Ce qu'Esau avait et qui n'était rien pour lui, l'aînesse (וְלָמָּה-זֶה לִי בְכֹרָה: "et pourquoi cela pour moi, l'aînesse?", 25,32), il réalise maintenant que cela comptait pour lui. Jacob, par ses actions, a supplanté Esau, s'est mis à sa place, et a ainsi brouillé l'individualité de chacun.

Le texte ne met donc en place ni la différence des personnes, ni l'unité des jumeaux, ni même l'unité dans la diversité: il expose la tension existant, dans les relations familiales, entre élection et volonté d'affirmation individuelle d'une part, et coexistence fraternelle d'autre part. Il y a bien une place pour chacun, dont on ne connaît pas toujours la raison. Mais toute tentative de changement met en lumière l'existence de cette place, et la menace que font peser sur les autres les membres de la fratrie quand ils ne sont pas eux-mêmes. Jacob a pris la place d'Esau, alors Esau pense à tuer Jacob, au moment même où il l'appelle *frère* pour la première fois: וַיֹּאמֶר אֶת-יַעֲקֹב אָחִי "et je tuerai Jacob mon frère", 27,41). Ce projet n'est d'ailleurs pas exprimé: en 27,41 וַיֹּאמֶר עֵשָׂו בְּלִבּוֹ "il se dit en lui-même" et en 42: "on informa Rébecca des propos d'Esau, son fils aîné" וַיִּגַּד לְרֵבֶקָה אֶת-דִּבְרֵי עֵשָׂו בְּנֵה הַגֵּדֶל "74 Il y a ici une ellipse sur la proclamation du projet d'Esau.⁷⁵

Chacun des deux frères va alors se trouver une femme qui convienne à leurs parents.⁷⁶ Selon Kuntzmann, ces mariages sont un facteur de séparation: "durcissant l'opposition entre frères par la mention du mariage, régulier de l'un et irrégulier de l'autre", opposés formellement en 28,6-7.⁷⁷ Le départ de Jacob a une double motivation: la fuite devant la colère d'Esau, et le projet de mariage. Isaac et Rébecca⁷⁸ se rejoignent dans cette demande. Si Rébecca dit à Jacob de fuir, c'est Isaac qui l'envoie à Harrân, "à la maison de Béthouel le père de ta mère" אָמַר בֵּיתָהּ בְּחוּוַל אָבִי אֶמְךָ 28,2; en 27,43, אֶל-לָבָן אָחִי "vers Laban mon frère" avait dit Rébecca). Jacob quitte donc son pays de naissance, obéissant à ses deux parents.⁷⁹

⁷⁴ Noter la contradiction en 27,41 "il se dit en lui-même" וַיֹּאמֶר עֵשָׂו בְּלִבּוֹ et en 42: "on informa Rébecca des propos d'Esau, son fils aîné" וַיִּגַּד לְרֵבֶקָה אֶת-דִּבְרֵי עֵשָׂו בְּנֵה הַגֵּדֶל.

⁷⁵ Jean-Louis SKA, et al., *L'analyse narrative des récits de l'Ancien Testament*, 1999; voir aussi Jean-Louis SKA, "De quelques ellipses dans les récits bibliques", *Bib* 76, 1995, p. 63-71. Selon Rashi, Rebecca a été avertie par l'Esprit saint; pour Ibn Ezra, quelqu'un lui a dit.

⁷⁶ L'idée du narrateur P est de favoriser le mariage avec les circoncis. P.- M. GUILLAUME, "'Beware of foreskins'. The priestly writer as matchmaker in Genesis 27,46-28,8", in Jean-Daniel MACCHI et Thomas RÖMER (dir.), *Jacob*, 2001, p. 69-76.

⁷⁷ KUNTZMANN, "Le symbole des jumeaux", p. 36.

⁷⁸ Il y a encore ici un exemple d'anticipation narrative: les femmes d'Esau sont mentionnées en 26,34-35, afin de rendre intelligible la plainte de 27,46 et à préparer le départ du jeune fils (42-48). SARNA, "The Anticipatory Use of Information", p. 81.

⁷⁹ Noter que quand Rébecca fait fuir Jacob, elle protège ses deux fils d'un coup, empêchant l'un de devenir meurtrier, ce que personne n'a permis à Caïn.

Cette première partie du récit voit donc campés deux frères à la fois semblables et différents; les tentatives de l'un pour prendre la place de l'autre, paradoxalement, rapprochent les deux frères par leur réussite, tout en mettant en évidence leur irréductible différence.⁸⁰ La constitution de deux êtres distincts va alors se faire par la séparation physique des deux frères, géographiquement matérialisée: Jacob va ailleurs. Esaü reste près d'Isaac, Jacob va dans la famille de sa mère.

II. Le voyage à Harrân: les changements de Jacob

1. Un épisode central

Le voyage à Harrân est au coeur du cycle de Jacob.⁸¹ Bien délimité en amont et en aval, par le thème du voyage de Jacob, commençant par "il sortit de Beer-Sheva et partit pour Harrân" (Gn 28,10) et se terminant par "il arriva sain et sauf à la ville de Sichem, qui est au pays de Canaan" (Gn 33,18-20), cet épisode est également clairement structuré. Fokkelman⁸² y voit une organisation en chiasme:

29,1-14 Jacob arrive chez Laban
 29,15-30 Jacob est privé de son dû
 29,31-30,24 les enfants de Jacob
 30,25-43 Jacob reçoit son bien aux dépens de Laban
 31,1-32-2 Jacob part de chez Laban

Sherwood repère également une structure chiasique,⁸³ Danielle Clerc y voit une organisation en trois parties (conflit Jacob et Esaü - déploiement; séjour à Harrân; conflit Jacob et Esaü - dénouement), comportant aux articulations deux rencontres avec Dieu (28,10-22 et 32,2-3 et 23-33, et en épilogue le retour de Jacob à Sichem et à Bethel.⁸⁴

Mise en valeur par un ralentissement du temps, cette partie du récit se présente comme un moment de progression personnelle de Jacob: arrivé chez Laban avec juste un bâton,⁸⁵ il repartira avec femmes, enfants, et bétail.⁸⁶ *כִּי בַמַּקְלֵי עֲבָדָי אֶתְהַפְּרֹן הָיָה וְעַתָּה הָיִיתִי לְשֵׁנֵי מַחֲנֹת:* "Car avec mon bâton j'ai traversé ce Jourdain, et maintenant je suis devenu deux camps" (32,10).

2. Des temps de passage et de changement

Situé au centre du cycle, le séjour à Harrân est un moment de passage. Les auteurs ont souvent relevé, au-delà de la constitution de la famille et des richesses de Jacob, la dimension initiatique de son voyage.⁸⁷ Pour Kaempff, Jacob fait trois expériences

⁸⁰ Schindler souligne l'importance de ne pas penser la relation entre Jacob et Esaü comme d'une opposition systématique. Pesach SCHINDLER, "Esau and Jacob Revisited. Demon versus Tzadik", *JBQ* 35, 2007.

⁸¹ "Fishbane, Fokkelman, Gammie and Rendsburg all agree that this narrative is at the center of a chiasmic structure that extends throughout the entire Jacob cycle." Stephen K. SHERWOOD, *'Had God not been on my Side'. An Examination of the Narrative Technique of Jacob and Laban, Gen 29,1-32,2*, 1990, p. 11.

⁸² FOKKELMAN, *Narrative Art in Genesis*, p. 46-81.

⁸³ "The five episodes form a loosely chiasmic thematic structure." SHERWOOD, *The Narrative Technique of Jacob and Laban*, p. 375.

⁸⁴ CLERC, et al., *Jacob. Les aléas d'une bénédiction*, p. 19.

⁸⁵ Jacob n'a pas de lieu de résidence; "Jacob does not seek employment but a master not only because he is in exile but because he has no holding on the land that he can call his own." Gershon HEPNER, "Jacob's Servitude with Laban Reflects Conflicts between Biblical Codes", *ZAW* 115-2, 2003, p. 186.

⁸⁶ Michael Carrol pense pouvoir repérer là une structure classique des mythes de la Genèse (dévaluation du lien de proximité familiale – départ de l'individu concerné – acquisition d'une femme étrangère et retour au groupe avec de nouveaux éléments). Michael P. CARROL, "Genesis restructured", in Bernhard LANG (dir.), *Anthropological Approaches to the OT*, 1985, p. 127-135.

⁸⁷ Il y a un scénario initiatique dans la rencontre à Penuel (nuit, combat avec un autre soi-même, marque initiatique (blessure), changement de nom); le même schéma traverse l'ensemble du

transformantes: la souffrance, le *numen* (prise de conscience de la transcendance), l'aide prodiguée à un tiers (traversée du désert, songe de l'échelle, couvercle du puits).⁸⁸

Dans ce séjour, la dimension initiatique est mise en valeur par les informations concernant le temps et l'espace. Pour ce qui est du temps, Mathys souligne que le séjour à Hâran sert de pont chronologique entre l'arrivée de Jacob en Mésopotamie et son retour en Canaan.⁸⁹ Il est encadré par deux épisodes nocturnes de type "initiatique": à Béthel, le songe de Jacob en 28,10-22; le passage du Yabboq et la lutte en 32,23-33. L'un a lieu après le coucher du soleil (28,11) l'autre avant son lever (32,32); ce sont les deux seules mentions du soleil dans le cycle.⁹⁰ On remarque que Jacob travaille deux périodes de 7 ans et part à la fin de la troisième (Gn 31,41).⁹¹ Fishbane note que le séjour à Harrân est encadré par deux messages divins.⁹² Pour ce qui est de l'espace, on repère l'importance de Béthel,⁹³ Jean-Georges Heintz considère que l'arrière-plan du récit est le pacte de fixation de frontière, renforcé par un double serment et par une stèle, qui semble être un rituel ancien.⁹⁴ Jacob définit en tout cas une frontière entre lui et Laban (31,51-54), devenant ainsi proleptiquement une nation selon Sherwood.⁹⁵

Abondamment commenté,⁹⁶ le passage structuré⁹⁷ de la nuit passée à Béthel (28,10-22) établit un lien entre Jacob et Dieu.⁹⁸ Celui-ci, le Dieu des pères,⁹⁹ est un Dieu transcendant l'espace et affirmant sa présence sans limite de territoire:¹⁰⁰ וְהָנָה אֲנִי עִמָּךְ וְשָׁמַרְתִּיךָ בְּכָל אֲשֶׁר-תֵּלֵךְ "Et voici je suis avec toi et je te garderai partout où tu iras", 28,15.¹⁰¹ A la fin du passage, cette relation avec Dieu devient une relation individuelle: Jacob dit avoir vu Dieu "face à face" (32,30, כִּי-רָאִיתִי אֱלֹהִים פָּנִים אֶל-פָּנִים).¹⁰² Il obtient une bénédiction (וַיְבָרֶךְ אֹתוֹ שָׁם, 32,30) pour lui-même; il reçoit un nouveau nom (32,28). Le séjour à Harrân est donc un temps de progression personnelle encadré par deux "nuits" symboliques. Là, Jacob devient triplement quelqu'un: il acquiert une famille, la richesse, et Dieu est avec lui.

mouvement aller et de retour qui part de Béthel et y revient. HUSSER, *Le songe et la parole*, p. 124. J. Kühlewein propose une lecture de l'ensemble du cycle mettant en valeur cette dimension: tromper et fuir la partie sauvage de soi (Esaü), se réaliser par un affrontement avec un autre soi-même (Yabboq / Esaü); c'est un processus psychologique d'individuation. Johannes KÜHLEWEIN, "Gotteserfahrung und Reifungsgeschichte in der Jakob-Esau-Erzählung", in Rainer ALBERTZ, Hans P. MUELLER, Hans-Walter WOLFF et Walter ZIMMERLI (dir.), *Werden und Wirken des Alten Testaments*, 1980, p. 116-129.

⁸⁸ KAEMPF, "Lecture jungienne de l'histoire de Jacob", p. 574.

⁸⁹ Hans-Peter MATHYS, "Genesis 29,15-30", in Jean-Daniel MACCHI et Thomas RÖMER (dir.), *Jacob*, 2001, p. 117.

⁹⁰ HUSSER, *Le songe et la parole*, p. 116.

⁹¹ HEPNER, "Jacob's Servitude with Laban", p. 194.

⁹² Fishbane prend en compte là les "messagers de Dieu" מַלְאָכֵי אֱלֹהִים: de 32,2. FISHBANE, "Composition and structure in the Jacob Cycle", p. 29.

⁹³ Husser, entre autres, a souligné l'équilibre de la structure de 28,10-22. HUSSER, *Le songe et la parole*, p. 94.

⁹⁴ Jean-Georges HEINZ, "Genèse 31,43-32,1. Un récit de pacte bipartite : son arrière-plan rituel et sa cohérence narrative", in Jean-Daniel MACCHI et Thomas RÖMER (dir.), *Jacob*, 2001, p. 163-180.

⁹⁵ SHERWOOD, *The Narrative Technique of Jacob and Laban*, p. 12.

⁹⁶ On trouve chez Husser un bon état des lieux des travaux sur l'épisode de Bethel. HUSSER, *Le songe et la parole*.

⁹⁷ *Ibid.*, p. 103.

⁹⁸ Ce lien est posé aussi par les vœux de Jacob (28,20-22), dont Y. Avishur a étudié la formulation; voir Yitzhak AVISHUR, *Studies in biblical narrative: style, structure, and the ancient near Eastern literary background*, 1999, p. 214-223.

⁹⁹ André WENIN, "Jacob découvre la maison de Dieu (Gn 28,10-22)", in Camille FOCANT (dir.), *Quelle maison pour Dieu ?*, 2003, p. 22.

¹⁰⁰ La rencontre est "la métaphore de la volonté divine d'accompagner les humains". *Ibid.*, p. 37.

¹⁰¹ Martin Rose voit là également une affirmation de la permanence dans le temps: selon lui, l'échelle de Jacob a une interprétation théologique: elle symbolise selon lui la permanence de la communication avec le shalom, la stabilité de la création. Martin ROSE, "Genèse 28,10-22: l'exégèse doit muer en herméneutique théologique", in Jean-Daniel MACCHI et Thomas RÖMER (dir.), *Jacob*, 2001, p. 77-86.

¹⁰² Relation que Jacob avait déjà évoquée en 28,21: 28,21 *Et si je reviens en paix à la maison de mon père alors Yhwh sera pour moi pour Dieu* וְשָׁבְתִי בְּשָׁלוֹם אֶל-בֵּית אָבִי וְהָיָה יְהוָה לִי לְאֱלֹהִים:

3. Les évolutions familiales et personnelles

Le séjour de Jacob à Harrân peut être divisé en deux parties: la première, sous la thématique du contrat, marque l'établissement progressif de Jacob chez Laban (29,1-30,42). À cette partie correspond celle exposant son départ de chez Laban (31,1-55).

De nombreux changements marquent le contraste entre cet épisode et ce qui précède. D'abord, le changement de lieu: Jacob s'installe à Harrân. On peut aussi noter le contraste entre la nuit du ch. 28 et le "grand jour" de 29,7. Deux éléments principaux de l'intrigue à venir sont introduits au début du ch. 29: Rachel et les troupeaux¹⁰³ Mais surtout, à partir d'ici, Jacob sera dépeint de façon différente. Il parle beaucoup (v. 4-7), et agit de sa propre initiative (par ex. 28,8); surtout, autre signe de changement selon Kaempff, il est prêt à travailler pour ce qu'il veut:¹⁰⁴ le verbe servir/travailler apparaît.¹⁰⁵ עבד est utilisé fréquemment pour montrer Jacob servant chez Laban.¹⁰⁶ La thématique du contrat est ainsi posée,¹⁰⁷ elle permettra le mariage et la constitution de la famille de Jacob.¹⁰⁸ Jacob dit: "je te servirai אֶעֱבֹד... pour Rachel ta fille la petite" בְּרַחֵל בַּתְּךָ הַקְּטָנָה (29,18) puis "(ce troupeau) sera mon salaire" וְהָיָה שְׂכָרִי: (30,32).¹⁰⁹ La réalisation de Jacob se fait à la fois sur le plan familial et sur le plan social, en fertilité et en prospérité; elle se fera en deux temps, par son mariage et la constitution de sa famille, puis par la constitution de son troupeau: "clearly these two units are conceived as a matching pair."¹¹⁰

L'évolution dans la situation familiale est clairement perceptible.¹¹¹ Au début de l'épisode, ayant quitté Isaac, Rébecca et Esaü, Jacob arrive dans la famille de sa mère; cette parenté d'origine a son importance:¹¹²

29,10	Rachel fille	de Laban frère de sa mère	אֶת־רַחֵל	בַּת־לְבָן אָחִי אִמִּי
	et le troupeau	de Laban frère de sa mère	וְאֶת־צֹאן	לְבָן אָחִי אִמִּי
	le troupeau	de Laban frère de sa mère	אֶת־צֹאן	לְבָן אָחִי אִמִּי:
29,12		frère de son père	אָחִי אָבִי	

A la fin de l'épisode, Jacob partira avec sa propre famille: le lien familial a évolué, et l'accent sera mis sur la descendance et non sur la filiation (31,17). Dans ce passage, Jacob se constitue donc face à Laban par sa relation avec Rachel et Léa, donc grâce à sa propre famille.¹¹³ Le mariage de Jacob a une place importante dans le contexte large: ¹¹⁴ il fait écho

¹⁰³ "We have in 29,15-30 a new situation in time (...), a new problem – wages and marriage; a new character is introduced and there is a new plot structure: desire-fulfillment." SHERWOOD, *The Narrative Technique of Jacob and Laban*, p. 75; voir aussi p. 49.

¹⁰⁴ KAEMPF, "Lecture jungienne de l'histoire de Jacob", p. 577.

¹⁰⁵ Jacob est comparé à Moïse et ce récit est une légende sur l'origine d'Israël: Jacob est chez Laban comme Israël dans la maison de servitude. Felix GARCÍA LÓPEZ, "Genèse 29,1-14: la rencontre de Jacob avec Rachel et Laban", in Jean-Daniel MACCHI et Thomas RÖMER (dir.), *Jacob*, 2001, p. 87-94; aussi "Jacob's servitude to Laban foreshadows that of Joseph and the Israelites in Egypt." HEPNER, "Jacob's Servitude with Laban", p. 207.

¹⁰⁶ Le verbe עָבַד, servir, "appears 7 times in the narrative describing Jacob's serving for Laban (Gen 29,15.18.20.25.27 [2].30)." HEPNER, "Jacob's Servitude with Laban", p.186.

¹⁰⁷ Ceci met la tension en place: selon Fokkelman, Laban transforme la relation oncle-neveu en une relation maître-domestique. FOKKELMAN, *Narrative Art in Genesis*, p. 127.

¹⁰⁸ "The issue of fertility and childbearing underscores the sororial tensions between Rachel and Leah and structures the entire complex of interactions between Jacob and Laban in Padam Aran." FISHBANE, "Composition and structure in the Jacob Cycle", p. 35.

¹⁰⁹ *Ibid.*, p. 35.

¹¹⁰ "These two units stand at the center of the action and include within them the focus of the entire Cycle." Gary A. RENDSBURG, *The Redaction of Genesis*, 1986, p. 65.

¹¹¹ Comme je l'ai montré dans le chapitre précédent (ch. 3, Rachel et Léa).

¹¹² "Ce qui ne fait pas de doute c'est la valorisation du lien de parenté." Félix GARCÍA LÓPEZ, "Genèse 29,1-14: la rencontre de Jacob avec Rachel et Laban", in Jean-Daniel MACCHI, Thomas RÖMER, *Jacob*, 2001, p. 92-93.

¹¹³ Luis Alonso Schoekel met ce mariage, dans sa structure, au centre du séjour à Harrân. ALONSO SCHOEKEL, *Dov'è tuo fratello?*, p. 123.

aux ch. 25-27, car ce sont deux récits dans lesquels la place d'aîné a une importance, et qui voient une inversion aîné-cadet. Jacob, qui a pris la place de l'aîné, voit l'aînée prendre la place de la cadette.¹¹⁵ Mais surtout, la question de l'identité, qui était au cœur du vol de la bénédiction, trouve écho dans le mariage de Jacob. L'épisode du mariage amène, on l'a vu, les deux sœurs à affirmer leur identité propre dans la relation de sœur et d'épouse. Les deux femmes de Jacob, prises d'abord dans une rivalité qui contamine toutes les relations familiales, finissent par affirmer chacune leurs priorités. Elles établissent ensuite une relation qui leur permet de parler "d'une seule voix" à Jacob. La fin du conflit entre les deux sœurs permet un achèvement pour Jacob: à ce stade du récit, il a acquis son nom, il est établi dans sa famille, il a une identité. Il lui est alors possible de quitter Harrân.

Ce départ de Jacob de Harrân est d'abord annoncé, après la naissance de Joseph (30,25):

וַיְהִי כַּאֲשֶׁר יָלְדָה רָחֵל אֶת־יוֹסֵף וַיֹּאמֶר יַעֲקֹב אֶל־לְבָן שְׁלַחֲנִי וְאֶלְכָה אֶל־מְקוֹמִי וְלֹא־רָצִי: "Et il arriva, après que Rachel eut enfanté Joseph, Jacob dit à Laban: "Laisse-moi partir que j'aille vers mon lieu, dans mon pays."

Un deuxième contrat est alors négocié, qui va permettre à Jacob d'accomplir la deuxième partie de la bénédiction de 28,3-4: obtenir la prospérité en plus de la descendance. Jacob augmente son troupeau par un moyen difficile à comprendre, bien que de nombreux auteurs aient proposé des hypothèses de lecture diverses.¹¹⁶ Beaucoup notent seulement la difficulté du passage.¹¹⁷ L'histoire est difficile à comprendre, peut-être parce que la signification était un peu crue et a été racontée de façon euphémisée; ou bien à cause de références à des pratiques dont la connaissance a été perdue. On y trouve en tout cas un vocabulaire peu commun,¹¹⁸ ce qui n'aide pas à la lecture. Scott Noegel¹¹⁹ propose une hypothèse intéressante: il suppose que Jacob attire certaines femelles sur des leurres, ce qui lui permet de déterminer celles qui seront fécondées,¹²⁰ et souligne l'écho de ce passage avec celui du mariage de Jacob. Fokkelman, Fishbane et Rendsburg y voient, pour leur part, une allusion à l'épisode des mandragores.¹²¹ Il s'agit en tout cas à nouveau d'un récit de tricherie¹²² qui n'est pas sans faire écho aux chapitres précédents.¹²³

¹¹⁴ "Again a connection has been made from ch. 29 to ch. 25 and ch. 27 and this time it is indissoluble: the core of the first three stories has been resumed." FOKKELMAN, *Narrative Art in Genesis*, p. 129-130.

¹¹⁵ "Des sagas familiales livrent leurs secrets par l'analyse transgénérationnelle. Trop souvent, les parents rejouent, malgré eux, leur propre histoire: leurs enfants reproduisent la dynamique qu'ils ont vécue dans leur fratrie." Sylvie ANGEL, "Qu'as-tu ma sœur, qu'as-tu donc à pleurer? ", in Lucette SAVIER (dir.), *Des sœurs, des frères*, 1990, p. 85.

¹¹⁶ Good va jusqu'à affirmer que l'histoire est invraisemblable: "Any animal husbandman will testify that the trick is impossible, though it reflects old wives' tales that are still abroad. Yet the very comic improbability of the action provides the irony." Edwin M. GOOD, *Irony in the Old Testament*, 1981 [1^o éd. 1965], p. 102.

¹¹⁷ Cf. Carl Friedrich KEIL et Franz DELITZSCH, *The Pentateuch. Commentary on the Old Testament in Ten Volumes, Vol. 1*, 1988 [1^o éd. 1878], p. 344-345. Certains auteurs soulignent le caractère magique du passage, comme Robert D. SACKS, *A Commentary on the Book of Genesis*, 1990, p. 244; Gerhard von RAD, *Genesis: a commentary*, 1972 [1^o éd. 1961], p. 297; GOOD, *Irony in the OT*, p. 101; Joshua TRACHTENBERG, *Jewish Magic and Superstition*, 1961 [1^o éd. 1939], p. 187.

¹¹⁸ Il existe un nombre important de mots spécifiques à ce passage. SACKS, *A Commentary on the Book of Genesis*, p. 244.

¹¹⁹ Scott B. NOEGEL, "Sex, Sticks, and the Trickster in Gen. 30:31-43", *JANES* 25, 1997, p. 7-17.

¹²⁰ *Ibid.*, p. 13.

¹²¹ "Clearly these two units are conceived as a matching pair." RENDSBURG, *The Redaction of Genesis*, p. 65. Voir aussi FISHBANE, "Composition and structure in the Jacob Cycle", p. 15-38; FOKKELMAN, *Narrative Art in Genesis*, p. 132.

¹²² La tricherie, ressort important de nombreux récits de l'Ancien Testament, tient une place importante dans le cycle de Jacob. Procksch, qui parle de Laban comme d'un vieux renard rusé (*Schlaupkopf*), estime que l'omission par Jacob de toute mention de ses manipulations pour la reproduction dans son discours à ses femmes (31,3-13) le caractérise aussi comme un rusé. Otto PROKSCH, *Die Genesis*, 1913, p. 178-182.

¹²³ Entre 30,32 et 30,35, Laban essaye à nouveau de tromper Jacob. Herbert Carl LEUPOLD, *Exposition of Genesis*, 1974 [1^o éd. 1942], p. 822.

Jacob acquiert à la fois une famille et du bétail,¹²⁴ et prend donc deux fois l'avantage sur Laban: d'abord en obtenant la femme qu'il voulait (et sa sœur en plus), puis en obtenant la plus grosse partie du troupeau. Jacob se constitue tout en s'affranchissant de Laban chez qui il "servait".¹²⁵

4. Laban mis en échec

Cette constitution de Jacob le fait exister comme individu, mais également en tant que tribu (30,43); il commence à exister indépendamment de Laban et de son clan, ce qui va modifier leurs relations (31,1-2). Ici interviennent les בְּנֵי-לָבָן, *filis de Laban* (31,1), collectif indifférencié. Ces fils resteront dans le récit (31,23.46.54), métaphore de la solidarité familiale, témoins lors des disputes et des réconciliations. Le chapitre 31 expose la puissance de Jacob, constituée triplement: il a obtenu une famille, une richesse, et Dieu est avec lui. Laban essaye de s'opposer à lui, mais Jacob l'emporte sur ces trois plans.

En réponse à l'appel de Dieu (וְיָשָׁב אֶל-אֶרֶץ אַבְרָהָם וְלָמְדָהּ 31,3), Jacob rassemble sa famille, il fait venir ses femmes et décide de son départ (וַיִּקְרָא לְרַחֵל וּלְלֵאָה הַשָּׂדֶה אֶל-צֹאֲנוֹ: "et Jacob appela Rachel et Léa dans les champs vers son troupeau", 31,4).¹²⁶ Il quitte Laban avec sa famille et ses biens: "Jacob se leva, et il fit monter ses enfants et ses femmes sur les chameaux" (וַיִּקָּם יַעֲקֹב וַיִּשָּׂא אֶת-בָּנָיו וְאֶת-נְשָׂיו עַל-הַגְּמָלוֹת: (31,17)¹²⁷ Par leur réponse à Jacob (31,14-16), Rachel et Léa confirment la fin du lien entre elles et Laban: la famille de Jacob prend le pas sur celle de Laban.¹²⁸

Laban cherche à récupérer la famille (31,43), mais l'épisode du vol des teraphim illustre sa perte de pouvoir.¹²⁹ Ici encore, de nombreuses explications de ce vol, de l'astuce de Rachel et de la signification des teraphim ont été données.¹³⁰ Les interprétations féministes ont beaucoup travaillé ce texte, soulignant que Rachel utilise le fait que Laban ne peut pas vérifier ce qu'elle affirme.¹³¹ Le signe de l'infériorité de la femme devient ici un moyen de pouvoir.¹³² Même si Kathleen Ashley voit ici un récit réducteur associant femme et tricherie,¹³³ la plupart des lectures féministes se réjouissent du fait que Rachel trompe Laban par la loi même qu'il impose (le patriarcat).¹³⁴ Que Rachel ait été dans son droit ou non,¹³⁵

¹²⁴ Jacob peut faire avec le bétail ce qu'il disait ne pas pouvoir faire pour Rachel. SACKS, *A Commentary on the Book of Genesis*, p. 243.

¹²⁵ Brodie voit un parallèle entre 29,31-30,24 et 30,25-43. Thomas Lothar BRODIE, *Genesis as Dialogue, A literary, Historical and Theological Commentary*, 2001, p. 115.

¹²⁶ Segond comprend que les femmes "étaient aux champs avec le troupeau", la TOB que c'est Jacob ("dans les champs, où il était avec le bétail"). Le lieu mentionné, en tout cas, est extérieur à la maison.

¹²⁷ Il s'agit certes d'une formule classique de départ en voyage, cf. par ex. Gn 36,6; 31,17-18; 46,5-7; 43,11-13, comme le souligne Y. Avishur; elle concerne cependant bien la famille de Jacob. AVISHUR, *Studies in biblical narrative*, p. 226-238.

¹²⁸ La formule est une réponse rhétorique, utilisée ailleurs pour marquer la répudiation d'une relation, ex. 2 Sam 20,1 et 1 Rois; 12,16. SHERWOOD, *The Narrative Technique of Jacob and Laban*, p. 303.

¹²⁹ Fokkelman souligne l'utilisation d'un vocabulaire guerrier lors de la rencontre Laban-Jacob. FOKKELMAN, *Narrative Art in Genesis*, p. 164.

¹³⁰ Il est difficile d'en cerner le motif, et cette tricherie n'est d'ailleurs pas jugée narrativement. Michael James WILLIAMS, *Deception in Genesis. An investigation into the Morality of a Unique Biblical Phenomenon*, 2001, p. 41 et 43.

¹³¹ La force de l'homme devient ici sa faiblesse: il ne peut pas voir le piège, car il l'a lui-même, en tant qu'homme, posé. Gerburgis FELD, "'... wie es eben Frauen ergeht.'" (Gen 31,35) Kulturgeschichtliche Überlegungen zum gegenwärtigen Umgang mit der Menstruation der Frau in Gesellschaft und Theologie", in Luise SCHOTTROFF et Marie-Therese WACKER (dir.), *Von der Wurzel getragen*, 1996, p. 29-42.

¹³² Mieke BAL, "Tricky Thematics", *Semeia* 42, 1988, p. 151; voir aussi Claudia V. CAMP, "Wise and Strange: An Interpretation of the Female Imagery in Proverbs in Light of Trickster Mythology", *Semeia* 42, 1988, p. 14-36.

¹³³ Voir Kathleen M. ASHLEY, "Interrogating Biblical Deception and Trickster Theories: Narratives of Patriarchy or Possibility?", *Semeia* 42, 1988, p. 103-116.

¹³⁴ FEWELL et GUNN, "'The way of Women'", p. 79.

¹³⁵ Voir Adrian SCHENKER, "Le tribunal des femmes et un vol légitime. Gn 31,1-25 et Ex 21,7-11", in Jean-Daniel MACCHI et Thomas RÖMER (dir.), *Jacob*, 2001, p. 137-143.

qu'elle ait trompé Laban ou non¹³⁶ est impossible à dire.¹³⁷ Mais toutes les explications montrent l'enjeu de pouvoir de cet épisode:¹³⁸ que ce soit parce que les teraphim sont un symbole d'autorité¹³⁹ ou des objets sacrés,¹⁴⁰ ou parce qu'ils offrent un moyen de pression sur Laban;¹⁴¹ il y a en tout cas lutte¹⁴² ou compétition,¹⁴³ et Laban est mis en échec. Il a perdu son autorité sur ses filles, et le vol des teraphim en est l'illustration.¹⁴⁴ Enfin, Rachel oppose sa féminité¹⁴⁵ à la relation à son père qui ne la voit que comme "ma fille" (31,43).¹⁴⁶ Jacob pose face à Laban tout ce qui l'a constitué pendant ces vingt années ("j'ai servi, j'ai travaillé, j'ai... et le dieu de mon père" (31,5-13 et 38-42): prenant conscience de tout ce qui est à lui maintenant, se libère de l'autorité de Laban¹⁴⁷

31,38 זֶה עֲשָׂרִים שָׁנָה אָנֹכִי עִמָּךְ Voilà vingt ans (que) je (suis) avec toi

31,41 זֶה־לִּי עֲשָׂרִים שָׁנָה בְּבֵיתְךָ Voilà pour moi vingt ans (que je suis) dans ta maison

En 31,43, Laban affirme son droit de propriété sur la famille et le troupeau de Jacob:

הַבְּנוֹת בְּנֵי וְהַבָּנִים בְּנֵי וְהַצֹּאן צִאֲנִי וְכָל אֲשֶׁר־אָתָּה רֹאֵה לִי־הוּא

¹³⁶ "In Gen 31.34 liegt nicht wie vielfach angenommen, eine Bilderkritik vor. Denn es mir nicht ausgesagt, dass Rachel tatsächlich ihre Menstruation hatte und damit unrein war, - einiges spricht eher dafür, dass sie nicht einer Notlüge bediente." Bertram HERR, "Die reine Rahel - Eine Anmerkung zu Gen 31,35", ZAW 110-2, 1998, p. 239.

¹³⁷ "To those who would ask, how can we know whether she was telling the truth or not, the point is precisely that we can't." Naomi STEINBERG, "Israelite Tricksters, Their Analogues and Cross-Cultural Study", *Semeia* 42, 1988, p. 7.

¹³⁸ Rachel cherche "to enhance her position in the family and to secure Joseph's position among his brothers". Ktiziah SPANIER, "Rachel's Theft of the Teraphim: Her Struggle for Family Primacy", *VT* 42, 1992, p. 404-412

¹³⁹ Voir les tablettes de Nuzi. Cyrus H. GORDON, "Biblical Customs and the NUZI Tablets", *BA* III, 1940, p. 1-12. Sur le lien entre les textes du POA et le vol des teraphim, voir Harry A. HOFFNER, "Hittite Tarpis̄ and Hebrew Terāphim", *JNES* 27-1, 1968, p. 61-68; John HUEHNERGARD, "Biblical Notes on Some New Akkadian Texts from Emar (Syria)", *CBQ* 47, 1985, p. 428-434; Hedwige ROUILLARD et Joseph TROPPER, "*trpym*, rituels de guérison et culte des ancêtres d'après 1 Samuel xix 11-17 et les textes parallèles d'Assur et du Nuzi", *VT* 37, 1987, p. 340-361. Joseph pense que Rachel voulait utiliser les teraphim comme monnaie d'échange. *Antiquités* I.19.8 § 311.

¹⁴⁰ "Ce n'est que bien plus tard – probablement à l'époque perse dans le cadre des polémiques judéo-samaritaines – qu'une main est venue insérer l'épisode des teraphim en 30b.32a.32b.33ab-34a.35. Cet épisode s'inscrit dans le cadre d'une polémique (passage à la p. 162) assez vive tant contre ces objets sacrés liés au culte des ancêtres que contre Rachel et ses descendants. Jean-Daniel MACCHI, "Genèse 31,24-42. La dernière rencontre de Jacob et de Laban", in Jean-Daniel MACCHI et Thomas RÖMER (dir.), *Jacob*, 2001, p. 144-162.

¹⁴¹ Il s'agit par exemple de mettre fin à l'idolâtrie de Laban, *Miqraot Gedoloth* sur Gen 31; *Gen Rabba*, 74,5 (repris par Theodoret, *Questions sur la Genèse*, Gn 31,19), de l'empêcher de faire de la divination pour les trouver, SPANIER, "Rachel's Theft of the Teraphim", p. 404-412; de s'emparer d'un pouvoir religieux (STEINBERG, "Israelite Tricksters", p. 7) ou d'un héritage (Anne E. DRAFFKORN, "Ilāni / Elohim", *JBL* 76-3, 1957, p. 216-224).

¹⁴² "The comic chase scene in genesis 31 implies that Rachel's theft of Laban's teraphim is an audacious act on behalf of the Jacob clan." James G. WILLIAMS, *Women Recounted: Narrative Thinking and the God of Israel*, 1982, p. 56.

¹⁴³ "Laban tricked Jacob into patrilocy by forcing him to stay for Rachel's sake, Rachel completes Jacob's emancipation by adding to the material possessions he took over from her father's estate the symbolic tokens of transition." BAL, "Tricky Thematics", p. 131.

¹⁴⁴ A contrast is made implicitly between Laban searching in vain for his idols and Jacob saying that the one behind the scenes the whole time has been the God of his fathers. SHERWOOD, *The Narrative Technique of Jacob and Laban*, p. 336-337.

¹⁴⁵ "The way of women" (כִּי־הָיָה נָשִׁים לִי): Laban thinks it means menstruation, but it is likely a pun that the narrator shares with the reader. Rachel's "ways" is one that fools Laban and of which Jacob is ignorant". WILLIAMS, *Women Recounted*, p. 57.

¹⁴⁶ "After the stealing of the teraphim Rachel is a secondary figure in the story of Jacob until the report of her death." *Ibid.*, p. 59.

¹⁴⁷ Williams met cet épisode en lien avec celui des naissances où Jacob est un pion des femmes. *Ibid.*, p. 57.

"Ces filles (sont) mes filles et ces enfants (sont) mes enfants et ce troupeau (est) mon troupeau, et tout ce que tu vois est à moi." Laban revendique pour siens ses filles et leurs enfants, pour Morgenstern, cela évoque le mariage *beena*¹⁴⁸ dans lequel les filles restent dans la maison du père et restent sa propriété;¹⁴⁹ pour Gershon Hepner, Laban traite ici Jacob selon les lois des esclaves (Ex 21,4).¹⁵⁰ Jacob s'affranchit de cette relation: il quitte Laban en égal,¹⁵¹ concluant avec lui une alliance (ועתה לכה נכרתה ברית אני ואתה) "maintenant, concluons une alliance moi et toi", 31,44), qui sépare "mon territoire" de "ton territoire", ainsi que "tes femmes" de "mes filles".

Dans ce passage, Jacob a réaffirmé son lien avec Dieu (de plus en plus fortement, passant de "Dieu m'a béni à cause de toi", 30,27, à "Dieu t'a béni par moi", 30,30), lien qui sera confirmé par Laban (31,24.29)¹⁵² qui se soumettra finalement à l'autorité du Seigneur, remettant ses filles à la puissance de Dieu. "Si tu maltraites mes filles et si tu prends des femmes en plus de mes filles, il n'y a pas un homme avec nous, regarde, Dieu est témoin entre toi et moi" (31,50). Jacob a donc finalement marqué sa supériorité: il a réussi à constituer et emmener sa famille et son troupeau, et à établir la puissance du Dieu avec lequel il est en lien.

III. Jacob retrouve Esaü

Le départ de Laban, qui marque la séparation psychologique et physique des familles de Laban et de Jacob, contient des ruptures de temps, de lieu et de personnages: "Et Laban se leva tôt au matin et il embrassa ses fils et ses filles et il les bénit et Laban alla et retourna chez lui" (32,1). Le récit de la vie chez Laban s'est terminé par un accord¹⁵³ (la stèle, la démarcation des territoires, le repas entre les frères, 30,46-54), qui permettra le retour de Jacob chez lui (32,2). C'est un moment de rupture dans le récit: une page est tournée; il émerge un nouveau "personnage": la tribu de Jacob; ses "deux camps".

1. Jacob prêt à rencontrer Esaü

Jacob, accompagné de la famille qu'il a fondée, quitte donc Harrân et Laban. Ici encore les ruptures géographiques, le changement de personnages, accompagnent l'évolution de Jacob¹⁵⁴ marquée par un moment particulier: une lutte.¹⁵⁵ Celle-ci a lieu à un moment où Jacob met de nouveau en jeu prospérité, fertilité et terre, au retour à son point de départ avant Harrân.¹⁵⁶

Ici encore, un fort ralentissement du temps du récit met en valeur l'importance du moment,¹⁵⁷ qui a lieu dans des temps et des lieux significatifs: traversée du fleuve, traversée de la

¹⁴⁸ Julian MORGENSTERN, "Beena marriage (matriarchy) in ancient Israel and its historical implications", *ZAW* 47, 1929, p. 91-110.

¹⁴⁹ BAL, "Tricky Thematics", p. 133-155.

¹⁵⁰ HEPNER, "Jacob's Servitude with Laban", p. 185-209.

¹⁵¹ Selon Loewenstamm, en 31,39 אֶחָטְנָה אֲנֹכִי correspond à une racine חטא, proche de l'accadien *hiatu*. Le texte signifierait alors "j'ai remboursé". Samuel E. LOEWENSTAMM, *From Babylon to Canaan. Studies in the Bible and its Oriental Background*, 1992, p. 176-177.

¹⁵² SACKS, *A Commentary on the Book of Genesis*, p. 242.

¹⁵³ Avec une dimension de jugement, soulignée par J.-D. Macchi: "Ce récit est le produit d'au moins 3 étapes rédactionnelles. Un premier récit au 8^e siècle décrirait la première rencontre de Jacob et de Laban (25-29a.1.32a.34b.35-36) comme un procès. Laban accuserait Jacob de kidnapping et de vol. Ce dernier prenant à témoin les frères de Laban parviendrait à retourner la situation." MACCHI, "Gn 31,24-42. La dernière rencontre de Jacob et de Laban", p. 144-162.

¹⁵⁴ Après, Jacob change de nom et d'apparence physique; puis il est capable de nouvelles relations (Esaü), d'enterrer les vieilles idoles de son clan (35,1 ss); ensuite il a 12 fils, et enfin un rapport simple avec la mort. KAEMPF, "Lecture jungienne de l'histoire de Jacob", p. 581-582.

¹⁵⁵ KUNTZMANN, *Le Symbolisme des jumeaux au POA*, p. 130.

¹⁵⁶ F. VAN TRIGT, "La signification de la lutte de Jacob près du Yabboq Gen. xxxii 23-33", *Studies on the Book of Genesis*, 1958, p. 307.

¹⁵⁷ "Genesis 32 shows a remarkable slowing down of the pace of narration, as more than thirty verses cover no more than one day until the next morning." FOKKELMAN, "Jacob as a Character", p. 4.

nuit.¹⁵⁸ L'aspect symbolique de cette nuit a été souvent relevé.¹⁵⁹ On y voit une mise en valeur de la ténacité de Jacob opposée à la force de l'ange qui blesse (שְׁלַחְנִי כִּי עָלָה הַשָּׁחַר) "lâche-moi, car l'aurore se lève", 32,27).¹⁶⁰

Beaucoup ont fait de ce passage une lecture psychanalytique,¹⁶¹ la lutte de Jacob étant une lutte contre soi-même¹⁶² puisqu'il reste seul avant la rencontre לְבָדוֹ 32,24. L'identité de l'adversaire de Jacob n'est en effet pas claire: וַיִּאָבֵק אִישׁ עִמּוֹ 32,24, "un homme lutta avec lui", ce qui permet diverses interprétations: s'agit-il d'Esau,¹⁶³ d'un ange luttant contre¹⁶⁴ ou avec¹⁶⁵ Jacob, de Dieu lui-même (le nom de Jacob signifiant alors *iš rah el*, l'homme qui a vu Dieu)?¹⁶⁶ Au cœur de ce texte, il y a donc une identité incertaine, d'où viendront cependant la connaissance, la reconnaissance: Jacob insiste pour connaître le nom de son adversaire (32,30), le nomme en 32,31, et celui-ci lui donne un nouveau nom (32,29).¹⁶⁷ Jacob ressort de cette rencontre transformé: marqué, blessé, mais identifié et béni. C'est le moment de confirmation de la bénédiction, qui oppose la demande de bénédiction extorquée par Jacob à Isaac, et celle qu'il obtient à Yabboq.¹⁶⁸ Pénénel marque un triple passage: de lignée, de nom, de lieu qui va permettre la triple conclusion:¹⁶⁹ réconciliation des frères, installation de Jacob à Sichem, retour à Béthel.¹⁷⁰

2. Une rencontre extraordinaire

Ici se renouent les relations entre les frères. En 27,41, Esaü affirme qu'il va tuer Jacob: וְאָחִי וְאֶחָדָה אֶתְיַעֲקֹב *et je tuerai Jacob mon frère*. Jacob part alors pour Harrân. Le lecteur apprend ensuite qu'Esau prend une femme: וַיִּקַּח אֶת־מַחְלַת בַּת־יִשְׁמָעֵאל בְּרֵאֲבָרָהֶם אַחֹת נְבִיּוֹת עַל־נָשָׂיו לֹאֲשֶׁה: "Et il prit Mahalat fille d'Ismaël, fils d'Abraham, sœur de Nebayoth, en plus de ses femmes, pour lui, comme femme" (28,9). Le nom d'Esau n'apparaît plus dans le récit jusqu'en 32,4, quand Jacob lui envoie des messagers. Le narrateur ne dit rien de l'évolution d'Esau, garde le silence sur lui. Tout au plus le lecteur peut-il supposer qu'Esau est lui aussi devenu riche et puissant: il arrive "avec quatre cents hommes" וְאַרְבַּע־מֵאוֹת אִישׁ עִמּוֹ (32,6). Aux

¹⁵⁸ Jabbok est pour Jacob le lieu de la révélation, de son retournement. *Ibid.*, p. 3-17.

¹⁵⁹ André Wénin, par exemple, note l'importance de cette nuit: "Le soleil se leva pour lui" (32,32) signifie que Jacob a trouvé sa vérité. WÉNIN, "Des chemins de réconciliation", p. 307-324. Jerome Kodell voit dans cet épisode des éléments mythologiques, avec le dieu de la rivière et le combat contre un démon qui perd ses forces au matin. Jerome KODELL, "Jacob Wrestles with Esau", *BTBul* 10, 1980, p. 65-70.

¹⁶⁰ CLERC, et al., *Jacob. Les aléas d'une bénédiction*, p. 119.

¹⁶¹ La blessure de Jacob serait une castration symbolique, selon Marc-Alain Wolf. WOLF, *Un psychiatre lit la Bible*, p. 74.

¹⁶² La lutte au Yaboq est la rencontre de Jacob avec son inconscient. KAEMPF, "Lecture jungienne de l'histoire de Jacob", p. 579.

¹⁶³ Krondorfer la met en parallèle avec la lutte des jumeaux dans le sein de la mère et de celle de Jacob avec l'ange (seconde naissance). Björn KRONDORFER, "Jacob, Esau, and the Crisis of Male Identity: Investigations into the Seriousness of Play?", in Björn KRONDORFER (dir.), *Body and Bible*, 1992, p. 175-190.

¹⁶⁴ *Midrash Tanhuma*, Vayishlah 7; *Neophyti Gen* 32,29, *Bereshit Rabba* 78,3; Josèphe, *Les antiquités juives* 1,333; cf. aussi Os 12,4-5.

¹⁶⁵ *Peshitta Gen* 32,29; Origène, *Premiers principes*, 3,2,5.

¹⁶⁶ Philon d'Alexandrie, *De fuga et inventione* 208 et aussi *De somniis* 172; *Seder Eliahu Rabba* 25, Hippolyte de Rome, *Pentateuque, Fragment 16 sur Gen 49,7*; Origène, *Sur les premiers principes*, 4,3,12; Eusèbe, *Preparatio Evangelica* 11,6,31, Jean Chrysostome, *Homélie 58 sur Gen 2-3*; Augustin, *Cité de Dieu* 16,39.

¹⁶⁷ L'étymologie négative du nom de Jacob (27,36) donnée par Esau n'est pas utilisée ailleurs. Jacob continuera de porter ce nom avec celui d'Israël (35,15.20; 37,1).

¹⁶⁸ KRONDORFER, "Jacob, Esau, and the Crisis of Male Identity", p. 175-190.

¹⁶⁹ Pour McKenzie, placer la lutte de Jacob à cet endroit du récit se comprend, car Jacob représente Israël; les thèmes du combat, de la défaite et de la bénédiction prennent alors tout leur sens. Steve MCKENZIE, "'You Have Prevailed'. The Function of Jacob's Encounter at Peniel in the Jacob Cycle", *ResQ* 23, 1980, p. 225-231. Noth, au contraire, est représentatif de ceux qui pensent que le passage est mal inséré: "(it) has nothing at all to do with the narrative theme 'Jacob-Esau'." Martin NOTH, *A History of Pentateuchal Traditions*, 1972, p. 95.

¹⁷⁰ CLERC, et al., *Jacob. Les aléas d'une bénédiction*, p. 22.

transformations de Jacob, que le lecteur a pu suivre, répondent donc les transformations que l'on peut supposer pour Esaü: lui aussi a acquis famille et puissance.

En 27,41, le récit était resté en suspens sur la colère d'Esaü, et sa décision de tuer Jacob. Jacob est encore dans cette perspective, et craint Esaü: "Et Jacob craignit beaucoup et angossa (pour) lui(-même)" (32,8). Répétant l'information sur la puissance d'Esaü en 33,1, "Et voici Esaü venant et avec lui quatre cents hommes", le narrateur fait monter la tension précédant leur rencontre, mettant en scène les préparatifs que fait Jacob pour éviter ou se sortir au mieux d'un combat contre Esaü. Jacob fait parvenir un message à Esaü, et fait une tentative de stratagème militaire (deux camps, dont un qui va à la mort). Il se cherche un allié dans la prière (32,9-12), et offre des cadeaux à son frère pour l'amadouer (32,20).¹⁷¹

Les mouvements dans le récit mettent également en valeur l'importance de cette rencontre. Les deux frères vont chacun l'un vers l'autre:¹⁷² Jacob, après avoir plusieurs fois fait passer devant lui des parties de son camp en 32,16-20 (32,16 "passez devant moi" עברו לפני; "aussi voici ton serviteur Jacob est derrière nous" גם הנה עבדך יעקב אחרינו 32,20), passe finalement devant eux: "et lui traversa devant eux" (33,3) pour aller "vers son frère" ער אחיו: (33,3). De son côté, "Esaü courut à sa rencontre" (33,4); chacun des frères va vers l'autre. Leur rencontre est donc un moment culminant du récit;¹⁷³ elle est racontée comme un moment extraordinaire.¹⁷⁴

Elle est avant tout un moment de surprise dans le récit, mis en relief par la rapidité de l'action: après tout le temps de préparation de Jacob, Esaü ne cherche pas à le tuer, mais "il le serra dans ses bras et il tomba à son cou et il l'embrassa" לקראתו ויחבקו ויפל על צוארו וישקהו (33,4). Esaü ne met donc pas à exécution sa menace de tuer Jacob (27,41-45).¹⁷⁵ Le lecteur a suivi tous les changements de Jacob, mais constate que celui-ci reste dans la crainte de son frère et sur le souvenir de sa menace. Esaü, dont on n'a rien su, prend au dépourvu et Jacob et le lecteur, et accueille son frère ("mon frère", אחי, 33,9) avec émotion. La menace représentée par Esaü était donc imaginaire, elle n'était que dans l'esprit de Jacob.¹⁷⁶ Lors de leur rencontre, les frères peuvent enfin se voir, ce qui est souligné par le vocabulaire: il y a d'abord une insistance sur les yeux: "devant tes yeux" בעיניך (32,6; 33,10) ou "devant les yeux" בעיני (33,8; 33,15). Esaü et Jacob, l'un comme l'autre, lèvent les yeux וישא את עיניו (33,1; 33,5). Mais surtout, on remarque les nombreux usages de "face":

וְאָמַרְתֶּם גַּם הִנֵּה עַבְדְּךָ יַעֲקֹב אַחֲרֵינוּ כִּי-אָמַר אֲכַפְּרָה פָּנָיו בְּמִנְחָה הַהִלַּכְתָּ לְפָנַי וְאֲחֻרַי־כֵּן אֲרָאָה פָּנָיו אוֹלַי יִשָּׂא פָּנָי:

"Et vous direz aussi voici ton serviteur Jacob derrière nous car il (se) disait j'apaiserai **sa face** par ce présent allant devant ma face et après cela je verrai **sa face**, peut-être élèvera-t-il **ma face**" (32,20).

On avait noté l'importance de ce terme en 32,31 quand Jacob dit avoir vu Dieu "face à face" פָּנִים אֶל-פָּנִים. Quand Jacob rencontre Esaü, il dira voir la face d'Esaü comme il a vu celle de

¹⁷¹ FOKKELMAN, "Jacob as a Character", p. 3-17.

¹⁷² Voir WÉNIN, "Des chemins de réconciliation", p. 307-324.

¹⁷³ J.-P. Sonnet fait remarquer la technique narrative montrant au lecteur comment Jacob voit son frère en 33,1. Jean-Pierre SONNET, "Y a-t-il un narrateur dans la Bible? La Genèse et le modèle narratif de la Bible hébraïque", in Jean-Noël ALETTI, Maurice GILBERT, Françoise MIES, Jean-Pierre SONNET et André WÉNIN (dir.), *Bible et littérature*, 1999, p. 21.

¹⁷⁴ Les points au-dessus de ויחבקו, "embrasser", en Gen 33,4, correspondent à un soulignement. Voir HOLMGREN, "Holding Your Own Against God", p. 14; André WÉNIN, *Pas seulement de pain... : violence et alliance dans la Bible*, 1998, p. 116 n. 17.

¹⁷⁵ Crüsemann considère que la promesse n'est pas accomplie justement parce que Jacob a réalisé sa faute, ce qui a permis la réconciliation. "Guilt and its resolution are viewed as an ingredient of reconciliation between inimical fraternal nations." Frank CRÜSEMANN, "Dominion, Guilt, and Reconciliation: The Contribution of the Jacob Narrative in Genesis to Political Ethics", *Semeia* 66, 1994, p. 75.

¹⁷⁶ André Wénin souligne que "rien dans le récit ne donne à penser qu'Esaü nourrit des intentions belliqueuses." WÉNIN, *Pas seulement de pain...*, p. 115; on note cependant le fait qu'Esaü est accompagné de 400 hommes (32,7).

Dieu;¹⁷⁷ "j'ai vu ta face comme voir la face de Dieu" כָּרָאתָ פְּנֵי אֱלֹהִים (33,10), formulation étrange qui met l'extraordinaire avant l'ordinaire et met la rencontre avec Esaü au rang de celle de Yabboq. Ainsi, Jacob, qui pensait se battre contre Esaü, se bat contre "un homme" qui lui fait reconstruire Dieu (32,31); ensuite, Jacob dit voir la face d'Esaü comme il a vu celle de Dieu. Les deux rencontres sont donc mises sur le même plan. Et si la rencontre que Jacob a faite au Yabboq a été l'occasion de changements personnels importants (boiterie, nom), la rencontre avec Esaü est également l'occasion de changements.

Esaü avait dit que Jacob lui avait pris sa bénédiction et son droit d'aînesse: "mon droit d'aînesse il a pris et maintenant il a pris ma bénédiction" אֶת־בְּרִיתִי לָקַח וְהֵנָּה עָתָה לָקַח בְּרִיתִי (27,36). Maintenant, c'est Jacob qui demande à Esaü de prendre: קַח־נָא אֶת־בְּרִיתִי אֲשֶׁר הִבָּאת לִךְ (33,11). Fishbane souligne combien le cadeau que fait Jacob à Esaü s'apparente à une restitution, faisant le lien entre la *bekhorah* et les *berakhot*.¹⁷⁸

Soulignant à nouveau sa richesse, Esaü refuse d'abord de le prendre,

33,9 "Il y a pour moi beaucoup, mon frère
que soit à toi ce qui (est) à toi"

יְשִׁלִּי רַב אֲחִי
וְהִי לִךְ אֲשֶׁר־לִךְ:

puis il accepte. Selon Fokkelman, Jacob a plus besoin de donner qu'Esaü de recevoir.¹⁷⁹ Jacob prend la bénédiction qu'il a pour la donner à son frère. Il se rend compte de tout ce qu'il possède (32,10; 33,5). Jacob a cessé de vouloir prendre à son frère; il lui donne. Autre inattendu dans le récit, cette bénédiction fait écho à celle de 27,29:¹⁸⁰

: "sois un maître pour tes frères et qu'ils se prosternent devant toi les fils de ta mère; ceux qui te maudissent, maudits; ceux qui te bénissent, béni." Ici, Jacob et sa famille se prosternent devant son frère:¹⁸¹

33,3 "Et il se prosterna vers le sol sept fois"

וַיִּשְׁתַּחוּ אַרְצָה שִׁבְעַ פְּעָמִים

33,6 "Et les servantes s'approchèrent, elles et leurs enfants, et elles se prosternèrent"

וַתִּגַּשְׁן הַשִּׁפְחוֹת הַנָּה וְיִלְדֵיהֶן וַתִּשְׁתַּחוּן:

33,7 "Et Léa aussi s'approcha et ses enfants et ils se prosternèrent et après Joseph et Rachel s'approchèrent et ils se prosternèrent"

וַתִּגַּשׁ גַּם לֵאָה וְיִלְדֵיהָ וַיִּשְׁתַּחוּ וְאַחַר נָגַשׁ יוֹסֵף וְרָחֵל וַיִּשְׁתַּחוּ:

Jacob se dit plusieurs fois serviteur (32,19; 33,5); et situe Esaü comme son maître 32,19; 33,8.

32,18 "Et tu diras: de ton **serviteur** de Jacob
celle-ci est une offrande envoyée pour mon **seigneur** pour Esaü"

וְאָמַרְתָּ לְעַבְדְּךָ לְיַעֲקֹב
מִנְחָה הִוא שְׁלוּחָה לְאֲדֹנָי לְעֵשָׂו

32,20 "ton **serviteur** Jacob"

עַבְדְּךָ יַעֲקֹב

33,3 "jusqu'à ce qu'il se soit approché, jusqu'à son **frère**"

עַד־גִּישׁוֹ עַד־אָחִיו:

33,5 "à ton **serviteur**"

אֶת־עַבְדְּךָ:

33,8 "aux yeux de mon **Seigneur**"

בְּעֵינֵי אֲדֹנָי:

La rencontre entre les deux frères se déroule donc de façon inattendue: le conflit redouté est remplacé par des retrouvailles. Les deux frères se rencontrent face à face, et en ont tous deux fini avec la rivalité fraternelle: l'un et l'autre disent qu'ils n'ont pas besoin de leur frère (ni de ses richesses). Leurs relations sont transformées, mais leurs chemins seront encore séparés.

Un certain nombre d'auteurs voient une tromperie en 33,12-16, quand Esaü propose à Jacob de l'accompagner, et que Jacob préfère cheminer avec son camp:

33,14 "Et moi je cheminerai par étapes lentement

וְאֲנִי אֲתַנְהֵלָה לְאִטִּי

¹⁷⁷ WILLIAMS, *Women Recounted*, p. 100.

¹⁷⁸ Michael FISHBANE, *Biblical Text and Texture: A Literary Reading of Selected Texts*, 1979, p. 51.

¹⁷⁹ FOKKELMAN, "Jacob as a Character", p. 3-17.

¹⁸⁰ Laurence A. TURNER, *Announcements of Plot in Genesis*, 1990, p. 113.

¹⁸¹ CRÜSEMANN, "Dominion, Guilt, and Reconciliation", p. 69.

selon le pas du troupeau qui (est) devant moi
 et selon le pas des enfants
 jusqu'à ce que j'arrive chez mon Seigneur à Séïr"

לְרֵגֶל הַמִּלְאָכָה אֲשֶׁר-לִפְנֵי
 וּלְרֵגֶל הַיְלָדִים
 עַד אֲשֶׁר-אָבֵא אֶל-אֲדֹנָי שְׁעִירָה:

Esaü ne s'est pourtant pas opposé à ce cheminement séparé. Jacob pose encore une fois sa double importance: ses troupeaux et sa famille; de son côté, Esaü qui était venu en force (avec quatre cents hommes) repart de même. Esaü a proposé à Jacob de l'accompagner, lui offrant "avec toi d'entre le peuple qui (est) avec moi" (33,15), peut-être pour le protéger? Mais ils partent séparément, "Esaü revint par son chemin à Séïr et Jacob partit à Soukkoth (33,16-17a). Ainsi, chacun des deux frères reste ce qu'il était; mais leur relation est transformée. La séparation du ch. 33, n'est peut-être pas la solution idéale, mais elle a lieu d'un commun accord, et sans doute s'agit-il là d'une décision de sagesse:¹⁸² "la différence devient productrice de conflits, si elle n'a pas l'échappatoire de l'éloignement, de la distance, de l'indifférence".¹⁸³

IV. La fin du récit

Cette séparation est d'ailleurs provisoire, et deux épisodes appartiennent encore au cycle de Jacob tel qu'il se présente maintenant dans l'Ancien Testament: le viol de Dina à Sichem,¹⁸⁴ et la deuxième rencontre de Béthel.

1. Sichem: les enfants de Jacob posent la fratrie

Clairement conçu comme un tout, l'épisode de Sichem est bien localisé dans l'espace (Jacob s'installe à Sichem en 33,18-19 et le quitte après un appel du Seigneur en 35,1).¹⁸⁵ Viol, vengeance, circoncision, tricherie, solidarité familiale: les ressorts à l'œuvre dans ce récit ont suscité l'intérêt des lecteurs, et il a fait couler beaucoup d'encre.¹⁸⁶ Les commentateurs se sont interrogés sur la réalité du viol,¹⁸⁷ ont cherché quel personnage éveillait la sympathie du lecteur,¹⁸⁸ et de façon générale se sont interrogés sur la signification du récit.¹⁸⁹ Beaucoup

¹⁸² "Une coexistence fusionnelle ne peut qu'engendrer conflits et frustrations. Pour trouver la paix véritable, une paix qui ne repose pas sur le mensonge de l'un et l'illusion de l'autre (et donc, secrètement, sur des rapports de force), il faut accepter que chacun ait son espace propre. La prise de distance est donc indispensable." Jacques VERMEYLEN, "De Gérar à Béer-Shéva, Genèse 26,14b-25", in Jean-Daniel MACCHI et Thomas RÖMER (dir.), *Jacob*, 2001, p. 42.

¹⁸³ Eric WIDMER, *Les relations fraternelles des adolescents*, 1999, p. 38.

¹⁸⁴ Pour plus de détails sur l'exégèse historico-critique du chapitre 34, voir Albert de PURY, "Genèse XXXIV et l'histoire", *RB* 76, 1969, p. 5-49.

¹⁸⁵ Pour Fokkelman, les deux épisodes du chapitre 26 et du chapitre 34 sont à des positions identiques dans le cycle de Jacob. FOKKELMAN, *Narrative Art in Genesis*, p. 240.

¹⁸⁶ Je ne traite pas ici des sources éventuelles de ce récit, que je prends comme un tout. Je note cependant l'intéressante analyse de Gn 34 faite par Jean-Daniel Macchi, en lien avec 49,5-7. Il distingue deux strates à l'œuvre dans ce récit: une qui légitimerait la relation entre Sichem et Dina et trouverait outrée la réaction de Siméon et Lévi; l'autre cherche à interdire les mariages mixtes et donc justifie la violence des fils de Jacob. Jean-Daniel MACCHI, "Les interprétations conflictuelles d'une narration (Genèse 34,1-35,5; 49,5-7)", in George J. BROOKE et Jean-Daniel KAESTLI (dir.), *Narrativity in Biblical and Related Texts*, 2000, p. 3-15.

¹⁸⁷ Michael Maswari CASPI, "The story of the rape of Dinah: the narrator and the reader", *HebSt* 26, 1985, p. 25-45; Lyn M. BECHTEL, "What if Dinah is not Raped? (Genesis 34)", *JSOT* 62, 1994, p. 19-36; Tikva FRYMER-KENSKY, "Virginity in the Bible", in Victor Harold MATTHEWS, Bernard M. LEVINSON et Tikva FRYMER-KENSKY (dir.), *Gender and law in the Hebrew Bible*, 1998, p. 89; Tikva FRYMER-KENSKY, "Law and Philosophy. The case of Sex in the Bible", *Semeia* 45, 1989, p. 100 n. 9; Renata RABICHEV, "The mediterranean concept of honour and shame as seen in the depiction of biblical women", *RelTh* 4, 1997, p. 53; Sandie GRAVETT, "Reading 'Rape' in the Hebrew Bible: A consideration of language", *JSOT* 28-3, 2004, p. 279-299; Alexander ROFÉ, "Animadversiones defilement of virgins in Biblical law and the case of Dinah (Genesis 34)", *Bib* 86-3, 2005, p. 369-375; Susanne SCHOLZ, "What 'Really' Happened to Dinah. A Feminist Analysis of Genesis 34", *Lectio Dificilior*, 2001, http://www.lectio.unibe.ch/01_2/s.htm.

¹⁸⁸ Diverses perspectives sont données, par exemple par Clinton BAILEY, "How Desert Culture Helps Us Understand the Bible: Beduin Law Explains Reaction to Rape of Dinah", *BRev* 7-4, 1991, p. 14-24;

de ces commentaires ont un ressort commun: la signification donnée déborde l'événement lui-même et cherche un sens plus général (relations interculturelles, signification juridique ou théologique). Il est vrai que la mise en place des personnages dans le récit se prête à cette interprétation large.

Dina, personnage essentiel, est en effet mentionnée au début (34,1) et à la fin ("notre sœur", 34,31) du récit; elle est l'enjeu principal de l'épisode, mais n'en est pas un des acteurs.¹⁹⁰

Hormis "elle sortit" (34,1); elle n'est sujet d'aucun verbe d'action. Elle est présentée comme fille de Léa¹⁹¹ (liée à sa mère et non à son père), sans autre information sur elle;¹⁹² mais lors de sa naissance, rien n'avait été dit sur elle. Seule fille de Jacob mentionnée dans le récit, c'est également le seul enfant de Jacob pour lequel aucune explication du nom n'est fournie.¹⁹³ Les "gens de la ville" אֱלֹהֵי עִירָם sont présents dans le récit (34,20); ils sont appelés "les hommes" en 34,21;22 comme les fils de Jacob le sont en 34,7. Hamor et Sichem proposent à Jacob de devenir אָחַד לָעַם comme un seul peuple (34,16;22). Surtout, les fils de Jacob sont cités dans le récit.¹⁹⁴ Ils interviennent, à la fois comme un collectif 34,5.7.11.13.27-29 et en tant que paire d'individus (Siméon et Lévi, 34,25.30).

Jacob, par contre, est peu présent dans le passage. Il est peu actif dans ce récit: il attend la réaction de ses fils: וַהֲחָרַשׁ יַעֲקֹב עַד-בָּאָם "et Jacob fut silencieux jusqu'à leur arrivée" (34,5). Leurs façons de fonctionner sont opposées: Jacob ne réagit pas, ses fils "furent irrités et cela s'enflamma pour eux beaucoup" וַיִּחַעְצְבוּ הָאֲנָשִׁים וַיַּחַר לָהֶם מְאֹד (34,7). Sichem parle "au père et aux frères d'elle" וְאֶל-אָבִיהָ וְאֶל-אֶחָיו (34,11); ce sont les frères qui répondent וַיַּעֲנוּ בְנֵי-יַעֲקֹב "et répondirent les fils de Jacob" (34,13). Les fils se mettent à la place du père, et leur comportement est du même type: les fils agissent "par tromperie" בַּמִּרְמָה (34,13);¹⁹⁵ Isaac avait utilisé ces mêmes termes à propos de Jacob lorsqu'il avait pris la bénédiction (27,35). Mais les frères de Dina se préoccupent de la façon dont elle est traitée; ils donnent leur point de vue sur l'affaire et disent qu'elle a été considérée "comme une prostituée", כְּזוֹנָה (34,31). Les enfants de Jacob constituent donc un groupe, et agissent donc différemment de lui, sans

Lyn M. BECHTEL, "Shame as a Sanction of Social Control in Biblical Israel : Judicial, Political, and Social Shaming", *JSOT* 49, 1991, p. 47-76; Alice A. KEEFE, "Rapes of Women / Wars of Men", *Semeia* 61, 1993, p. 79-97; Peter L. LOCKWOOD, "Jacob's Other Twin: Reading the Rape of Dinah in Context", *LThJ* 29, 1995, p. 98-105; Saul M. OLYAN, "Honor, Shame, and Covenant Relations in Ancient Israel and Its Environment", *JBL* 115-2, 1996, p. 201-18.

¹⁸⁹ Voir par exemple Phyllis TRIBLE, *Texts of Terror. Literary-Feminist Readings of Biblical Narratives*, 1986; Stewart LASINE, "Guest and Host in Judge 19-20: Lot's Hospitality in an inverted World", *JSOT* 29, 1984, p. 37-59 (surtout p. 47); CASPI, "The story of the rape of Dinah", p. 30; Phyllis BIRD, "'To Play the Harlot': An Inquiry into an Old Testament Metaphor", in Peggy L. DAY (dir.), *Gender and Difference in Ancient Israel*. Minneapolis: Fortress Press, 1989, p. 75-94; David Noel FREEDMAN, "Dinah and Shechem, Tamar and Amnon", *AustinSemBul* 105, 1990, p. 51-63; Jon L. BERQUIST, *Reclaiming Her Story: The Witness of Women in the Old Testament*. St. Louis: Chalice Press, 1992; KEEFE, "Rapes of Women", p. 79-97; Susan Brooks THISTLETHWAITE, "'You May Enjoy the Spoil of Your Enemies': Rape As a Biblical Metaphor for War", *Semeia* 61, 1993, p. 59-75; Alice BACH, *Women, Seduction, and Betrayal in Biblical Narrative*, 1997; Paul NOBLE, "A 'Balanced' Reading of the Rape of Dinah: Some Exegetical and Methodological Observations", *BInt* 4, 1996, p. 173-204; Gershon HEPNER, "The seduction of Dinah and Jacob's anguish reflect violations of contiguous laws of the covenant code", *EstB* 62-2, 2004, p. 111-135.

¹⁹⁰ "In Genesis 34, Dinah herself disappears from the story almost immediately." KEEFE, "Rapes of Women", p. 89.

¹⁹¹ "It is interesting to note that whereas mothers are shown to interfere actively on behalf of their sons, they never interfere on behalf of their daughters. The story of Dinah's rape makes no reference to Leah." Esther FUCHS, "The Literary Characterization of Mothers and sexual Politics in the Hebrew Bible", *Semeia* 46, 1989, p. 164.

¹⁹² KEEFE, "Rapes of Women", p. 79-97.

¹⁹³ "The motif of mother-daughter relationship is practically non-existent in the biblical narrative." FUCHS, "The Literary Characterization of Mothers", p. 164.

¹⁹⁴ Pour Paul Kevers, c'est l'enjeu de l'épisode: Sichem atteste de la présence réelle des fils de Jacob; leur existence n'est pas une reconstitution littéraire ultérieure. Paul KEVERS, "Les fils de Jacob à Sichem", in Christian BREKELMANS et Johan LUST (dir.), *Pentateuchal and Deuteronomistic Studies*, 1990, p. 23-40.

¹⁹⁵ Pour Gershon Hepner, ce récit est celui des fils de Jacob violant quatre des lois de l'alliance (Ex. 22,16-19). HEPNER, "The seduction of Dinah", p. 111-135.

le consulter, d'une façon que Jacob désapprouve et qui, selon lui, met en péril sa personne et sa réputation (31,30). La dimension de la relation des frères entre eux entre dans le récit, chargée de la relation intergénérationnelle. Les "frères de Laban", que l'on avait vus au ch. 31, interviennent bien en tant que frères de Laban. Ici interviennent les fils de Jacob, posés comme frères, mais qui agissent face à leur père, et s'opposent à Jacob, risquant de le mettre en mauvaise posture.¹⁹⁶

Dans cette partie du cycle de Jacob, le récit met en place sa perte de pouvoir. Bien que la naissance de Dina en 30,21 fasse le lien entre cet épisode et ce qui précède,¹⁹⁷ l'épisode peut sembler étrangement placé dans le récit; certains exégètes ont d'ailleurs considéré qu'il s'agissait d'un texte postérieur ou d'une faute d'organisation.¹⁹⁸ Ce récit rapporte cependant une nouvelle étape dans la vie de Jacob, un nouveau développement de sa progression personnelle: l'établissement de ses enfants comme des êtres à part entière,¹⁹⁹ capables d'action et de décision, indépendants de lui, voire allant contre sa volonté et son autorité.²⁰⁰ Il y a certes de nombreuses lectures possibles de cette histoire, l'abondante bibliographie en témoigne. Dans le contexte large du cycle de Jacob, et en prêtant attention aux relations familiales, l'enjeu de pouvoir m'a semblé très important. Dans la situation initiale de ce récit, Jacob est montré vivant sans difficulté, sur la base d'une relation commerciale avec les Sichémmites (33,18). Le nouement se fait lorsque Dina sort: Sichem impose sa loi (sur elle et sur Hamor; la demande en mariage se place dans cette perspective: קחלי אתהילקה הזאת לאשה "prends pour moi cette enfant pour femme", 33,4). Dans ce cadre se place la tromperie: Hamor demande Dina en mariage à sa famille, qui demande en retour que les Sichémmites se fassent circonci. Cela est réalisé; grâce à la faiblesse des Sichémmites, "ils enlevèrent Dina de la maison de Sichem et ils sortirent", ויקחו אתדינה מבית שכם וינצאו (34,26). L'enjeu est de savoir qui possède, qui domine. C'est le ressort de la décision des Sichémmites, qu'utilisent Hamor et Sichem: "Leurs troupeaux, leurs biens et tout leur bétail, ne seront-ils pas à nous?" (34,13). La question du pouvoir de Sichem, qui dès le début du récit s'impose dans une succession rapide de verbes d'action (il la prit et la coucha et la violenta, ויקח אתה וישכב אתה ויענה, 34,1), surplombe tout le récit. C'est à cela que répond la question finale des frères, הֲכִזְוֶנָה יַעֲשֶׂה אֶת־אָחוֹתֵינוּ "est-ce que comme une prostituée il sera fait à notre sœur?" (34,31). Celui qui avait décidé comment traiter Dina, c'est bien Sichem. Et, dans cette partie du récit, Jacob est présenté comme démuné de pouvoir: il ne peut même pas répondre lui-même à Hamor et Sichem, il ne fait rien, ne dit rien, mais laisse faire. Comme n'ont pas manqué de le souligner certains commentaires,²⁰¹ le pouvoir sur Dina passe de son père à ses frères. Du point de vue de la relation fraternelle, cela est un point intéressant: Jacob est confronté à une vision de la fraternité totalement différente de celle qu'il a vécue. Jacob s'était en quelque sorte allié à sa mère contre son père et son frère (Ch 27). Il voit ici ses enfants s'organiser ensemble, en quelque sorte contre lui: il dit à ses fils "vous m'avez mis en mauvaise posture, en me rendant odieux"²⁰² (34,30). au nom de leur lien fraternel. Les frères de Dina, eux, réagissent à ce qui lui est arrivé: ils expriment des émotions: ויחעצבו האנשים ויחר להם מאד "et furent outragés les hommes, et cela s'enflamma pour eux beaucoup" (v. 7)²⁰³ que Jacob ne mentionne pas. C'est à ce moment,

¹⁹⁶ Yamada souligne cette dissension apparue entre le père et ses fils: la question de la fin du ch. 34 "points to a divide in the family of Jacob - a rift between Jacob and his sons." Franck M. YAMADA, *Configurations of rape in the Hebrew Bible: a literary analysis of three rape narratives*, 2006, p. 64.

¹⁹⁷ LEUPOLD, *Exposition of Genesis*, p. 815.

¹⁹⁸ Voir par exemple Gunkel, pour qui le récit n'appartient qu'à la source sacerdotale. Hermann GUNKEL, *Genesis*, 1964 [1^o éd. 1901], p. 369-370.

¹⁹⁹ M. Bader souligne aussi cette prise d'importance des fils de Jacob, là où, comme en 2 S 13, le père reste silencieux. "An important function of Genesis 34 was to develop the children of Jacob". Mary A. BADER, *Sexual violation in the Hebrew Bible: a multi-methodological study of Genesis 34 and 2 Samuel 13*, 2006, p. 120.

²⁰⁰ A la fin du chapitre suivant, le premier-né de Jacob couchera avec la concubine de celui-ci, menaçant sa position et son autorité (35,22).

²⁰¹ BADER, *Sexual violation in the Hebrew Bible*, p. 120-121.

²⁰² Littéralement, "dans le rendant odieux de moi" ou "dans le faisant sentir mauvais de moi".

²⁰³ Sur l'importance des émotions exprimées ici, voir SCHOLZ, "What 'Really' Happened to Dinah", p. 12.

d'ailleurs, que l'acte de Sichem est caractérisé: כִּי־נִבְלָה עָשָׂה "car il a fait une obscénité".²⁰⁴ Aucun jugement de l'action des fils de Jacob n'est donné dans le récit,²⁰⁵ sauf peut-être la mention du fait qu'ils agissent par tromperie (בְּמִרְמָה "dans la tromperie" 34,13), comme l'avait fait Jacob au ch. 27. On voit ici les frères de Dina prenant en compte ce qui lui est arrivé, et réagissant, en exprimant leur lien avec elle: "notre sœur" (34,31). La relation qui est mise en avant, dans ce chapitre, est la relation fraternelle des enfants de Jacob. Ses fils posent une autre réaction, une autre façon d'agir que la sienne. Jacob n'en est pas heureux, mais doit admettre que ses craintes ne sont pas fondées: ils pourront quitter Sichem sans être poursuivis. Ainsi est mise en œuvre dans ce chapitre une autre dynamique de la relation fraternelle que celle de Jacob et Esaü.

2. La rupture du ch. 35

L'épisode de Sichem est suivi d'une rupture importante: changement de lieu, changement de personnages (nul ne les poursuit), abandon des dieux étrangers, et retour à un lieu de rencontre avec Dieu. Ici sera vraiment placé le changement de nom de Jacob: annoncé en 32,29, Israël est utilisé dans la narration seulement à partir de 35,21,²⁰⁶ après la deuxième annonce de changement de nom:

וַיֹּאמֶר לֹא יַעֲקֹב יֵאמָר עוֹד שְׁמִי כִּי אִם־יִשְׂרָאֵל כִּי־שָׂרִיתָ עִם־אֱלֹהִים וְעַם־אֲנָשִׁים וְתוֹכַל:²⁰⁷
"Et il dit: 'plus Jacob (ne) sera dit ton nom; mais bien Israël car tu as persévéré avec Élohim et avec des hommes et tu as dominé'" (32,29)

שְׁמִי יַעֲקֹב לֹא־יִקְרָא עוֹד יַעֲקֹב כִּי אִם־יִשְׂרָאֵל יִהְיֶה שְׁמִי וְיִקְרָא אֶת־שְׁמוֹ יִשְׂרָאֵל:²⁰⁸
"Ton nom est Jacob; ne sera plus proclamé ton nom encore Jacob, mais Israël sera ton nom' et il proclama son nom Israël".

Ce dernier épisode à Béthel fait écho au premier: Jacob a maintenant retrouvé son frère, alors qu'il fuyait devant lui lors de son premier passage à Béthel (35,7). Une bénédiction est à nouveau donnée à Jacob; la fécondité et la terre lui sont à nouveau promises, en ordre inversé (35,10-12). La bénédiction reçue ici concerne la prospérité et le pays; celle de la domination est abandonnée;²⁰⁷ la bénédiction divine n'instaure pas de hiérarchie entre les frères.²⁰⁸ Puis Rachel meurt, et le dernier enfant de Jacob naît. Enfant ambivalent, dont on ne sait s'il apporte malheur בְּ־אֹיְבֵי אוֹנִי ou bonheur, richesse, בְּנִימִין, Benjamin accomplit le souhait de 30,24 mais cause la mort de Rachel. Il advient hors du cycle de constitution famille / troupeau, mais c'est seulement après sa naissance que le narrateur donnera la liste des enfants de Jacob, וַיְהִי בְנֵי־יַעֲקֹב שְׁנַיִם עָשָׂר (35,22b). Ce moment de clôture est complet: Jacob est arrivé "chez son père", après avoir retrouvé son frère.

Après cela, Isaac meurt. Or, Esaü avait affirmé qu'il tuerait Jacob quand Isaac serait mort (28,41). La mort d'Isaac est donc un moment dangereux pour la relation entre frères. Mais contrairement à ce que pourrait attendre le lecteur, les deux frères, réunis, enterrent leur père (35,28-29). Cet acte symbolique,²⁰⁹ part importante de la réconciliation fraternelle,²¹⁰ est souvent négligé dans ce récit pris uniquement comme un récit de conflit. Il paraît exagéré de

²⁰⁴ Anthony PHILIPPS, "Nebalah: A Term for Serious Disorderly and Unruly Conduct", VT 25-2, 1975, p. 237-242.

²⁰⁵ Selon Sternberg, cela résulte dans la combinaison de P et de J qui ne ne fournit pas l'ambivalence ou l'équilibre des points de vue (contre Sternberg) mais dans la contradiction et l'incohérence. John VAN SETERS, "The Silence of Dinah (Genesis 34)", in Jean-Daniel MACCHI et Thomas RÖMER (dir.), *Jacob*, 2001, p. 247.

²⁰⁶ Le nom de Jacob est d'ailleurs encore utilisé également.

²⁰⁷ "The promise of the blessing is renewed in the dream at Bethel, but there is no intention of dominion over his brother." CRÜSEMANN, "Dominion, Guilt, and Reconciliation", p. 75.

²⁰⁸ La bénédiction 27,28-29 le faisait.

²⁰⁹ WÉNIN, "Des chemins de réconciliation", p. 315 n. 6.

²¹⁰ "Together they bury their father Isaac (35:29), thus sealing their reconciliation. It is an act of bonding that finally and symbolically dissolves the common strife that began in the womb prior to their birth". PLEINS, "Murderous Fathers, Manipulative Mothers, and Rivalrous Siblings", p. 129.

voir dans ce récit, comme le fait Coats, un conflit sans réconciliation.²¹¹ Du point de vue de ce récit, la clôture se fait au contraire dans une optique pacifique, que permet la séparation.²¹² Esaü partira de son propre chef (36,6-7), pour aller s'établir ailleurs, car "leurs biens sont trop considérables". Les deux frères sont donc installés, chacun avec leur famille: celle d'Esaü est donnée au ch. 36, dans un long passage qui précède la fin des aventures de la famille de Jacob, le cycle de Joseph (37-50).²¹³ La séparation est réfléchie, et ne nuit ni à l'un ni à l'autre: Jacob en Canaan, Esaü en Edom, chacun en un lieu; il n'y aura plus mention de tension entre les deux frères.²¹⁴ La constitution en tant qu'individu, qui passe par l'établissement de soi (sa propre famille, ses richesses, son lieu de vie), permet et provoque la distanciation, présentée ici comme l'une des manières de vivre la relation fraternelle.²¹⁵

Conclusion

Le cycle de Jacob utilise trente-neuf fois le mot 'frère'.²¹⁶ Dix-sept de ces mentions ne désignent ni Jacob ni Esaü;²¹⁷ les vingt-deux faisant référence à Jacob et Esaü sont inégalement réparties dans le récit.²¹⁸ Elles coïncident avec les moments où les deux frères vivent ensemble, ou se retrouvent. D'autre part, sur les vingt-deux mentions concernant les deux frères, cinq désignent Jacob (27,35.40.41; 33,9; 36,6); les dix-sept autres désignent Esaü. Ainsi, les mentions de "frère" dans le récit reflètent ce qui ressort de la lecture: le récit est placé dans la perspective de Jacob et s'intéresse principalement à lui.

Jacob et Esaü sont jumeaux. Le début du récit explore ce mode spécifique de relation fraternelle, déclinant la recherche d'identité de Jacob. Dans une double dimension d'opposition et de fusion à son frère, il tente de se procurer ce qui fait l'identité de celui-ci. Il achète le droit d'aînesse; puis, sur la suggestion de sa mère, il usurpe la bénédiction à laquelle Esaü seul devait avoir droit. Esaü en est suffisamment atteint pour menacer de tuer Jacob, qui doit alors fuir. Le temps que Jacob passe loin de sa famille lui permet de construire son identité: il travaille, se marie, a des enfants, devient riche et prospère. Il ne lui est alors plus possible de vivre chez son beau-père, et il revient. Lors de son voyage de retour, il s'oppose à Laban et l'emporte sur lui. Il fait diverses rencontres de type initiatiques, reçoit un nouveau nom. Le statut qu'il a acquis par tous ces événements lui permet de se présenter devant son frère. Le temps a passé, et chacun d'eux a construit sa vie. Les deux

²¹¹ Georges W. COATS, "Strife Without Reconciliation: A Narrative Theme in the Jacob Tradition", in Rainer ALBERTZ, Hans-Peter MUELLER, Hans Walter WOLFF et Walter ZIMMERLI (dir.), *Werden und Wirken des AT*, 1980, p. 62-73.

²¹² Voir Alfred AGYENTA, "When Reconciliation Means More than the "Re-Membering" of Former Enemies. The Problem of the Conclusion of the Jacob-Esau Story from a Narrative Perspective (Gen 33,1-17)", *EThL* 83-1, 2007, surtout p. 133.

²¹³ "The whole of the Jacob narrative lies between this beginning and this ending. Almost all of its motifs deal with the basic theme of fraternal conflict." CRÜSEMANN, "Dominion, Guilt, and Reconciliation", p. 69.

²¹⁴ "In short: at the end, neither has dominion over the other. The brothers live in equal and in freedom next to each other." *Ibid.*, p. 69.

²¹⁵ "The tensions between Jacob and Esau mark the flow of the entire narrative and determine the character of the reconciliation of the brothers: Jacob's robbery of birthright and blessing from his brother is balanced by their fictive restoration in the form of gifts, and brotherly reconciliation at the end of the Jacob cycle (25:27-34; 27:1-45; 32:4-33:11)." PLEINS, "Murderous Fathers, Manipulative Mothers, and Rivalrous Siblings", p. 129. Sur ce point voir aussi FISHBANE, *Text and Texture*, p. 40-62.

²¹⁶ Gn 25,26; 26,31; 27,6.11.23.29.30.35.37.40. 41.42.43.44.45; 28,2.5; 29,4.10.12.15; 31,23.25.32.37.46.54; 32,4.7.12.14.18; 33,3.9; 34,11.25; 35,1.7; 36,6.

²¹⁷ Pour deux des utilisations, le mot ne désigne pas un membre de la famille (26,31; 29,4). Deux autres sont utilisées au sens général, par Isaac, lors des bénédictions (27,29.37). Quatre désignent Laban, frère de Rébecca (ch. 28.29), une est utilisée par Laban pour souligner son lien familial à Joseph (29,15). Six enfin désignent les frères de Laban au ch. 31, deux les frères de Dina au ch. 34.

²¹⁸ La première est utilisée lors de leur naissance (25,26), onze se trouvent dans le récit de substitution (ch. 27); cinq sont utilisées lorsque Jacob prépare sa rencontre avec Esaü (ch. 32), deux lors de la rencontre entre Jacob et Esaü (ch. 33), et deux dans l'épisode de Béthel (ch. 35). La dernière utilisation de ce mot est en 36,6, lorsqu'Esaü s'éloigne de Jacob.

jumeaux sont devenus chacun "quelqu'un", puisque de son côté, Esaü a également établi sa famille et sa richesse. Ce sont donc deux individus installés, constitués, qui se trouvent face à face: les deux frères peuvent alors se retrouver. Le narrateur a mis beaucoup d'émotion dans le récit de cette rencontre, et là se trouve l'unique utilisation du mot frère dans un discours direct de l'un des deux à l'autre: Esaü s'adresse à Jacob en l'appelant "mon frère" (33,9). Les deux frères se séparent ensuite, et Jacob s'installe de son côté à Sichem. Là se place un épisode difficile de l'histoire de sa famille, au cours duquel les enfants de Jacob agissent sans le consulter, établissant par là que la relation fraternelle existe aussi entre eux. Après tous ces événements, puis la mort de son père, Jacob s'installera "au pays de Canaan" (37,1).

Ce récit est donc celui de l'élaboration progressive de Jacob: le fils soumis à sa mère, le frère jaloux, l'individu pris dans sa fratrie est devenu indépendant, responsable de sa tribu et de ses enfants. La circularité des espaces ne peut pas masquer la progression de la situation. En relation d'opposition / fusion à son frère au début de sa vie, Jacob se réalise en tant qu'individu (acquérant troupeaux et famille; personnalité familiale et sociale), puis est posé en tant que mari et père, responsable d'une fratrie agissant indépendamment de lui.

Deux points me semblent à relever: d'abord, l'importance du temps qui passe et le poids des événements, des rencontres, sur la constitution des relations fraternelles. L'évolution de chacun est un élément nécessaire à la rencontre des frères. Le fait que Jacob et Esaü soient jumeaux permet de souligner combien l'établissement de la personnalité propre de chacun est une condition nécessaire de la bonne relation fraternelle. Comme on l'a vu dans l'introduction, la relation fraternelle des enfants entre eux est constitutive de leur personnalité. Ici, l'inverse se révèle également vrai: la constitution de la personnalité de chacun est nécessaire à l'établissement des relations fraternelles. Hésitant au début du récit entre confusion à son jumeau et opposition à celui-ci, ne sachant s'il va constituer son identité seul ou en prenant ce qui est à son frère, Jacob ne peut établir une bonne relation à Esaü. Les deux frères vivront longtemps séparés avant de pouvoir se retrouver; ils s'établiront ensuite chacun de son côté, Esaü allant vivre *מִפְּנֵי יַעֲקֹב אַחֵיו* "hors de la face de Jacob". Ces séparations expriment sans doute que la distance, psychologique celle-là, prise avec les relations familiales enfantines, est une condition nécessaire de la vie adulte.

À partir de la relation fraternelle la plus fusionnelle, celle de la gémellité, le récit expose donc la nécessité de la constitution de l'individu en tant que personnalité autonome, et l'importance de la distanciation dans la relation fraternelle.

"Cher Dieu,
Je pense que ça doit être dur pour toi d'aimer les
gens du monde entier. On est quatre dans la famille
et je n'y arrive pas."

Matthieu
Lettres à Dieu. Paris: Bayard, 1998, p. 57.

Ch. 4: Joseph et ses frères (Gn 37,2-50,26): la préférence paternelle

Joseph est ici présenté dans une lignée: l'histoire commence en effet par la mention du père de Jacob:¹ celui-ci s'établit (il demeura, *וַיֵּשֶׁב*)² "dans la terre du séjour de son père"

בְּאֶרֶץ מִנְיֹחַי אָבִיו (37,1). Ainsi, dès ses premiers mots, l'histoire de Joseph³ est enclose dans celle de son père,⁴ et le cycle de Joseph appartient au cycle plus large de l'histoire d'une famille.⁵

Cependant, Christoph Uehlinger considère que "l'enjeu principal de ces chapitres, c'est l'unité du lien entre Joseph et tous ses frères..."⁶ Il est en effet facile de constater que les relations fraternelles⁷ sont au cœur de ce dense récit.⁸ Il ne faut cependant pas sous-estimer l'importance du lien père-fils, ni la place particulière accordée à Joseph dans la fratrie. C'est l'ensemble de ces rapports qui forment la trame de ces chapitres⁹ à l'histoire rédactionnelle si complexe¹⁰ qu'on ne trouve à l'heure actuelle aucun consensus parmi les exégètes sur

¹ Jacob/Israël dira d'ailleurs "que je meure maintenant, après que j'ai vu ton visage, parce que tu vis encore" (46,30), retour à l'ordre normal de la succession des générations.

² Coats note le marqueur *yashab* comme *settling formula*, marqueur de transition entre deux unités (cf. 4,16; 13,18; 19,30; 20,1; 21,20,21; 22,19; 26,6,17; 50,22). Georges W. COATS, *From Canaan to Egypt. Structural and Theological Context for the Joseph Story*, 1976, p. 9.

³ C. Uehlinger expose pourquoi il est préférable de parler de "l'histoire de Joseph" que du cycle, du récit, ou du roman de Joseph. UEHLINGER, "Fratric, filiations et paternités dans l'histoire de Joseph", p. 303.

⁴ Selon Mandolfo, il y a un entrelacement de la théologie de Jacob et de celle de Joseph dans l'histoire de Joseph. Carleen MANDOLFO, "'You meant evil against me': Dialogic truth and the character of Jacob in Joseph's story", *JSOT* 28-4, 2004, p. 449-465. Voir aussi Coats, "The Joseph story has become one stage in the larger narration about Jacob and his family." Georges W. COATS, "Redactional Unity in Genesis 37-50", *JBL* 93, 1974, p. 21.

⁵ Ces chapitres "constitute a collection of traditions unified around 'Jacob and his sons', itself a theme in a larger narration of traditions about Jacob stretching from Gen 25.19 to Gen 50.14 (15-26)." COATS, "Redactional Unity in Gn 37-50", p. 15. Pour Von Rad, c'est une nouvelle. Gerhard von RAD, *La Genèse*, 1968 [1^o éd. *Das erste Buch Mose*, 1950], p. 442

⁶ Christoph UEHLINGER, "Fratric, filiations et paternités dans l'histoire de Joseph (Genèse 37-50)", in Jean-Daniel MACCHI et Thomas RÖMER (dir.), *Jacob*, 2001, p. 304.

⁷ Le mot "frère" (אָ) revient à 100 reprises en Gn 37-50. Johannes FOKKELMAN, "Jacob as a Character", in Camille FOCANT et André WÉNIN (dir.), *Analyse narrative et Bible*, 2005, p. 3.

⁸ "The narrative of Joseph and his brothers, often termed a novella, is the most tightly woven part of Genesis." Robert L. COHN, "Narrative structure and Canonical Perspective in Genesis", *JSOT* 25, 1983, p. 11.

⁹ Cet ensemble tente de rassembler, autour de la légende originelle, des traits de sagesse, des épisodes familiaux, des visions théologiques. Georges W. COATS, "The Joseph Story and Ancient Wisdom", *CBQ* 35, 1973, p. 296.

¹⁰ Récit à la "croissance littéraire progressive et assez complexe, qui s'étendait probablement sur plusieurs générations, voire sur plusieurs siècles." Christoph UEHLINGER, "Genèse 37-50: le 'roman

l'origine et la date¹¹ du récit. La relation familiale est donc ici essentielle;¹² Humphreys dira même "it is first and last the story of a family", précisant toutefois que cette histoire est loin d'être lisse: "a family apparently determined to self-destruct, a family rent by bitter strife, deceit, jealousy and blindness."¹³

I. Un réseau complexe de relations familiales

1. Les toledot

Dès le début du récit, Joseph y est mis en valeur, par l'annonce *אלה תלדות יעקב*, "voici les générations de Jacob".¹⁴ Chacune des mentions de *תולדות*, *toledot*, dans le livre de la Genèse,¹⁵ est suivie soit d'une généalogie, soit de l'histoire d'un père; ici, elle n'est suivie que du nom de Joseph.¹⁶ Un des enfants est donc d'emblée mis en avant, enfant qui avait déjà une certaine importance pour Jacob: la mention de sa naissance avait déterminé Jacob à quitter Harrân (30,25).

Les premiers versets du récit montrent l'importance spécifique de Joseph;¹⁷ ils le montrent également pris dans un réseau fourni et complexe de relations familiales. Tout d'abord, Joseph est présenté seul, opposé à un groupe de "ses frères". Le narrateur ajoute une précision, citant Bilha et Zilpa, mais ne nommant ni Léa ni Rachel.¹⁸ Joseph est dit "avec les fils de Bilha et les fils de Zilpa, femmes de son père" *אֶת־בְּנֵי בִלְהָה וְאֶת־בְּנֵי זִלְפָּה נְשֵׁי אָבִיו*.¹⁹ Il est donné comme un *נָעַר* (37,2), mot qui désigne un jeune, voire un enfant (cf. par ex. Ex 2,6, Jg 8,20, 1 S 1,24); cela peut aussi évoquer un serviteur (qui peut être jeune). Le sens est néanmoins toujours celui d'une infériorité dans la hiérarchie sociale (Gn 41,12, Ex 33,11 etc.).²⁰ Ici, Joseph est probablement l'aide, l'assistant de ses frères aînés, fils des suivantes.²¹ Il y a, indirectement, une triple insistance sur l'âge de Joseph: donné en clair ("il a 17 ans", *בֶּן־שִׁבְעֵעָשָׂר שָׁנָה* 37,2), cet âge est souligné par le statut de Joseph, puis plus loin par l'évocation de sa naissance (37,3).

de Joseph", in Thomas RÖMER, Jean-Daniel MACCHI et Christophe NIHAN (dir.), *Introduction à l'AT*, 2004, p. 164.

¹¹ Thomas RÖMER, "La narration, une subversion? L'histoire de Joseph (Gn 37-50) et les romans de la diaspora", in George J. BROOKE et Jean-Daniel KAESTLI (dir.), *La narrativité dans la Bible*, 2000, p. 23. Sur la composition de l'histoire, voir aussi les remarques de Whibray sur les limites de l'hypothèse documentaire. Roger Norman WHYBRAY, "The Joseph Story and Pentateuchal Criticism", *VT* 18-4, 1998, p. 522-528.

¹² "Genesis is a book whose plot is genealogy". Naomi STEINBERG, "The Genealogical Framework of the Family Stories in Genesis", *Semeia* 46, 1989, p. 41.

¹³ W. Lee HUMPHREYS, *Joseph and his Family. A Literary Study*, 1988, p. 11.

¹⁴ "The last part of Genesis, usually called the Joseph story, is more accurately called by the name indicated in the formula which heads it: "These are the generations (tōledōt) of Jacob". COHN, "Narrative structure and Canonical Perspective in Genesis" (p. 11).

¹⁵ On en compte 9: toledot "des cieux et de la terre 2,4; de Noé 6,9; des fils de Noé 10,1, de Cham, 11,10, Téraah, 11,27; Ismaël, 25,12, Isaac, 25,19, Esaü, 36,1.9, Jacob 37,2. Cf. André WÉNIN, "Des pères et des fils. En traversant le livre de la Genèse", *Le Supplément* 225, 2003, p. 11.

¹⁶ Voir André WÉNIN, *Joseph ou l'invention de la fraternité (Genèse 37-50)*, 2005, p. 24-25.

¹⁷ Raglan liste les traits marquants de la biographie des héros mythiques (genre naissance extraordinaire, sauve son peuple, épouse sa mère...). Joseph en fait partie. Fitz Roy Somerset RAGLAN, "The Hero of Tradition", in A. DUNDES (dir.), *Folklore*, 1965, p. 142-157.

¹⁸ Ce qui peut laisser supposer une certaine tension dans la famille; voir WÉNIN, *Joseph ou l'invention de la fraternité*, p. 29.

¹⁹ Maren NIEHOFF, *The Figure of Joseph in Post-Biblical Jewish Literature*, 1992, p. 27.

²⁰ En *Genèse Rabba* Joseph est compris comme juvénile, irresponsable ("He behaved like a boy, penciling his eyes, curling his hair and lifting his heel."). *Midrash Rabbah: Genesis. Vol. 2*, 1939, 84,7.

²¹ "He is an assistant" is the more correct interpretation of *na'ar* in Gen 37,2c". Ron PIRSON, "What is Joseph Supposed to Be? On the interpretation of *na'ar* in Genesis 37:2", in Athalya BRENNER et Jan Willem van HENTEN (dir.), *Recycling biblical figures*, 1999, p. 92.

2. Le père et ses fils

Mais le narrateur oppose immédiatement cette position subalterne de Joseph à sa situation préférentielle par rapport à Jacob. Les relations entre Joseph et ses frères passent par la relation à Jacob: Joseph paît les troupeaux avec les fils des "femmes de son père" (נְשֵׁי אָבִיו) (37,2) et il rapporte leurs mauvais propos "à leur père" (אֶל-אָבִיהֶם) (37,2): tout est dirigé vers le père.²² Rien n'est dit sur le fondement de ce que rapporte Joseph, et ça n'a pas l'air important pour le narrateur.²³ Mais רָעָה n'a pas d'article: Joseph rapporte les propos de ses frères "en mal",²⁴ se plaçant lui aussi à part de ses frères dans la relation au père.²⁵ Joseph bénéficie d'un lien particulier avec son père²⁶ qui tient à Jacob lui-même (Joseph est בְּנֵי זָקְנִים, "le fils de sa vieillesse", 37,3). Le plus jeune fils de Jacob, celui qui est véritablement "fils de sa vieillesse", est indubitablement Benjamin; c'est pourtant bien avec Joseph qu'un lien particulier est exprimé. Mais, si la place de Joseph est déterminée par Jacob,²⁷ Joseph participe à cette mise à part en parlant "à son père" "de ses frères".²⁸ Jacob aussi le distingue:

Joseph a une place à part, parmi les fils: וְיִשְׂרָאֵל אָהַב אֶת-יוֹסֵף מִכָּל-בְּנָיו "et Israël aimait Joseph plus que tous ses fils", dit le narrateur (37,3). "et ses frères voient que l'aimait leur père plus que tous ses frères" (37,4).²⁹ Les frères connaissent cette préférence. Elle précède et provoque leur haine,³⁰ exposée en 37,3b: וַיִּשְׁנְאוּ אֹתוֹ, "et ils le haïrent".³¹ Le texte est d'ailleurs ambigu: on ne peut savoir si ce "le" vise Jacob ou Joseph – ou bien encore les deux. Mais, dans un mouvement classique des relations humaines, l'amour va mener à la haine;³² la préférence paternelle devenant source directe³³ de mauvaises relations fraternelles.³⁴

²² Johannes FOKKELMAN, "Genesis 37 and 38 at the Interface of Structural Analysis and Hermeneutics", in Lenart J. de REGT, Jan de WAARD et Johannes FOKKELMAN (dir.), *Literary structure and rhetorical strategies in the Hebrew Bible*, 1996, p. 156.

²³ NIEHOFF, *The Figure of Joseph in Post-Biblical Jewish Literature*, p. 28.

²⁴ Il ne s'agit donc pas d'un mal commis par les frères, bien que le *Testament de Gad* 1,6-7 et *Gen Rabba* 84,7 considèrent que les frères ont commis un acte interdit (par exemple, manger un animal vivant).

²⁵ FOKKELMAN, "Genesis 37 and 38", p. 156.

²⁶ Selon McGuire, le narrateur accentue l'importance de la relation père-fils dans ce récit. Errol M. MCGUIRE, "The Joseph Story: A Tale of Son and Father", in Burke O. LONG (dir.), *Images of Man and God*, 1981, p. 9-25, surtout p. 16-17 et 25.

²⁷ Le texte ne le dit pas, mais le lecteur peut y voir un effet du récit précédent et du lien particulier existant entre Jacob et Rachel. "Jacob reporte sur les fils de Rachel la préférence voyante qu'il manifestait déjà pour leur mère, morte à présent (37,1-11)". WÉNIN, "Des pères et des fils", p. 25.

²⁸ Wolf y voit une double exclusion: par Joseph qui rapporte, par son père qui le préfère. Marc-Alain WOLF, *Un psychiatre lit la Bible*, 2005, p. 78.

²⁹ Le narrateur oppose ici finement le point de vue de Jacob, qui préfère l'un de ses *fils*, à celui de ses fils, qui voient la préférence donnée à l'un des *frères*. Barbara GREEN, *What Profit For Us?*, 1996, p. 37.

³⁰ Au v. 4b, on ne peut savoir s'il faut traduire "et ils ne pouvaient lui parler en paix" ou "ils ne supportaient pas ses paroles de paix"; mais la colère et la haine des frères est de toute façon exprimée. von RAD, *La Genèse*, p. 358.

³¹ Westermann souligne à juste titre que le sentiment négatif porte non sur celui qui favorise, mais sur le favorisé. Claus WESTERMANN, *Joseph: Studies of the Joseph Stories in Genesis*, 1996 [1^o éd. allemande 1990], p. 7-8.

³² "On this ironic incongruity – that love should produce hate – the entire story depends." Edwin M. GOOD, *Irony in the Old Testament*, 1981 [1^o éd. 1965], p. 111-112.

³³ "Jacob is hopelessly attached to this son of his old age, and this common human emotion inevitably intrudes into Joseph's relations with his brothers". Hugh C. WHITE, "Reuben and Judah: Duplicates or Complements?", in James T. BUTLER, Edgar W. CONRAD et Ben C. OLLENBURGER (dir.), *Understanding the Word*, 1985, p. 86.

³⁴ Rien ne dit que les frères soient au courant de ce que Joseph dit à Jacob. Kuenen pense qu'ils le sont, et que cela suscite leur haine (Abraham KUENEN, *An Historico-Critical Inquiry into the Origins and Composition of the Hexateuch*, 1886, p. 328). Le verset 4 lie cependant directement la préférence

Joseph est ici l'objet de l'action.³⁵ Les raisons de la préférence lui échappent. Mais dans la suite du récit, il confirme son statut particulier en exposant les rêves qu'il fait,³⁶ il prend donc part à ce qui va diviser la famille.³⁷ En 37,10, Joseph raconte son rêve "à son père et à ses frères" (אֶל-אָבִיו וְאֶל-אֶחָיו); "son père" (אָבִיו) le réprimande et ses frères le jalourent וַיִּקְנְאוּ-בּוֹ אֶחָיו (37,11).

Dans sa réaction, Jacob se met avec les frères de Joseph, il parle au nom de אָנִי וְאֶחָיו "moi et tes frères" (37,10). L'interprétation des rêves n'est pas donnée par Joseph, mais par ses frères et ses pères, qui s'y reconnaissent. Cela amène une réponse différente de la part des frères et du père: celui-ci "garde le souvenir de cette chose" (וַיִּשְׁמַר אֶת-הַדְּבָר 37,11); mais la haine des frères ne fait que progresser: à la répétition des mentions des rêves "Joseph rêva un rêve", וַיִּחְלֵם יוֹסֵף חֲלוֹם (37,5), "Joseph rêva encore un autre rêve", וַיִּחְלֵם עוֹד חֲלוֹם אַחֵר (37,9), répond celle de la haine de ses frères. D'abord, puisque Jacob le préfère, "ils le prirent en haine" וַיִּשְׂנְאוּ אֹתוֹ (37,4). Puis "ils le haïrent encore davantage", וַיִּוֹסְפוּ עוֹד שְׂנֵאתוֹ (37,5) à cause du songe; enfin, "ils le haïrent encore davantage à cause de ses paroles" וַעֲלֵד-בְּקִיּוֹ וַיִּוֹסְפוּ עוֹד שְׂנֵאתוֹ אֹתוֹ עַל-הַחֲלֻמֹתָיו (37,8).

On repère donc dans cette partie du récit une relation spécifique entre Jacob et Joseph, qui n'est pas traitée comme ses frères: Jacob le préfère et lui fait un vêtement particulier,³⁸ et "retient la parole" אֶת-הַדְּבָר (37,11). Joseph répond à cette relation: il parle à son père, rapportant ce que disent ses frères,³⁹ rapportant ses rêves. Joseph est "à part" dans la fratrie. Il n'est pas dit qu'il recherche ou apprécie ce statut particulier; il est "avec ses frères" אֶת-אֶחָיו (37,2), il leur raconte ses songes (37,5.9) sans que l'on puisse savoir dans quelle intention il le fait. Mais les frères comprennent ce songe comme l'illustration de l'arrogance ou de la prétention de Joseph: "Est-ce que régner tu régneras sur nous, et dominer tu domineras parmi nous?" (37,8) הַמֶּלֶךְ תִּמְלֹךְ עָלֵינוּ אִם-מִשׁוֹל תִּמְשַׁל בְּנוֹ. Cette question des frères, qui porte sur le pouvoir,⁴⁰ et le caractère spécifique du vêtement que Jacob donne à Joseph, fait émerger l'un des enjeux des relations fraternelles: le pouvoir de chacun dans le groupe.⁴¹ Les frères de Joseph sont évoqués dix fois collectivement en 37,1-11 (huit fois comme 'frères' et deux fois comme 'fils'), aucun d'eux n'émerge encore comme un individu. Les récits précédents de la Genèse ont toujours nommé et fait vivre chacun des membres de la fratrie. Ici, les frères sont nombreux, devenant un groupe dont fait partie des protagonistes silencieux. Le personnage de Joseph, par contre, est bien riche: il a un nom, une relation propre à son père, une tunique, il rêve. Face à lui, le groupe des frères est entièrement dans la dimension des sentiments éprouvés: ils haïssent (37,4.5.8) et jalourent (37,11). Ainsi, le récit est placé dès le début dans le cercle des relations familiales,⁴² cercle ici de relations déséquilibrées puisque l'un des enfants est mis à part, aimé "hors de tous les fils" מִכָּל-בְּנָיו

de Jacob et la haine ressentie par les frères. Voir NIEHOFF, *The Figure of Joseph in Post-Biblical Jewish Literature*, p. 29-30.

³⁵ NIEHOFF, *The Figure of Joseph in Post-Biblical Jewish Literature*, p. 29.

³⁶ Selon White, le rêve illustre l'ambiguïté de rapport entre Joseph, Jacob et les frères. WHITE, "Reuben and Judah", p. 73-97.

³⁷ Il ne se montre en tout cas pas très sensible aux réactions de sa famille, il est en "faute grave du point de vue relationnel." WÉNIN, *Joseph ou l'invention de la fraternité*, p. 41.

³⁸ "The actual meaning of the original Hebrew is not known with certainty." WESTERMANN, *Joseph*, p. 6. À propos de cette tunique, voir par exemple Edgar HAULOTTE, *Symbolique du vêtement selon la Bible*, 1966 (surtout, p. 92), Aldina DA SILVA, *La symbolique des rêves et des vêtements dans l'histoire de Joseph et ses frères*, 1994, p. 87-89; Victor Harold MATTHEWS, "The Anthropology of Clothing in the Joseph Narrative", *JSOT* 65, 1995, p. 25-36.

³⁹ Ce que disent ses frères, ou ce qui est dit d'eux.

⁴⁰ "The fundamental preoccupation is with the question of authority over others." WESTERMANN, *Joseph*, p. 10.

⁴¹ "The question is raised: will Joseph indeed reign over his family in the future?" Theo L. HETTEMA, *Reading for Good. Narrative Theology and Ethics in the Joseph Story from the Perspective of Ricœur's Hermeneutics*, 1996, p. 172.

⁴² Turner souligne qu'il n'y a aucun nouveau personnage dans cette partie (37-50) à part les Egyptiens et les marchands. Laurence A. TURNER, *Announcements of Plot in Genesis*, 1990, p. 143.

(37,3), "hors de tous les frères" מִכָּל-אֶחָיו (37,4). Une place spécifique est donnée à l'un des frères, lors de l'exposition.

3. Un fils mis à part des autres

A cette séparation répond une séparation matérielle: les frères partent à Sichem. La position particulière de Joseph dans la fratrie est alors accentuée par Jacob, qui va placer Joseph comme intermédiaire entre lui et ses frères en l'envoyant vers eux (37,14) chercher "la paix de tes frères et la paix du troupeau" וְאֶשְׁלַחךָ אֵלֵיהֶם (37,14).⁴³

Joseph arrive alors vers ses frères, en toute ignorance; il ne sait même pas précisément où ils sont (37,16, "Je cherche mes frères"). Ici, les motivations de certains individus émergent:⁴⁴ Ruben (37,21-22.29)⁴⁵ et Juda (37,26-27). À part cela, les intentions du groupe des frères sont peu claires; ils sont ensemble pour comploter contre Joseph (37,18) puis envoyer à Jacob la nouvelle de ce qui s'est passé (37,31-35), mais les puissants sentiments de haine ne sont plus évoqués directement ici. Seul le nom qu'ils donnent à Joseph, "le maître des songes", בַּעַל הַחֲלֹמוֹת, et le défi moqueur qu'ils lancent ("et nous verrons ce que seront ses rêves", וְנִרְאֶהמָחָד יִהְיֶה חֲלֹמָתוֹ; 37, 20), évoquent directement la haine suscitée par ces songes en 37,5.8. Le complot des frères (37,18) est évoqué sans passion. Il suscite les réactions de deux des frères, Ruben (37,21-22), Juda (37,26-27); mais c'est en tant que groupe qu'ils agissent: ce sont "ses frères" qui saisissent Joseph, lui enlèvent sa tunique et le jettent dans une citerne vide (37,23-24)⁴⁶ avant de s'asseoir pour manger, apparemment peu émus (37,25).⁴⁷ L'épisode est fertile en rebondissements, entrecroisant les différents plans fomentés par certains des frères, ce qui dilue les responsabilités individuelles.⁴⁸ Finalement, Jacob ayant disparu, ce sont encore "les frères" qui plongent la tunique dans le sang et l'envoient à Jacob (37,32-33).⁴⁹

La tunique, ici, donnée, enlevée, rendue ensanglantée,⁵⁰ était ce qui distinguait Joseph de ses frères, elle marquait l'intérêt que Jacob lui portait. La première action des frères est donc de lui enlever "sa tunique, la tunique longue"⁵¹ אֶת-כִּתְנֹתָיו אֶת-כִּתְנֹת הַפָּסִים (37,23). Le récit montre l'importance de ce symbole: les frères ont compris que Joseph était mis à part par Jacob; à cette distinction répond leur constitution en un groupe, uni autour de sa colère. En séparant Joseph des autres frères, Jacob a créé une "communauté du ressentiment".⁵² Il n'est pas

⁴³ Hetteema souligne le contraste entre Joseph qui vient voir la *paix* de ses frères et eux, qui veulent le tuer. HETTEMA, *Reading for Good*, p. 177.

⁴⁴ Le narrateur intervient en 37,22 pour fournir une information sur les intentions d'un personnage: "pour le délivrer de leur main et le rendre à leur père".

⁴⁵ Selon Westerman, "the editor of the text most likely wrote 'Reuben' in place of 'Judah'." WESTERMANN, *Joseph*, p. 13. Ruben aura cependant un autre mouvement en direction de l'un de ses frères, Benjamin, en 42,37; le narrateur a cherché à montrer qu'il n'y a pas que le seul Juda à s'opposer au groupe des frères.

⁴⁶ Il y a deux mentions de la citerne vide (37,23-24 et 37,29), lieu de séparation et d'abaissement. Jan P. FOKKELMAN, "Genesis 37 and 38 at the Interface of Structural Analysis and Hermeneutics", in Lenart J. de REGT, Jan de WAARD et Jan P. FOKKELMAN (dir.), *Literary structure and rhetorical strategies in the Hebrew Bible*, 1996, p. 162.

⁴⁷ C'est seulement en 42,21 que le lecteur apprendra que Joseph appelait ses frères pendant ce temps. GREEN, *What Profit For Us?*, p. 11.

⁴⁸ Sur les différents plans des frères et leur organisation collective, voir GREEN, *What Profit For Us?*, p. 47-50.

⁴⁹ Il y a ambiguïté sur la responsabilité des frères en 37,28 (cf 40,15 et 45,4). Le thème est celui de la responsabilité diffuse, donc de la culpabilité commune. HETTEMA, *Reading for Good*, p. 180.

⁵⁰ Daube affirme qu'apporter la preuve qu'une bête a tué quelqu'un, implique qu'on ne peut pas être juridiquement responsable de sa mort. David DAUBE, *Studies in Biblical Law*, 1947; aussi von RAD, *La Genèse*, p. 362.

⁵¹ La LXX traduit 'multicolore'. Il s'agit en tout cas d'un vêtement d'exception. Sur ces mots, voir Ephraïm A. SPEISER, *Genesis. Introduction, Translation, Notes*, 1964, p. 325; Shimon BAR-EFRAT, *Narrative Art in the Bible*, 1989 [1^o éd. 1984], p. 270.

⁵² L'expression est de M. Wolf. WOLF, *Un psychiatre lit la Bible*, p. 84.

nécessaire d'insister encore sur l'importance symbolique de ce vêtement;⁵³ mais on ne peut que remarquer que les frères ont parfaitement compris à quel point la tunique représentait Joseph.⁵⁴ En la séparant de lui, et en l'envoyant à leur père trempée de sang, ils ne mentent pas, mais trompent délibérément Jacob par le signe qu'il a lui-même créé.⁵⁵ "reconnais-donc", הַכִּירָנָא (37,32).⁵⁶ Jacob avait envoyé Joseph "vers ses frères" pour qu'il rapporte des nouvelles (37,14), ce sont les frères qui lui rapportent des nouvelles de Joseph (37,32). Jacob comprend le message: cette tunique annonce la mort de son fils préféré.⁵⁷ Dans ce récit comme dans celui de Caïn et Abel, le frère qui prend trop d'importance est mis à mort. Mais, si Joseph est mort aux yeux de Jacob, son importance n'a pas changé: Jacob ne prête aucune attention à "tous ses fils et toutes ses filles" כָּל-בְּנָיו וְכָל-בָּנוֹתָיו (37,35) venus le consoler. Il place sa propre vie sous le signe de la mort de Joseph: "oui je vais descendre vers mon fils au séjour des morts" כִּי-אֶרְדּוּ אֶל-בְּנֵי אָבִי אֲבָל שָׂאֵלָה (37,35), et reste enfermé dans le deuil: "et son père le pleurait" וַיִּבְכֶּה אֹתוֹ אָבִיו: (37,35). Le narrateur évoque tout de suite ce qui arrive à Joseph, vendu à Potiphar, soulignant l'ignorance de Jacob et faisant naître le suspense quant à leurs retrouvailles.⁵⁸ La fin du chapitre voit donc Jacob commençant son long temps de deuil, et les frères enfermés dans un mensonge collectif à propos de cette mort.⁵⁹ On ne sait plus rien de Joseph, après la mise en tension rapide par le basculement complet⁶⁰ de sa situation.⁶¹ Bien qu'il soit ici le personnage principal, le narrateur ne donne pas son point de vue;⁶² il est présenté comme une victime muette de la violence de ses frères.

II. Joseph loin de ses frères (Gn 38-41)

1. Ch. 38: un changement pour Juda

Ce suspense est accru par la rupture⁶³ qui suit immédiatement: changement de lieu, d'intrigue et de personnage. Le lien entre 37,36 et 39,1 met en quelque sorte ce chapitre entre parenthèses.⁶⁴ Bien que certains commentateurs considèrent qu'il s'agit d'un récit

⁵³ Sur la dimension sacrificielle de ce passage, voir André WÉNIN, "La tunique ensanglantée de Joseph (Gn XXXVII 31-33): un espoir de réconciliation ?", *VT* 54, 2004, p. 407-410.

⁵⁴ André WÉNIN, "Personnages humains et anthropologie", in Camille FOCANT et André WÉNIN (dir.), *Analyse narrative et Bible*, 2005, p. 59.

⁵⁵ Ils exercent ici comme une "sorte de rétorsion" à l'égard de leur père. WÉNIN, *Joseph ou l'invention de la fraternité*, p. 77.

⁵⁶ Le même verbe sera utilisé en 38,25. Robert ALTER, *The Art of Biblical Narrative*, 1981, p. 63.

⁵⁷ Il n'y a d'ailleurs pas de justification donnée par Jacob au fait que la tunique sanglante soit le signe de la mort de son fils. Robert ALTER, "A Literary Approach to the Bible", in Paul R. HOUSE (dir.), *Beyond Form Criticism*, 1992, p. 174.

⁵⁸ Goldin pense qu'il y a un suspense dans le récit sur celui qui va succéder à Jacob, une fois Joseph le préféré disparu; mais le récit n'évoque pas cet aspect de la question. Jacob est au contraire enfermé délibérément dans son deuil, "refusant d'être consolé" וַיִּמָּאן לְהִתְנַחֵם (37,35). Cf. Judah GOLDIN, "The youngest Son or Where does Genesis 38 Belong?", *JBL* 96, 1977, p. 27-44.

⁵⁹ FOKKELMAN, "Genesis 37 and 38 at the Interface of Structural Analysis and Hermeneutics", p. 163.

⁶⁰ Le préféré du père qui était en relation avec lui, devient absent, l'élève est mis dans une citerne, l'habillé devient nu.

⁶¹ "Dans ce rapt, Joseph perd d'un coup famille, patrie et liberté." Adrian SCHENKER, "Réconciliation", in Adrian SCHENKER (dir.), *Chemins bibliques de la non-violence*, 1987, p. 19.

⁶² HUMPHREYS, *Joseph and his Family*, p. 100.

⁶³ Pour Jean-Pierre Sonnet, la narration de Gn 37-50 est interrompue par Gn 38. Jean-Pierre SONNET, "Y a-t-il un narrateur dans la Bible? La Genèse et le modèle narratif de la Bible hébraïque", in Jean-Noël ALETTI, Maurice GILBERT, Françoise MIES, Jean-Pierre SONNET et André WÉNIN (dir.), *Bible et littérature*, 1999, p. 13.

⁶⁴ "Gn 38 est très probablement un ajout ou un "intermezzo" entre Gn 37 et Gn 40." Jean-Louis SKA, *Introduction à la lecture du Pentateuque. Clés pour l'interprétation des cinq premiers livres de la Bible*,

indépendant,⁶⁵ il est aujourd'hui le plus souvent considéré comme partie intégrante de l'histoire,⁶⁶ et indispensable à la compréhension de l'ensemble.⁶⁷ Les auteurs avancent des motifs différents pour expliquer l'insertion de 38 à cet endroit du récit:⁶⁸ rappel de l'importance de la primogéniture?⁶⁹ Affirmation de l'importance de la loi morale?⁷⁰ Nécessité de présenter Juda sous un jour positif?⁷¹ Ce récit focalise en tout cas l'attention sur Juda, Joseph y disparaît du récit "comme il a disparu aux yeux de son père et de ses frères."⁷² Sans entrer dans le commentaire détaillé de ce récit,⁷³ j'en souligne quelques éléments marquants.

Ainsi, on repère la place que Juda prend dans ce passage: après avoir émergé une première fois du groupe des frères en 37,36-27, Juda ici "s'éloigna de ses frères" וַיִּנְדָּד יְהוּדָה מֵאֶת אָחָיו (38,1). Ce récit s'ouvre sur la volonté de contrôle de Juda, qui prend lui-même les femmes pour ses fils.⁷⁴ Cela provoque une certaine confusion de la relation intergénérationnelle, et Juda finira par procréer sans le savoir à la place de son fils. Mais surtout, par le jeu sur l'ignorance de qui est Tamar,⁷⁵ ce récit insiste sur l'importance de la connaissance, et accentue la progression de Juda au cours de ce récit.⁷⁶ Sparks note ainsi que le récit fait

2000 [1^o éd. 1998], p. 294; pour Fishbane, c'est un interlude. Michael FISHBANE, "Composition and structure in the Jacob Cycle (Gen 25:19-35:22)", *JJS* 26, 1975, p. 34.

⁶⁵ C'est au départ un récit indépendant. SPEISER, *Genesis*, p. 299, et von RAD, *La Genèse*, p. 356 et 364.

⁶⁶ Voir FOKKELMAN, "Genesis 37 and 38", p. 152-187; James S. ACKERMAN, "Joseph, Judah and Jacob", in Kenneth K. R. GROS LOUIS (dir.), *Literary Interpretations of Biblical Narratives 2*, 1982, p. 85-113; Meir STERNBERG, "Time and Space in Biblical History Telling: 'The Grand Chronology'", in Regina M. SCHWARTZ (dir.), *The Book and the Text*, 1990; ALTER, *The Art of Biblical Narrative*, p. 174-175; voir aussi Paul R. NOBLE, "Esau, Tamar, and Joseph: Criteria for identifying inner-biblical allusions", *VT* 52-2, 2002, p. 240-241 n. 22.

⁶⁶ Voir FOKKELMAN, "Genesis 37 and 38", p. 152-187; James S. ACKERMAN, "Joseph, Judah and Jacob", in Kenneth K. R. GROS LOUIS (dir.), *Literary Interpretations of Biblical Narratives 2*, 1982, p. 85-113; Meir STERNBERG, "Time and Space in Biblical History Telling: 'The Grand Chronology'", in Regina M. SCHWARTZ (dir.), *The Book and the Text*, 1990; ALTER, *The Art of Biblical Narrative*, p. 174-175; voir aussi Paul R. NOBLE, "Esau, Tamar, and Joseph: Criteria for identifying inner-biblical allusions", *VT* 52-2, 2002, p. 240-241 n. 22.

⁶⁷ Sauf par exemple par Redford: "That chapter 38 has nothing whatsoever to do with the plot of the Joseph story is clear from a cursory glance at the contents." Donald B. REDFORD, *A Study of the Biblical Story of Joseph. Genesis 37-50*, 1970, p. 16.

⁶⁸ Coats note la similitude formelle entre ce chapitre et l'histoire de Joseph. Les deux récits ont le même thème central (une personne trompée est obligée de donner une reconnaissance formelle à une preuve, il y a un lien de vocabulaire (הַכְרִינָא en 37;32 et 38,25; וַיִּנְדָּד en 38, הוֹרְדוּ en 39,1; il affirme que c'est le seul endroit de l'histoire de Joseph où cette histoire peut chronologiquement s'insérer. COATS, "Redactional Unity in Gn 37-50", p. 15-21

⁶⁹ Le chapitre 38 inséré dans la Genèse vient rappeler narrativement l'importance du schéma de primogéniture dans un récit d'aîné supplanté par le cadet. Pour Goldin, ce thème est une soupape qui permet de maintenir la règle de primogéniture, mais d'exprimer les rancœurs des petits. GOLDIN, "The youngest Son", p. 27-44.

⁷⁰ Aaron WILDAVSKY, "Survival Must not be Gained through Sin: The Moral of the Joseph Stories Prefigured through Judah and Tamar", *JSOT* 62, 1994, p.37-48.

⁷¹ Gn 38 vise à mettre Juda dans une perspective positive pour anticiper son rôle futur en Égypte, selon Ya'irah AMIT, *Reading Biblical Narratives. Literary Criticism and the Hebrew Bible*, 2001, p. 146.

⁷² von RAD, *La Genèse*, p. 364.

⁷³ Pour une analyse détaillée de ce chapitre, voir notamment David M. GUNN et Danna Nolan FEWELL, *Narrative in the Hebrew Bible*, 1993, p. 34-45, ou Esther Marie MENN, *Judah and Tamar (Genesis 38) in Ancient Jewish Exegesis. Studies in Literary Form and Hermeneutics*, 1997. Pour plus de références, se référer à la bibliographie thématique.

⁷⁴ WÉNIN, "Des pères et des fils", p. 28.

⁷⁵ FOKKELMAN, "Genesis 37 and 38 at the Interface of Structural Analysis and Hermeneutics", p. 179.

⁷⁶ *Petah Enaim* pourrait être traduit par la Porte de la perception. *Ibid.*, p. 180.

passer de l'ignorance au savoir;⁷⁷ Jagendorf également.⁷⁸ Good, s'intéressant à l'ironie, note qu'elle est suscitée aussi par l'ignorance.⁷⁹ La ruse de Tamar permet à Juda de découvrir et comprendre ses erreurs.⁸⁰ Tamar doit "braver la mort pour que la vie l'emporte";⁸¹ ainsi, montrant les effets positifs d'une ruse qui permet de faire découvrir la vérité, ce bref récit présente la progression de Juda.⁸² En cherchant à protéger Shéla, Juda lui interdisait d'avoir des enfants. Il doit comprendre que la préservation de son fils se faisait aux dépens de la continuation de la lignée. Ainsi Juda, qui perd ses fils comme Jacob a perdu le sien, progresse-t-il au cours de cette partie du récit.⁸³

2. Ch. 39-41: Joseph en Égypte

L'épisode du ch. 38 met en place une information sur Juda, puis le récit se tourne immédiatement vers Joseph. Juda n'intervient plus dans le récit avant 43,3. Il a été séparé du groupe de ses frères; mais ce qui est posé au ch. 38 est ensuite mis en quelque sorte entre parenthèses, et le narrateur revient à Joseph.

Il se passe peu de choses, du point de vue des relations entre frères, dans cette partie du récit. À la fin du chapitre 37, Jacob était dans son deuil: *וַיִּבְכֶּה אֶת־אֲבִיו* "et son père pleura (pour) lui", persuadé que Joseph est *שְׂאֵלָה*, "au Shéol" (37,35). Pendant ce temps, Joseph est vendu *אֶל־מִצְרַיִם לְפֹטִיפָר סָרִיס פְּרֻעָה* "en Égypte, à Potiphar officier de pharaon" (37,36). Ainsi, Jacob et Joseph sont séparés géographiquement, et chacun dans l'ignorance de l'autre. Les ch. 39-41 se passent entièrement en Égypte, et ne mentionnent aucun membre de la famille de Joseph. Ils sont totalement centrés sur Joseph: celui-ci passe du statut d'esclave dans une maison à celui de vice-roi de la nation, et Coats note qu'il est le seul personnage à rester présent du début à la fin de cette partie du récit.⁸⁴ L'importance de Joseph croît, culminant avec la déclaration de pharaon en 41,40 *בְּךָ הִכְסֵּא אֲנִי־לְמֶלֶךְ מִמֶּנִּי* "seulement par le trône je serai plus grand que toi". L'intention théologique est claire: l'insistance est mise sur le lien de Joseph avec Dieu.⁸⁵ Celui-ci est "avec Joseph"; il n'intervient pas directement dans le récit,⁸⁶ mais le narrateur établit le lien entre cet accompagnement et la réussite de Joseph.⁸⁷

39,2 "Et Yhwh fut avec Joseph
et il fut un homme prospère" *וַיְהִי יְהוָה אִתּוֹסָפָה וַיְהִי אִישׁ מוֹצְלִיחַ*

39,3 "Et son maître vit que Yhwh (était) avec lui *וַיֵּרָא אֲדֹנָיו כִּי יְהוָה אִתּוֹ*

⁷⁷ Jean-Louis SKA, "L'ironie de Tamar (Gen 38)", ZAW 100, 1988, p. 261-263.

⁷⁸ Il voit la connaissance comme métaphore de la relation sexuelle qui permet des renversements qui réarrangent les sujets connaissant et les objets connus. "These new arrangements, separating the physical and mental components of the metaphor, redistributes awareness." Zvi JAGENDORF, "In the Morning, Behold, It Was Leah': Genesis and the Reversal of Sexual Knowledge", *Prooftexts* 4, 1984, p. 192.

⁷⁹ "Ironically, had Judah's friend inquired for a *zônāh*, the men of Enaim might have recalled Tamar." GOOD, *Irony in the OT*, p. 108.

⁸⁰ Ainsi, Juda réalise en 38,26 qu'on peut coucher avec Tamar sans en mourir, qu'elle n'est donc pas la cause de la mort de ses deux premiers fils, et qu'il n'avait pas raison de l'empêcher d'épouser Shélah.

⁸¹ WÉNIN, *Joseph ou l'invention de la fraternité*, p. 101.

⁸² Voir aussi Georg FISCHER, "Die Josefsgeschichte als Modell für Versöhnung", in André WÉNIN (dir.), *Studies in the Book of Genesis*, 2001, p. 245-246.

⁸³ "Judah is depicted in this story as being a human being who admits that he was wrong, and who deals fairly and judges justly." AMIT, *Reading Biblical Narratives*, p. 92.

⁸⁴ COATS, "The Joseph Story and Ancient Wisdom", p. 290.

⁸⁵ C'est un motif unifiant, selon Westerman ("a unifying motif"). WESTERMANN, *Joseph*, p. 22.

⁸⁶ McGUIRE, "The Joseph Story", p. 12, considère que Dieu est avec Joseph à la place de son père.

⁸⁷ Sur les répétitions de "Dieu est avec lui et il prospère", 39,4-6; 39,22-23, voir HUMPHREYS, *Joseph and his Family*, p. 202.

et que tout ce que lui faisant
Yhwh (le rend) prospère dans sa main"

וְכָל אֲשֶׁר-הוּא עֹשֶׂה יְהוָה מֵצַלִּיחַ בְּיָדוֹ:

Cette thématique continue en Gn 39,21 וַיְהִי יְהוָה אֲתִיוֹסֵף וַיֵּט אֵלָיו חֶסֶד "Et Yhwh fut avec Joseph et il étendit sur lui la grâce"; et en 39,23 (qui reprend 39,3):

39,3
39,23

וְכָל אֲשֶׁר-הוּא עֹשֶׂה יְהוָה מֵצַלִּיחַ בְּיָדוֹ:
בְּאֲשֶׁר יְהוָה אֵתוֹ וְאֲשֶׁר-הוּא עֹשֶׂה יְהוָה מֵצַלִּיחַ:

Toute cette partie du récit est "égyptienne", en quelque sorte: la scène se passe en Égypte, les hiérarchies et les rapports entre les personnages sont ceux de l'Égypte, et il a souvent été souligné l'importante influence égyptienne⁸⁸ sur le ch. 39.⁸⁹ Joseph y prend une puissance de plus en plus grande,⁹⁰ marquée par la déclaration finale de pharaon: "je place toi"⁹¹ sur toute la terre d'Égypte" (41,41). Ces chapitres servent donc à mettre en valeur la personne de Joseph, et à montrer sa progression personnelle. On le voit donc totalement installé en Égypte; la rupture d'avec sa famille est complète. Le narrateur concentre l'attention sur Joseph, et, comme lui, le lecteur ne sait rien de ce qu'il advient de Jacob et des autres frères. Comme Jacob en son temps, mais pour d'autres raisons, Joseph se constitue, devient adulte, se marie et a des enfants, loin de sa famille.⁹²

III. Des retrouvailles "mouvementées"

1. Joseph: entre "oublier sa maison" et retrouver ses frères

A la différence de Joseph, cependant, Jacob était parti de son plein gré, ses parents en étaient avertis, et il comptait revenir après *יָמִים אֲחָדִים* "quelque temps" (27,44). Ici, la maison de Jacob disparaît totalement du récit. Jacob croit Joseph mort, et sa vie est centrée sur cela: il refuse de sortir de son deuil (37,35). Pendant ce temps, le narrateur montre la réussite de l'intégration sociale de Joseph en Égypte. Loin de son père et de ses frères, il est devenu puissant, a la confiance de pharaon (41,48 par ex.), et a constitué sa propre famille: il a une femme égyptienne et deux garçons (41,50-52). Ses frères et son père ne font plus partie de sa vie. Mais il entretient avec eux une dimension complexe de souvenir: il veut se rappeler qu'il a pu oublier, et nomme son fils Manassé,⁹³ *כִּי-נִשְׁנִי אֱלֹהִים אֶת-כָּל-עֲמָלִי וְאֵת כָּל-בֵּית אָבִי* "car Dieu m'a fait oublier toute ma peine et toute la maison de mon père" (41,51).

Dans ces conditions, le récit prend un tournant inattendu quand le narrateur remet soudainement en scène Jacob et ses fils (42,1). La puissance de Joseph s'étendait sur tout le pays d'Égypte (41,41), *וְכָל-הָאָרֶץ בָּאוּ מִצְרַיִם*, "et toute la terre vinrent en Égypte". Ainsi, le lecteur voit se dessiner la probable rencontre de Joseph, qui est "sur toute la terre d'Égypte"

⁸⁸ *Ibid.*, p. 202 n. 6. Sur le lien du ch. 39 avec le conte des deux frères, voir entre autres William W. HALLO, *Canonical compositions from the Biblical world*, 2003, p. 85-88; Helmer RINGGREN, "Die Versuchung Josefs (Gen 39)", in Augustin R. MÜLLER et Manfred GÖRG (dir.), *Die Väter Israels*, 1989, p. 267-270; Peter DUBOVSKY, "Genesis 39 and the Tale of the Two Brothers", in Jose Enrique AGUILAR CHIU, Kieran J. O'MAHONY et Maurice ROGER (dir.), *Bible et terre sainte*, 2007, p. 47-61.

⁸⁹ Von Rad voit l'épisode de la femme de Potiphar comme une histoire de sagesse. Il considère que le ch. 39 est un récit égyptien apporté plus tard dans le récit, qui sert à repousser le dénouement et à augmenter la tension; cf lien 37,36 et 39,1.

⁹⁰ André WÉNIN, "La gestion narrative de l'espace dans l'histoire de Joseph", 2003, http://www2.unil.ch/rrenab/docs/wenin_espace.html, souligne la progression de sa puissance dans l'espace.

⁹¹ Littéralement, "je donne toi".

⁹² Joseph y a une place bien plus déterminée; il est vraiment le "héros" ici. HUMPHREYS, *Joseph and his Family*, p. 204.

⁹³ Selon Beauchamp: "Oubli". Paul BEAUCHAMP, "Joseph et ses frères: offense, pardon, réconciliation", *SeB* 105, 2002, p. 6.

et les frères qui vont s'y rendre, sur l'ordre de Jacob: *רדו-שָׁמָּה* "descendez là-bas" (42,2). Contrairement à Joseph qui prévoit et maîtrise,⁹⁴ Jacob est dans l'ignorance. Il n'a aucune idée de qui peuvent rencontrer ses fils, il n'a même aucune information précise:

שָׁמַעְתִּי כִּי יֵשֶׁבֶר בְּמִצְרַיִם, "j'ai entendu qu'il y a du blé en Égypte", dit-il (42,2).

Tous les frères ne descendent cependant pas en Égypte, et le lecteur croit voir se répéter le début de l'histoire. Une fois encore, le père met à part un des enfants, *פְּרִיָקְרָאנוּ אֶסּוּן*: "de peur que ne le rencontre un malheur" (42,4). Ici encore, cette décision n'est pas justifiée, sauf à admettre une préférence de Jacob, à penser qu'il pourrait supporter qu'il arrive du mal à l'un de ses enfants, à condition que ce ne soit pas Benjamin. Benjamin, le seul enfant nommé par Jacob,⁹⁵ est né quand Jacob est devenu Israël et est revenu en Canaan.⁹⁶ Il est le plus jeune des enfants de Jacob; est-il devenu maintenant pour celui-ci *בְּרִיָקְנִים* "le fils de sa vieillesse" (37,3)?

A. Joseph face à ses frères

Le long préalable à la reconnaissance de Joseph par ses frères (45,13) est marqué par les déplacements entre Jacob et Joseph, entre 'la maison de mon père' et l'Égypte. Venus en Égypte (42,6-23), les frères retournent, sans Siméon, chercher Benjamin (42,24-36) que Jacob laisse difficilement partir (43,1-14). Ils reviennent en Égypte et mangent avec Joseph, toujours sans le connaître (43,15-31), ils repartent chez eux, mais Joseph ayant fait placer sa coupe dans le sac de Benjamin, ils sont arrêtés sur le chemin du retour par sa découverte (44,1-13). Joseph menace de prendre Benjamin comme esclave, et ce n'est qu'après un long discours de Juda (44,14-34) que Joseph se fera enfin reconnaître (45,1-13).

Ces déplacements et les manipulations de Joseph introduisent une tension dans le récit, et augmentent le suspense. Le narrateur oppose fortement l'ignorance des frères de Joseph, qui ne le reconnaissent jamais, et Joseph qui, de son côté, reconnaît immédiatement ses frères. Le lecteur a été dûment averti: les frères sont présentés comme tels deux fois avant que Joseph ne les voie (*וַיִּבְאוּ אֶתִּי יוֹסֵף*) "et vinrent les frères de Joseph", 42,6, *וַיִּרְא יוֹסֵף אֶת־אֶחָיו* "et vit Joseph ses frères", 42,7). Puis, le lecteur apprend que *וַיִּכְרַם וַיִּתְנַבֵּר אֲלֵיהֶם* "et il reconnut eux et il fit l'inconnu vers eux" (42,7): utilisant deux fois la même racine *נכר*, le narrateur oppose reconnaissance et ignorance. *וַיִּכְרַם יוֹסֵף אֶת־אֶחָיו וְהֵם לֹא הִכְרָהוּ*: "et reconnut Joseph ses frères et eux ne le reconnurent pas" (42,8). Répétant l'information, le narrateur accentue encore ce contraste, qu'il va faire durer jusqu'au chapitre 45. Ainsi, explicitement prévenu de cette dissimulation, le lecteur est ici du côté de Joseph. Ici, contrairement à la ruse de Jacob et Rébecca (ch. 27), aucun artifice n'est nécessaire. Le narrateur souligne donc la distance creusée entre Joseph et ses frères: le temps et le changement de situation ont rendu Joseph tellement différent que les frères sont dans l'incapacité de le reconnaître. Il n'a donc plus rien à voir avec le Joseph qu'ils ont vendu aux Ismaélites (Gn 37,25-27).

B. Joseph ne se fait pas connaître de ses frères

Le lecteur n'est cependant pas totalement dans la perspective de Joseph: il sait que celui-ci se cache de ses frères, mais ne sait pas pourquoi. Cette ruse utilisée par Joseph a intrigué

⁹⁴ McGuire remarque que 42,1-5 produit un effet maximum de juxtaposition. McGUIRE, "The Joseph Story", p. 14.

⁹⁵ La naissance de Benjamin a été racontée en-dehors de la rivalité de procréation de Rachel et Léa. Thomas MEURER, "Der Gebärwettstreit zwischen Lea und Rahel. Der Erzählaufbau von Gen 2,31-30 als Testfall der erzählerischen Geschlossenheit einer zusammenhanglos wirkenden Einheit", *BN* 107, 2001, p. 95.

⁹⁶ André LACOCQUE, "Une descendance manipulée et ambiguë (Genèse 29,31-30,24)", in Jean-Daniel MACCHI et Thomas RÖMER (dir.), *Jacob*, 2001, p. 115. Cf James MUILENBURG, "The Birth of Benjamin", *JBL* 75, 1956, p. 194-206.

les commentateurs. Les motivations de Joseph ne sont pas données,⁹⁷ et le récit n'en fournit pas d'explication claire. Les commentateurs ont cherché à expliciter ces ruses: Joseph veut réunifier la famille selon Williams,⁹⁸ il met ses frères à l'épreuve (von Rad⁹⁹) pour qu'ils comprennent la valeur de la réconciliation (Westerman).¹⁰⁰ Il vise à punir et éduquer (White),¹⁰¹ il veut les amener à prouver qu'ils ont changé (Sarna¹⁰² et Turner¹⁰³), ou les amener au remords (Beauchamp¹⁰⁴). De façon générale, Joseph est perçu comme un éducateur,¹⁰⁵ qui doit amener ses frères à progresser. Certains auteurs soulignent l'écho de la ruse de Tamar (ch. 38),¹⁰⁶ qui laisse Juda la prendre pour une prostituée pour faire valoir ses droits. Le lecteur est mis au courant de sa motivation (38,14b). Juda sera amené à reconnaître la ruse (38,26), ce qui permettra à Tamar de faire comprendre sa revendication et d'en faire admettre la justesse. Sa ruse a un but, sa résolution permet le dénouement du récit. Ce récit diffère cependant sur beaucoup de points de ce que fait Joseph ici: Tamar prétend être une autre pour ne pas être reconnue. Joseph ne déguise rien, il est véritablement pour ses frères un autre que Joseph: *הוא המַשְׁבִּיר לְכָל־עַם הָאָרֶץ* "lui (est) celui qui vendait le grain pour toutes les terres". Ce ne sont pas les frères de Joseph qui découvriront qui il est ou le reconnaîtront, mais Joseph qui se dévoilera. L'intention de Joseph n'est pas exprimée; à la fin, il dévoilera son identité, mais pas sa motivation. On ne peut donc pas véritablement parler de ruse ici: dissimuler son identité ne sert pas à Joseph à autre chose qu'à dissimuler son identité. Cette incertitude sur l'intention de Joseph est voulue par le narrateur: à ce moment du récit, Joseph n'a pas d'autre intention que de se cacher de ses frères. Devenu celui qui commande tout le pays (42,6), il ne souhaite pas être reconnu, il n'en voit pas l'intérêt: Dieu lui a permis "d'oublier la maison de son père" (41,51).

C. Pourquoi Joseph trompe ses frères

Joseph se souvient, au moment où ses frères sont devant lui, de ses rêves. Il évoque les événements décrits au ch. 37: *וַיִּזְכֹּר יוֹסֵף אֶת הַחֲלֹמוֹת אֲשֶׁר חָלַם לָהֶם* "et Joseph se souvint des rêves qu'il avait rêvés pour eux" (42,9). Le souvenir n'est pas celui de la citerne, et Joseph n'est pas explicitement décrit dans une dimension de vengeance.¹⁰⁷ Voir ses frères le nez dans la poussière (*אַפַּיִם אֶרְצָה* "narines à terre", 42,6) lui rappelle cependant le premier rêve

⁹⁷ Miscall considère que Joseph agit comme "a ruthless, arbitrary despot", Peter D. MISCALL, "The Jacob and Joseph Stories as Analogies", *JSOT* 6, 1978, p. 33-34. Voir aussi COATS, "The Joseph Story and Ancient Wisdom", p. 285-297.

⁹⁸ Michael James WILLIAMS, *Deception in Genesis. An investigation into the Morality of a Unique Biblical Phenomenon*, 2001, p. 27.

⁹⁹ "Il veut les isoler de Benjamin, les éprouver et savoir s'ils saisiront l'occasion d'être libérés sans Benjamin." von RAD, *La Genèse*, p. 401.

¹⁰⁰ Claus WESTERMANN, *Genesis 37-50, A Commentary*, 1987 [1^o éd. en allemand 1982], p. 107; "Joseph permits them to experience the full harshness of what it means to be at the mercy of the mighty, (...) pardon at this point (...) could not have led to a genuine solution". WESTERMANN, *Joseph*, p. 66.

¹⁰¹ Hugh C. WHITE, *Narration and Discourse in the Book of Genesis*, 1991, p. 259.

¹⁰² Nahum M. SARNA, *Understanding Genesis, the heritage of biblical Israel*, 1972, p. 223.

¹⁰³ TURNER, *Announcements of Plot in Genesis*, p. 164.

¹⁰⁴ Joseph "veut les faire cheminer dans la souvenance de leur forfait". BEAUCHAMP, "Joseph et ses frères", p. 7.

¹⁰⁵ Schenker voit dans Joseph un grand maître qui amène ses frères au repentir: il a un "dessein pédagogique systématique". SCHENKER, "Réconciliation", p. 152 n 11.

¹⁰⁶ Voir FISCHER, "Die Josefsgeschichte als Modell für Versöhnung", p. 245-246; André WÉNIN, "L'aventure de Juda en Genèse 38 et l'histoire de Joseph", *RB* 111-1, 2004, p. 5-27.

¹⁰⁷ On trouve cette notion de vengeance chez COATS, *From Canaan to Egypt*, p. 38, 43, 82 ss, qui estime que Joseph est dur, sans pitié, et se venge de ses frères, p. 296 et chez TURNER, *Announcements of Plot in Genesis*, p. 56, par exemple. Mais Samuel Rolles DRIVER, *The Book of Genesis*, 1948 [1^o éd. 1904], p. 320; Derek KIDNER, *Genesis: An Introduction and Commentary*, 1967, p. 199; ALTER, *The Art of Biblical Narrative*, p. 163; John C. L. GIBSON, *Genesis (2 vol.)*, 1981-1982, vol. 2, p. 274; réfutent tous l'idée de vengeance.

qu'il a fait (37,6-7). La dimension de domination,¹⁰⁸ de pouvoir, de force, est présente à cet endroit. Joseph d'ailleurs accuse ses frères d'être venus observer les lieux exposés du pays: "des gens qui espionnent, vous (êtes), pour voir la nudité du pays, vous êtes venus" (42,9); il répète cette accusation mot à mot en 49,12. Joseph est puissant, il est "le maître de la terre" (42,6); ses frères sont prosternés devant lui. Joseph sait qui ils sont, eux ne savent pas à qui ils ont affaire. Ils ne reconnaissent pas Joseph, et ne le reconnaîtront d'ailleurs jamais: il devra se dévoiler lui-même "אֶל-אֶחָיו אָנִי יוֹסֵף" "Et dit Joseph à ses frères: moi (je suis) Joseph" (45,3). La puissance de Joseph est opposée à la situation de demande dans laquelle sont les frères. À ce moment du récit, le lecteur a l'impression que Joseph cherche avant tout à les dominer.¹⁰⁹ Joseph utilise sans hésiter le pouvoir qu'il a sur eux: il leur parle rudement "et il parla avec eux (des choses) dures" (42,7). Et il les accuse trois fois d'être des espions: il souligne ainsi son appartenance à l'Égypte, jurant par la vie du pharaon ("חי פַּרְעֹה", "par la vie de pharaon", 42,16), ne parlant pas la langue de ses frères (42,23). Joseph s'oppose donc à ses frères: il pose son lien à l'Égypte et à l'égyptien, face aux hommes "de la terre de Canaan" (42,3.13). En réponse aux accusations de Joseph, ses frères posent leur appartenance familiale en gage de leur bonne foi. Comme au début du récit (ch. 37), les frères se présentent comme un groupe, dont Joseph ne fait pas partie. Par rapport au début du récit, cependant, un changement s'est produit. Les frères insistent sur leur filiation commune: "בָּלָנוּ בְּנֵי אִישׁ-אֶחָד" "nous tous fils d'un homme unique" (42,11) "בְּנֵי אִישׁ-אֶחָד" "fils d'un homme unique" (42,13). Et ils présentent leur fratrie comme un groupe incomplet "שְׁנָיִם עָשָׂר עֲבָדֶיךָ אַחִים אֲנַחְנוּ" "douze tes serviteurs des frères nous (sommes)", l'un d'eux est avec le père et l'autre n'est plus (42,13). Les frères avaient exclu Joseph de leur groupe. Ils l'évoquent maintenant au titre de ce même groupe, et rappellent alors l'appartenance de Joseph à la fratrie.

La demande de Joseph se précise alors: il cherche à faire venir Benjamin près de lui:

"Vous ne sortirez pas d'ici si votre frère le petit ne vient pas ici", 42,15). Joseph veut voir Benjamin. Les frères de Joseph sont ici entièrement en son pouvoir: il les fait emprisonner (42,17) puis les libère, les menace de mort (42,18.20), fait emprisonner Siméon (42,24b). Ses motivations ne sont toujours pas exprimées, mais une information est fournie au cours de cet échange: Joseph envoie ses frères chez eux apporter du blé pour nourrir leur famille "וְאַתֶּם לָכוּ הִבִּיאוּ שָׂבֵר רַעֲבֹן בְּתִיכֶם" "et vous allez, faites venir le grain de la faim de vos maisons" (42,19). Il se sent donc encore en lien avec sa famille: il ne veut pas être responsable de leur faim. Ce moment du récit est placé dans la perspective de Joseph, car l'épreuve qu'il impose à ses frères (42,19-20) n'a de sens que pour quelqu'un qui connaît la famille.¹¹⁰ Cela montre que, même si Joseph ne souhaite pas être connu en tant que frère, la dimension de la famille a du sens pour lui. On ne sait s'il cherche à revoir ce frère, à le soustraire à un environnement potentiellement dangereux, ou s'il espère voir Jacob en demandant à voir Benjamin.¹¹¹ Il exige en tout cas que celui-ci vienne: "תָּבִיאוּ אֵלַי" "et votre frère le petit vous ferez venir vers moi" (42,20). Menacés à leur tour d'être tués (42,20) ou emprisonnés (42,16.17) sans savoir pourquoi, comme Joseph l'a été, les frères évoquent immédiatement ce souvenir (42,21-22). Effrayés, ils ont l'impression d'être responsables de ce qui leur arrive et se déclareront coupables: "אָבֵל אֲשָׁמִים אֲנַחְנוּ עַל-אֶחָיו" "vraiment, coupables nous (sommes) au sujet de notre frère" (42,21). Il semble alors que tout ce que Joseph a vécu dans la maison de son père n'est en définitive pas oublié: entendant le

¹⁰⁸ Voir Fung sur l'importance de la domination dans l'histoire de Joseph. Yiu-Wing FUNG, *Victim and victimizer, Joseph's interpretation of his Destiny*, 2000.

¹⁰⁹ "He wants to be reunited with his family but in his own terms, with himself their superior." TURNER, *Announcements of Plot in Genesis*, p. 164.

¹¹⁰ Les frères pourraient être des espions et avoir un frère, ou ramener n'importe qui en prétendant que c'est leur frère. HUMPHREYS, *Joseph and his Family*, p. 44.

¹¹¹ Pour Turner, Joseph pensait qu'en demandant Benjamin il aurait Jacob, car Juda dit qu'ils étaient inséparables (44,31); c'est toutefois dit plus loin dans le récit. TURNER, *Announcements of Plot in Genesis*, p. 161-162.

rappel de ces événements et la déclaration de ses frères, Joseph est ému "et il se détourna d'eux et il pleura" (42,24).¹¹²

2. Évolutions personnelles

A. Jacob

Partis à dix, les frères de Joseph reviennent donc à neuf vers Jacob avec pour mission de ramener Benjamin pour faire libérer Siméon (42,19). Benjamin devient un élément important du récit, bien qu'il y demeure silencieux et inactif.¹¹³ Mais Jacob fait obstacle: il refuse de le laisser partir, dans une énumération entièrement tournée vers lui-même des fils disparus: "contre moi ont été toutes ces choses" (42,36).

Deux des frères tentent de décider Jacob à les laisser repartir en Égypte. D'abord, Ruben lui propose de prendre en quelque sorte ses deux fils en otage: "mes deux fils tu feras mourir si je ne le fais pas venir vers toi" (42,37). Mais Jacob refuse cet échange de deux fils contre un fils.¹¹⁴ Il laisse entendre qu'ajouter encore les deux fils de Ruben à la liste des morts ne ferait que précipiter la sienne. Jacob relie lui aussi la disparition de Joseph et le départ de Benjamin: "Mon fils ne descendra pas avec vous car son frère (est) mort et lui seul est resté" (42,38). Ce parallèle laisse supposer qu'il ne fait pas confiance à son premier-né pour protéger ses frères; il montre surtout que Benjamin occupe maintenant la place qu'avait Joseph avant lui. Alors que Jacob a encore onze fils, il dit que Benjamin est le "seul".¹¹⁵

Quand les vivres amenés d'Égypte sont épuisés, Jacob demande à ses fils de retourner en Égypte, sans Benjamin. Jacob reste totalement pris dans son propre point de vue. Ce qui lui importe, c'est ce qui lui arrive personnellement: apprenant que "l'homme" ne recevra pas les frères si Benjamin n'est pas avec eux, il demande "Pourquoi avez-vous fait du mal à moi?" (43,6). Jacob ne voit ses fils qu'à travers leur relation à lui; c'est la perspective de la filiation seule qui a de l'importance à ses yeux. En un sens, il empêche ici la relation fraternelle: ici, (42,36; 43,6) comme en 37,34-35, Jacob se situe seul dans sa relation à l'un de ses fils. Il rejoint là l'attitude qu'ont eue les frères de Joseph au ch. 37, se réunissant "pour manger" (37,25) après avoir enfermé celui-ci dans la citerne, et faisant, sans émotion, croire à Jacob qu'il a disparu (37,32): la relation fraternelle semblait n'avoir aucune importance à leurs yeux. Seul Juda avait évoqué ce lien "car notre frère notre chair lui (est)" (37,27). Ici, Jacob, d'une autre façon et pour d'autres raisons, ne prend pas en compte la relation fraternelle: il n'a pas "des fils" qui sont par cela frères, mais il se place en lien avec un seul de ses fils et ne prête attention qu'à cette relation.

B. Juda

Comme en 37,27, c'est Juda qui fait valoir le lien entre les frères. Son discours va amener Jacob à changer d'avis, et permet un changement dans le récit: à partir de là, les frères pourront retourner avec Benjamin vers Joseph. Juda expose clairement l'alternative: retourner en Égypte avec Benjamin, ou ne pas y retourner. Puis, il pousse Jacob à les laisser partir, en mettant en balance Benjamin et la vie de tous.

¹¹² Ces mentions de l'émotion de Joseph interviennent dans les moments de tension selon Coats. Elles font ressortir l'intensité des sentiments qui animent les personnages. Voir Georges W. COATS, *Genesis with an Introduction to Narrative Literature*, 1983, p. 286

¹¹³ "Le tableau est animé par le silencieux Benjamin, irresponsable victime d'une fatalité inconnue". von RAD, *La Genèse*, p. 403.

¹¹⁴ Steinmetz pense que l'offre de Ruben ne fait qu'effrayer Jacob davantage: "If fraternal violence grows out of paternal violence, Reuven's offer only increases the danger." Devora STEINMETZ, *From Father to Son, Kinship, Conflict and Continuity in Genesis*, 1991, p. 48.

¹¹⁵ Greenspahn considère que le schéma de Joseph se répète avec Benjamin: le plus jeune, fils de la même mère, est la source des problèmes. Frederick E. GREENSPAHN, *When Brothers Dwell Together: The Preeminence of Younger Siblings in the Bible*, 1994, p. 101.

שלחה הנער אתי ונקומה ונלכה ונחיה ולא נמות גם אנחנו גם אתה גם טפנו: "Envoie le garçon avec moi, levons-nous et allons, et nous vivrons et nous ne mourrons pas, et nous, et toi, et nos enfants" (43,8). Juda a été amené au ch. 38 à comprendre qu'un intérêt trop grand porté à l'un de ses fils pouvait avoir des conséquences regrettables pour d'autres;¹¹⁶ il a appris l'importance de la continuation de la famille. Il a été forcé d'admettre que la mort n'est pas toujours là où on la redoute, et qu'il ne faut pas croire en sa transmission.¹¹⁷ Alors, il expose à Jacob l'enjeu que celui-ci ne veut pas voir: vouloir protéger ce fils met toute la famille en danger. Pour que tous vivent, Jacob doit accepter de risquer Benjamin. Au lieu de suggérer comme Ruben d'ajouter éventuellement la mort de deux fils à celle d'un fils, il propose de porter seul la responsabilité de ce qu'il entreprend: שלחה הנער אתי "envoie l'enfant avec moi" (43,8). Sa déclaration est clairement un engagement personnel; elle comporte nombre d'auto-références "envoie l'enfant avec moi (...) je serai répondant pour lui, de ma main tu le rechercheras, si je ne le fais pas venir vers toi et si je ne le ramène pas devant ta face, je serai pécheur vers toi tous les jours" (43,8-9). Juda demande à Jacob de lui confier son fils. Il met ainsi doublement la relation fraternelle en avant: en disant qu'il accepte de prendre la responsabilité de son frère,¹¹⁸ et en rappelant que Jacob n'a pas un fils, mais des fils, qui ont eux-mêmes des enfants. Tous sont en danger de mort. Pour Alter, cela signifie que Juda accepte l'injustice, le favoritisme, du comportement de son père.¹¹⁹ Juda accepte en tout cas ce favoritisme comme un fait; il n'essaye pas de changer l'attitude de Jacob, mais en manifeste le danger. Jacob se laisse convaincre: ואת אחיכם קחו וקומו שובו אל-ה'איש "votre frère, prenez, et levez-vous, et retournez vers l'homme" (43,13). Cette fois, ils peuvent "prendre" leur frère cadet, avec l'accord du père qui le confie à sa fratrie et les envoie tous vers "l'homme".¹²⁰ Jacob a donc évolué. Certes, il met toujours en avant sa propre tristesse et l'importance de sa relation paternelle: ואני כאשר שכלתי שכלתי: "et moi, ainsi que j'ai été privé d'enfants, je suis privé d'enfants". Mais il admet de risquer un de ses fils pour le salut de tous.

C. Joseph

Lorsque ses frères sont de retour en Égypte avec Benjamin, Joseph les soumet à nouveau à une alternance de bons et de mauvais traitements. Plusieurs auteurs sont frappés par l'arbitraire des actions de Joseph:¹²¹ von Rad parle ainsi d'"un jeu risqué, presque cruel".¹²² Après avoir libéré Siméon, il reçoit ses frères pour un repas (43,32-35), puis les laisse repartir avec leur blé et de la nourriture. Mais il fait placer sa propre coupe ainsi que leur argent dans leurs sacs avec le blé, comme la première fois, pour les accuser ensuite de vol (44,1-2).¹²³ A nouveau, il est impossible de savoir ici quelle est la motivation de Joseph. Quelques indices laissent deviner cependant une évolution de sa relation à ses frères. Ainsi,

¹¹⁶ "Judah's confession in Genesis xxxviii brings out aspects of his character that are highly relevant to his subsequent role in the Joseph story". NOBLE, "Esau, Tamar, and Joseph", p. 240.

¹¹⁷ L'histoire de Tamar serait basée sur la croyance que certaines femmes sont mortellement dangereuses. Mordechai A. FRIEDMAN, "Tamar, a Symbol of Life: The "Killer Wife" Superstition in the Bible and Jewish Tradition", *AJS Review* 15-1, 1990, p. 23-61.

¹¹⁸ Devora Steinmetz souligne l'importance de ce passage "Offering himself for his brother (43:9), Judah demonstrates fraternal responsibility." STEINMETZ, *From Father to Son*, p. 48.

¹¹⁹ ALTER, *The Art of Biblical Narrative*, p. 174-175.

¹²⁰ Coats voit ici un changement de Jacob, qui n'avait plus d'espoir de revoir son premier fils ou de retrouver son deuxième, mais qui se remet à espérer et permet à son deuxième fils de risquer sa vie en Égypte au nom de Dieu. COATS, "The Joseph Story and Ancient Wisdom", p. 297.

¹²¹ "Here it seems difficult not to predicate a measure of cruelty in Joseph". McGUIRE, "The Joseph Story", p. 15.

¹²² von RAD, *La Genèse*, p. 399.

¹²³ Plusieurs auteurs ont souligné le parallèle entre ce passage et 31,19-35: voir Yair ZAKOVITCH, "Through the Looking Glass: Reflections / Inversions of Genesis Stories in the Bible", *BInt* 1, 1993, p. 141-143; aussi ALTER, *The Art of Biblical Narrative*, p. 173 et Meir STERNBERG, *The Poetics of Biblical Narrative. Ideological Literature and the Drama of Reading*, 1985, p. 304. Laban ne trouve pas ce que Rachel lui a effectivement pris, tandis qu'ici un objet qui n'a pas été volé est pourtant trouvé.

le groupe des frères, appelé jusqu'ici *frères* ("les frères de Joseph", 42,3.6; "ses frères" 42,7.8; "les frères" 42,13.28.32), est dans cet épisode appelé "les hommes" אֲתֵּהְאָנְשִׁים (43,16.17.24.33; 44,3.4).¹²⁴

La fratrie n'est évoquée qu'une seule fois dans cette partie du récit, au sujet de Juda: le groupe qui arrive à la maison de Joseph, c'est "Juda et ses frères" (44,14). Joseph ne se fait toujours pas reconnaître.¹²⁵ Il s'installe à part pour manger, séparé de ses frères וְלֵהֶם לְבָרָם "et ils placèrent pour lui, lui seul, et pour eux, eux seuls" (43,32) – et là encore, le narrateur insiste sur l'appartenance nationale, informant le lecteur que "ne peuvent pas manger les Égyptiens avec les Hébreux du pain car (c'est) une abomination cela pour l'Égypte." (43,31). Cette mention insiste paradoxalement sur la raison pour laquelle Joseph, un Hébreu, ne mange pas avec les Hébreux ses frères. Elle renforce donc la séparation que Joseph instaure entre lui et ses frères. Un autre élément peut également éclairer la conduite de Joseph. En effet, la question qu'il ordonne à son intendant de leur poser, utilisant la thématique du bien rendu pour le mal לָמָּה שְׁלַמְתֶּם רָעָה תַּחַת טוֹבָה "pourquoi avez-vous rendu un mal à la place d'un bien?" (44,4), est peut-être aussi une indication. Le bien, le mal sont, à ce moment, totalement flous, dans la mesure où les frères sont réellement innocents de ce qui leur est reproché; Joseph le sait bien. Au moment donc où Joseph parle du bien qu'il a fait à ses frères, c'est un mal qu'il leur fait,¹²⁶ en les faisant arrêter comme des voleurs alors qu'ils sont innocents. Joseph est-il là dans une volonté de rendre, lui, le mal pour le mal? Il ne fait en tout cas pas vivre à ses frères un moment très agréable (44,13).

Dans le même temps, le narrateur manifeste l'existence d'un lien entre Joseph et sa famille. Joseph a dit que Dieu lui a fait oublier la maison de son père. Il a cependant été bouleversé par le rappel de ce que ses frères lui ont fait (42,24); cette émotion inexplicée¹²⁷ montre qu'il ne leur est pas insensible. Plus tard, en les revoyant, il demande avant toute chose des nouvelles de Jacob הֲשָׁלוֹם אֲבִיכֶם הַיּוֹקֵן "est-ce que la paix de votre père le vieux?" (43,27). Il établit ensuite un rapport particulier à Benjamin. Après avoir reconnu en lui son frère, בֶּן-אָמוּי "Benjamin son frère le fils de sa mère" (43,29; aussi 49,30), et en avoir été ému וַיִּבְרַךְ "et il pleura" (43,30), il le fait bénéficier d'un traitement de faveur (43,34) qui tranche avec le respect de la place de chacun mentionné juste avant (43,33).¹²⁸

Deux éléments s'opposent ici: le lien certain entre Joseph, Benjamin, et Jacob, et la volonté de Joseph d'être séparé de ses frères. Ils s'expriment conjointement dans les manœuvres de Joseph, qui met Benjamin à part du groupe de ses frères, et tente de le faire rester en Égypte – même en tant qu'esclave. Joseph veut en quelque sorte faire passer Benjamin dans son camp. La négociation sur le châtement mérité pour le vol de la coupe¹²⁹ le manifeste: pour protester de leur innocence, les frères proposent la mort pour celui qui a la coupe et l'esclavage pour tous (44,9), qu'ils transforment en esclavage pour tous (44,16). L'intendant, puis Joseph, s'en tiennent à l'esclavage pour celui seul qui a la coupe. Or, celui-ci est Benjamin; Joseph le sait bien, pour avoir ordonné lui-même qu'elle soit mise "à la bouche du sac du petit" בְּפִי אֶמְתַּחַת הַקֶּטָן (44,2). Joseph cherche donc à distinguer, à séparer Benjamin de ses frères, pour l'amener à lui. Espère-t-il que les frères laissent Benjamin, pense-t-il qu'ils vont l'abandonner comme ils l'ont abandonné?

¹²⁴ Sur ce point, voir WÉNIN, *Joseph ou l'invention de la fraternité*, p. 205.

¹²⁵ André Wénin pense, pour sa part, que la manière dont Joseph organise le repas du ch. 43 est une façon de se faire reconnaître de ses frères. *Ibid.*, p. 220-223.

¹²⁶ Sur le décalage entre les affirmations de Joseph et la réalité, voir FUNG, *Victim and victimizer*, surtout le ch. 1.

¹²⁷ Miscall souligne cette absence d'explication. MISCALL, "The Jacob and Joseph Stories as Analogies", p. 28-42

¹²⁸ Sur la disposition des frères pendant le repas, voir WÉNIN, "La gestion narrative de l'espace dans l'histoire de Joseph".

¹²⁹ Hetteema, entre autres, a souligné combien la situation décrite ici est classique de la cour de justice. "The narrator places the statement in the settings of a court situation, in which the brothers, as humble supplicants, make their plea before the ruler, their brother Joseph." HETTEMA, *Reading for Good*, p. 280. Voir aussi WESTERMANN, *Genesis 37-50*, p. 149-150.

IV. La fin du récit

A. Juda et la préférence paternelle (44,14-34)

Ce ne sera pas le cas. Ce moment du récit rappelle ce qui a été fait au ch. 37, mais de façon renversée: Juda avait proposé de mettre Joseph en esclavage, c'est lui qui va en sortir Benjamin.¹³⁰ En effet, l'intervention de Juda va ici provoquer un développement dans le récit.¹³¹ Dans un long discours (44,18-34),¹³² Juda restitue les événements, mentionnant plusieurs fois son père ainsi que les liens affectifs de celui-ci à Joseph (44,20.27-28) et à Benjamin (42,20.22.29-31). Il formule pour finir son implication personnelle (44,32-34), et conclut en proposant de rester comme esclave à la place de Benjamin, "de peur que je voie le malheur qui trouvera mon père" פֶּן אֶרְאֶה בְּרַע אֲשֶׁר יִמָּצֵא אֶת־אָבִי (44,34). Son discours s'ouvre (42,19) et se ferme (42,34) par la mention de son père, dont il devient ici solidaire:¹³³ il met en scène le point de vue de Jacob, répétant qu'il a deux fils (44,27).¹³⁴ Au ch. 38, Juda a, lui, perdu deux fils; il a aussi été placé devant un choix à faire, risquer de perdre un fils pour faire vivre la famille.¹³⁵ Ainsi s'explique la nouvelle vision des choses dont il témoigne là: il est maintenant touché par la détresse de Jacob; le frère cadet n'est plus pour lui un rival, mais celui que son père aime. Juda exprime à nouveau ce qu'il avait dit à Jacob en 43,9-10, formule la responsabilité familiale dont il se sent investi et qui dépasse la rivalité fraternelle.¹³⁶ Juda n'est d'ailleurs pas ici en dissonance avec ses frères: c'est au nom de tous qu'il avait affirmé leur volonté d'assumer collectivement la faute en 44,16, et son discours ici utilise beaucoup la première personne du pluriel.¹³⁷ Dans le même temps, il émerge comme individu et exprime fortement son engagement personnel.¹³⁸ À ce moment du récit, les frères ont changé.¹³⁹ Ils se comportent en communauté d'adultes liés par une relation familiale. Le favoritisme de Jacob, de ce fait, n'est plus perçu comme une menace, mais rapporté comme un fait: וְנַפְשׁוֹ קְשׁוּיָהּ בְּנַפְשׁוֹ: "et son âme (est) attachée à son âme" (44,30).

Pour beaucoup d'auteurs, ce changement a été provoqué par ce que Joseph a fait vivre à ses frères.¹⁴⁰ Il me semble que tous les personnages ont progressé au cours du récit.¹⁴¹ Le spectacle de la douleur de Jacob, la leçon que Juda a reçue au ch. 38,¹⁴² et le sentiment de culpabilité que les frères n'avaient jamais exprimé et qui est dit enfin en 42,21, tout cela a fait évoluer les frères. De son côté, Jacob a admis de laisser partir son fils préféré pour sauver la

¹³⁰ SCHENKER, "Réconciliation", p. 13-40.

¹³¹ Selon Williams, son intervention va même précipiter le dénouement. James G. WILLIAMS, *Women Recounted: Narrative Thinking and the God of Israel*, 1982, p. 102.

¹³² Sur le discours de Juda, voir STERNBERG, *The Poetics of Biblical Narrative*, p. 307-308.

¹³³ SCHENKER, "Réconciliation", p. 35-36.

¹³⁴ WÉNIN, "Des pères et des fils", p. 32

¹³⁵ Sur ce sujet, voir STERNBERG, "Time and Space", p. 130-132.

¹³⁶ "Judah explains to Joseph what he has already taught his father and brothers – that father must take responsibility for his son, and brother for his brother – and Joseph, at last, sees his own life in terms of his family's destiny." STEINMETZ, *From Father to Son*, p. 48.

¹³⁷ Pour Alter, Juda est ici le porte-parole de ses frères. Selon Robert ALTER, *Genesis: Translation and Commentary*, 1996, p. 265.

¹³⁸ "He steps out of the fraternal circle and speaks for himself alone". WESTERMANN, *Joseph*, p. 90.

¹³⁹ Selon Fischer, dans les ch. 42-44, les frères "wachsen in Erkenntnis und Solidarität". FISCHER, "Die Josefsgeschichte als Modell für Versöhnung", p. 248.

¹⁴⁰ Par exemple, Fung: Joseph force ses frères à accepter le favoritisme de Jacob; "he turns the poison (favouritism) of the family unity into its remedy". FUNG, *Victim and victimizer*, p. 196.

¹⁴¹ "Ce que Joseph a fait vivre aux frères de leur passé n'est pas le seul facteur de leur l'avancée vers la fraternité: c'est aussi ce que le temps a apporté à chacun — en particulier à Juda - comme expérience de vie et de maturation personnelle." André WÉNIN, "Le temps dans l'histoire de Joseph (Gn 37-50). Repères temporels pour une analyse narrative", *Bib* 83-1, 2002, p. 52.

¹⁴² Voir WÉNIN, "L'aventure de Juda en Genèse 38", p. 5-27.

famille de la famine; il n'a pas poussé à l'extrême sa préférence. L'établissement des relations fraternelles va de pair avec la gestion de la préférence paternelle.¹⁴³

B. Joseph se fait reconnaître (45,1-13)

Joseph lui-même est transformé: il passe du refus de se faire connaître à son acceptation de son lien à ses frères. Envahi par l'émotion, il se fait reconnaître. À ce moment, les frères sont à nouveau nommés "ses frères" (45,1.3). Joseph se tournera alors de son passé vers le futur; cette partie a commencé par "il se souvint de ses rêves" (42,8).

Elle se termine par *וְהַגִּדְתֶּם לְאָבִי אֶת־כָּל־כְּבוֹדִי בְּמִצְרַיִם* "Faites savoir à mon père toute ma gloire en Égypte" (45,13). Dans ce moment culminant du récit, où les douze frères sont ensemble pour la première fois,¹⁴⁴ tous sont rassemblés dans leur intérêt commun pour Jacob.¹⁴⁵ Contrairement à ce que dit Hendel, on n'en apprend pas beaucoup ici sur la signification de la ruse.¹⁴⁶ Rien ne dit que c'est directement le silence gardé par Joseph sur son identité qui a permis de réunir les frères. Par contre, le temps que ce silence a laissé à tous pour changer a certainement été un facteur essentiel.

Joseph communique alors à la fratrie réunie¹⁴⁷ sa compréhension des choses (45,5-8): *כִּי לְמַחְוָה שְׁלַחַנִי אֱלֹהִים לְפָנֵיכֶם*: "car pour la préservation de la vie Dieu l'a envoyé devant vous" (45,5). Les frères restent muets, et le rapport entre la déclaration de Joseph et la dissimulation de son identité n'est pas expliqué. Mais Joseph déclare ici se sentir responsable de l'ensemble de sa famille,¹⁴⁸ et bien, que ses frères tremblent encore devant lui, il ne manifeste là aucune volonté de domination. Joseph les pourvoit ensuite de présents, vêtements¹⁴⁹ et nourriture, et ils partent chercher Jacob (45,14-25). Ils ramèneront toute la tribu (46,1-30) qui viendra en Égypte (46,31-34), quittant le pays du père de Jacob (37,1) pour s'installer sur la terre de Goshen *וַיֹּשֶׁב יִשְׂרָאֵל בְּאֶרֶץ מִצְרַיִם בְּאֶרֶץ גֹּשֶׁן* "et Israël habita en Égypte dans le pays de Goshen" (47,27), dans le pays que domine Joseph.

C. La mort du père

Jacob et Joseph se retrouvent enfin, chacun allant au-devant de l'autre (46,1.29). Jacob, qui jusque-là parlait de mourir puisque son fils était mort, dit qu'il peut maintenant mourir puisque son fils est en vie (47,30). Il s'établit lui aussi en Égypte, après une longue description de l'importance de sa famille (ch. 46), à laquelle répond la description de la puissance de Joseph (47,1-26).¹⁵⁰ Entre ces deux scènes se place la rencontre entre Jacob et le pharaon, au cours de laquelle Jacob bénit celui-ci. Puis vient le moment de la mort de Jacob, précédé

¹⁴³ Sur la responsabilité du père dans la relation fraternelle, voir FISCHER, "Die Josefs-geschichte als Modell für Versöhnung", p. 261.

¹⁴⁴ André WÉNIN, "Adam et ve. La jalousie de Caïn, 'semence' du serpent. Un aspect du récit mythique de Genèse 1-4", *RSR* 73-1, 1999, p. 28.

¹⁴⁵ STEINMETZ, *From Father to Son*, p. 201.

¹⁴⁶ "Genesis 45:1-8 presents a scene of multiple revelations, since Joseph exposes not only his identity to his brothers but also the meaning of the plot." Ronald S. HENDEL, "Tangled plots in Genesis", in Astrid B. BECK et al. (dir.), *Fortunate the eyes that see*, 1995, p. 44.

¹⁴⁷ Les frères de Joseph seront nommés "frères" et non plus "hommes" à partir de 44 (44,14; 45,1-2). WÉNIN, *Joseph ou l'invention de la fraternité*, p. 207.

¹⁴⁸ Pour la première fois dans le récit, Joseph utilise le mot 'frère' (46,31). FISCHER, "Die Josefs-geschichte als Modell für Versöhnung", p. 253.

¹⁴⁹ Les vêtements marquent le changement de statut et de faveur dans le récit de Joseph. Jacob montre sa préférence par un manteau, Joseph perd ce manteau quand il est vendu comme esclave, à nouveau quand la femme de Putiphar l'en dépouille, on le rhabille quand il sort de prison, il reçoit un manteau royal quand Pharaon le fait chef. À la fin de l'histoire, Joseph fournit à ses frères de nouveaux vêtements, en donnant 5 habits différents à son frère favori, Benjamin. MATTHEWS, "The Anthropology of Clothing", p. 25-36; voir aussi DA SILVA, *La symbolique des rêves et des vêtements dans l'histoire de Joseph et ses frères*.

¹⁵⁰ "Les rôles de Joseph et de son père s'équilibreront à partir du ch. 46, lorsque les deux se retrouveront enfin." UEHLINGER, "Fratrie, filiations et paternités dans l'histoire de Joseph", p. 305.

par son discours¹⁵¹ et les bénédictions des fils de Joseph (48,8-20) et de ses propres fils (49,28). Les fils de Jacob participent alors à son enterrement, organisé et géré par Joseph (50,1-14), puis se séparent de lui (50,14).¹⁵²

L'histoire n'est cependant pas tout à fait finie. Hettema pense que la rivalité fraternelle est l'occasion d'un rebondissement du récit: "The *topos* of sibling rivalry makes for a deepening of the initial resolution in Gen 45."¹⁵³ La mort de Jacob est le déclencheur de ce dernier épisode. Elle a été l'occasion des retrouvailles des frères (50,9), inquiets de ce que deviendront les relations entre eux une fois le père disparu:

וַיִּרְאוּ אֶחְיוֹסָף כִּי־מָת אָבִיהֶם וַיֹּאמְרוּ לוֹ וַיִּשְׁמַעֵנוּ יוֹסֵף
et ils se dirent: 'est-ce que Joseph ne va pas nous traiter en ennemis?' (50,15). Il semble qu'effectivement, tout n'ait pas encore été éclairci entre eux,¹⁵⁴ et qu'ils redoutent de la part de Joseph une vengeance différée comme celle que méditait Ésaü.¹⁵⁵ La relation au père, dans ce récit, a pesé lourdement sur les relations entre frères. La mort de Jacob va immanquablement bouleverser ces relations, et nécessite leur établissement définitif:¹⁵⁶ "the Joseph story could finish in Gen 45 with the reconciliation of the brothers. The death of Jacob, however, provokes a new crisis leading to a second and deeper reconciliation (Gen 50)."¹⁵⁷

D. L'établissement des relations familiales

Croyant que leur père, par son autorité, était le garant des relations fraternelles, les frères essayent alors de faire perdurer le père dans ces relations, évoquant dans leur discours à Joseph des valeurs communes: leur père מוֹתוֹ לִפְנֵי צָוָה אָבִיךָ "Ton père a ordonné avant sa mort" (50,16)¹⁵⁸ et Dieu (50,17).¹⁵⁹ Joseph est encore une fois ému (50,17b). Et il expose encore sa compréhension des événements, dans un verset abondamment repris, et dans lequel de nombreux auteurs pensent que l'on peut trouver ici le résumé et la conclusion de l'histoire:¹⁶⁰ "et vous, vous avez pensé contre moi une mauvaise, Dieu a pensé elle pour bonne, afin d'accomplir comme au jour celui-ci pour faire vivre un peuple nombreux" (50,20).¹⁶¹

Cette parole de Joseph conclut la façon dont le narrateur raconte comment l'omniscience divine se conjugue à la contingence humaine, thème théologique majeur de l'histoire de Joseph.¹⁶² On y retrouve également le thème du mal pour le bien évoqué en 44,4.¹⁶³ Il ne

¹⁵¹ Ce discours est difficile à interpréter: "Le texte en est visiblement corrompu, souvent même incompréhensible". von RAD, *La Genèse*, p. 430. Il commence, en 49,2, par "écoutez votre père" et s'adresse à tous les fils.

¹⁵² Fischer insiste sur l'importance du père dans la reconstruction de la famille; voir FISCHER, "Die Josefsgeschichte als Modell für Versöhnung", notamment p. 251 et 255-256.

¹⁵³ HETTEMA, *Reading for Good*, p. 175.

¹⁵⁴ "Although the brothers have now been in Egypt about seventeen years (xlvi 28) it seems that they have never yet made a clear confession, or shaken of their fear that Joseph still bears them a grudge". NOBLE, "Esau, Tamar, and Joseph", p. 239.

¹⁵⁵ Luis ALONSO SCHOEKEL, *Dov'è tuo fratello? Pagine di fraternità nel libro della Genesi*, 1987, p. 378-379.

¹⁵⁶ L'enterrement de Jacob: "it is the father-son relationship which establishes the dynamics for the narrator's creation of action and reflection". MCGUIRE, "The Joseph Story", p. 19.

¹⁵⁷ Jean-Louis SKA, *Our Fathers Have Told Us: Introduction to the Analysis of Hebrew Narratives*, 1990, p. 28.

¹⁵⁸ Ils ont très certainement inventé ces paroles, pour Gordon J. WENHAM, *Genesis 16-50*, 1994, p. 490, et STERNBERG, *The Poetics of Biblical Narrative*, p. 379.

¹⁵⁹ HETTEMA, *Reading for Good*, p. 212.

¹⁶⁰ "Nel finale della storia di Giuseppe e dei suoi fratelli, anche il male si pone al servizio del bene, per l'azione di Dio." ALONSO SCHOEKEL, *Dov'è tuo fratello?*, 1987, p. 381. Voir aussi HETTEMA, *Ibid.*, p. 281; SCHENKER, "Réconciliation", p. 22.

¹⁶¹ Ce verset est souvent mis en lien avec 1S 24,18 "Tu m'as fait le bien et moi je t'ai fait le mal".

¹⁶² SONNET, "Y a-t-il un narrateur dans la Bible?", p. 22.

faut cependant pas surestimer cet élément:¹⁶⁴ "this transformation of evil cannot be transformed to a general conclusion".¹⁶⁵ Il s'agit surtout de rétablir un équilibre: "by his speech, of which 50,20 is a part, he establishes a final balance in the family relations."¹⁶⁶ Le passé est traité simplement comme passé; il n'est question ni de repentance, ni d'expiation, ni de pardon, mais de se préoccuper du futur.¹⁶⁷ Le récit se termine donc sur une relation fraternelle possible. Joseph est maintenant tourné vers l'avenir. Il s'y voit conservant une place prédominante dans la fratrie: *ואת-טפכם ואת-טפכם* "je fournirai à vous et à vos enfants" (50,21). Joseph se considère responsable de ses frères, idée soutenue par le récit: ce n'est pas la tribu qui habite en Égypte, mais bien Joseph et ses frères *הוא ובית אביו* "lui et la maison de son père" (50,22). La place de Joseph dans la fratrie reste dominante; il prend en charge ses frères matériellement, mais aussi moralement: *וינחם אותם וידבר על-לבם*: "Et il parla à eux et il parla sur leur cœur" (50,21).

Ainsi, après la mort du père, les frères peuvent se tourner vers l'avenir et envisager la cohabitation. Dans ce récit, elle s'établit sous la responsabilité de Joseph; une forme de passation de responsabilité se met en place, de Jacob à Joseph. La promesse d'être enterré en Canaan que Joseph obtient de ses frères, et sur laquelle se termine le récit (50,25), fait écho à celle que Joseph a faite à Jacob (47,29-31).¹⁶⁸ Ce récit est l'histoire de Joseph; il y tient une place prépondérante. La préférence qui lui était accordée au commencement de l'histoire se trouve cependant justifiée par la place qu'il finit par prendre au sein de sa famille. Ce récit montre donc des relations entre frères troublées par la préférence paternelle et la jalousie. L'évolution de tous permet de réussir à gérer ces relations dans la commune conscience de l'appartenance familiale.¹⁶⁹ L'outrance de la préférence paternelle a déclenché la rivalité et le meurtre; l'acceptation de cette préférence par les frères, le renoncement à l'absolutisme de la relation par le père, permettent, avec le temps, de pacifier la relation fraternelle et d'établir la cohabitation familiale.

Conclusion

Le personnage de Joseph domine le récit; il y surplombe même les générations, car sa vie inclut la bénédiction de ses fils et la vie de ses petits-fils. Le déclencheur du récit est l'action violente entreprise par ses frères contre lui, action suscitée par la préférence de Jacob. La rivalité fraternelle sera donc le point de départ du récit. Derrière l'exposition du succès de Joseph, qui croît en richesse et en puissance, ce récit raconte comment les relations entre frères évoluent et progressent. Beaucoup considèrent, à juste titre, que le conflit entre les frères est l'aspect dominant du récit.¹⁷⁰ Ouvert par la rivalité fraternelle, le récit se termine sur un avenir de cohabitation familiale: "Joseph, Jacob, and all the brothers, through the lesson

¹⁶³ Il est intéressant de noter l'opposition avec la mythologie grecque, dans laquelle souvent ceux qui essaient d'éviter un crime ou un malheur concourent précisément, ce faisant, à sa réalisation (voir Œdipe, Polycrate).

¹⁶⁴ Fung, d'ailleurs, montre qu'il y a ici une discordance entre la parole de Joseph et l'intention du narrateur; il n'est pas justifié de faire de cette phrase le ressort de tout le récit. Voir FUNG, *Victim and victimizer*, p. 206.

¹⁶⁵ HETTEMA, *Reading for Good*, p. 228.

¹⁶⁶ *Ibid.*, p. 280.

¹⁶⁷ MISCALL, "The Jacob and Joseph Stories as Analogies", p. 28-42.

¹⁶⁸ HETTEMA, *Reading for Good*, p. 214.

¹⁶⁹ André Wénin souligne aussi combien l'évolution de tous est nécessaire à ce résultat. "Pour trouver une issue à cette situation, chacun devra y mettre du sien." WÉNIN, *Joseph ou l'invention de la fraternité*, p. 331.

¹⁷⁰ Martin Ravnal HAUGE, "The Struggles of the Blessed in Estrangement I", *StTh* 29, 1975, p. 11 n. 32; Claus WESTERMANN, *Promises to the Fathers: Studies on the Patriarchal Narratives*, 1980, p. 79; John G. GAMMIE, "Theological Interpretation By Way of Literary and Tradition Analysis: Genesis 25-36", in Martin J. BUSS (dir.), *Encounter with the Text*, 1979, p. 118-119; Thomas L. THOMPSON, *The Origin Tradition of Ancient Israel*, 1987, p. 104 ss.

of Judah, become the first family to remain together in the book of Genesis."¹⁷¹ La déclaration de Joseph sur le mal changé en bien (50,20) a amené nombre de commentateurs à voir ici un modèle de relation fraternelle réussie:¹⁷² une "parabole de la réconciliation" pour Schenker,¹⁷³ un exemple de résolution de conflit familial par le dialogue selon White.¹⁷⁴

La réconciliation est cependant très peu mise en scène dans le récit: la réaction des frères à la découverte de l'identité de Jacob est le trouble (45,3). On ne connaît pas leur réponse au discours de Joseph: וְאַחֲרַי כֵּן דִּבְרוּ אִתּוֹ "et après cela ils parlèrent avec lui", dit seulement le narrateur (45,15). Le dialogue véritable se trouve en 50,16-21. Il montre des frères effrayés, craignant que Joseph ne les traite en ennemis (50,15), mentant peut-être à Joseph sur ce qu'aurait dit leur père, et se prosternant devant lui: וַיִּלְכוּ גַם־אֶחָיו וַיִּפְּלוּ לְפָנָיו וַיִּמְּרוּ הֲגַגּוּ לֵד לְעַבְדִּים: "et allèrent à lui aussi ses frères et tombèrent par terre devant sa face et ils dirent "nous voici pour toi comme esclaves". La confession des frères est très limitée:¹⁷⁵ celle de 42,21-22 est dite avant qu'ils ne sachent qui est Joseph; celle de 50,17 est extrêmement brève.¹⁷⁶ Ce n'est donc pas la réconciliation parfaite qui est exposée ici. Joseph, le fils préféré, gardera tout au long du récit la prééminence qui lui avait été accordée par son père. Les exégètes ont longuement discuté pour savoir si ses rêves étaient finalement réalisés.¹⁷⁷ Dans la narration, Jacob garde le pouvoir jusqu'à sa mort,¹⁷⁸ c'est Joseph qui s'incline devant lui.¹⁷⁹ Mais l'importance de Jacob diminue progressivement, tandis que le récit organise la suprématie de Joseph sur ses frères, וַיִּזְרַח אִתּוֹ le "prince de ses frères" (49,26), prééminence acceptée par Jacob (48,21-22). Et le récit se termine sur Joseph seul face à ses frères.¹⁸⁰ "From a youth hated by, and finally maliciously controlled by, his brothers, Joseph becomes, on the opposite side of the chasm and at the successful completion of his initiation, the man who is loved and feared by them and who now quite completely controls them".¹⁸¹

On ne peut donc pas aller jusqu'à dire que le récit se termine par le portrait de la relation fraternelle idéale. Mais le récit montre cependant une évolution de la relation fraternelle qui va de la haine et du désir de meurtre à la possibilité de vivre ensemble. La préférence paternelle n'est pas jugée dans ce récit; reflétant la réalité de la vie, le texte la présente comme un possible de l'organisation familiale. Elle est explicitement présentée comme dangereuse pour la relation fraternelle, mais gérable quand elle est prise en compte et acceptée par les frères. À travers leur propre parcours, parfois leur propre accession à la paternité, les frères sont finalement capables d'appréhender la complexité des relations

¹⁷¹ STEINMETZ, *From Father to Son*, p. 49.

¹⁷² Le récit rapporte "un processus complet qui va de l'offense à la réconciliation." BEAUCHAMP, "Joseph et ses frères", p. 3.

¹⁷³ "La narration a tellement bien montré comment l'animosité des frères a été surmontée qu'elle devient une parabole de la réconciliation". SCHENKER, "Réconciliation", p. 13.

¹⁷⁴ WHITE, "Reuben and Judah", p. 73-97.

¹⁷⁵ "Tout pathos moral, toute passion visant à l'étaler et à la préciser fait défaut", selon von RAD, *La Genèse*, p. 447.

¹⁷⁶ Pour Miscall, il n'y a dans ce récit ni pardon ni expiation. MISCALL, "The Jacob and Joseph Stories as Analogies".

¹⁷⁷ McGuire voit seulement comme un acte suprême de piété filiale le moment où Joseph s'incline devant son père. MCGUIRE, "The Joseph Story", p. 18.

¹⁷⁸ Turner dit que le second rêve n'est jamais réalisé. TURNER, *Announcements of Plot in Genesis*, surtout p.165-166.

¹⁷⁹ C'est ce que pensent par exemple REDFORD, *A Study of the Biblical Story of Joseph*, p. 69; Walter BRUEGGEMANN, *Genesis: A Bible Commentary for Teaching and Preaching*, 1982, p. 336; John GOLDINGAY, "The Patriarchs in Scripture and History", in Alan Ralph MILLARD et Donald Jon WISEMAN (dir.), *Essays on the Patriarchal Narratives*, 1983, p. 21.

¹⁸⁰ Pour Hauge, ce texte est une mise en place de l'idée d'élection: le critère de choix n'est plus le choix du père ou la naissance, mais la victoire sur les frères. L'idée se développe qu'il y a deux types d'homme, l'élu et les perdants. On note une diminution progressive de l'importance de la naissance et de la lignée pure, et dans le même temps une progression de la lutte contre les frères. HAUGE, "The Struggles of the Blessed in Estrangement I", p. 26.

¹⁸¹ MCGUIRE, "The Joseph Story", p. 25.

familiales, ce qui leur permet de la prendre en compte positivement: "For the brothers the recognition comes slowly that family relationships are much more complex and interlocked in a web of binding ties than they first suspected when they believed they could simply take action and rid themselves of the thorn in their flesh they found their youngest brother to be."¹⁸² Ce récit est donc celui de l'acceptation de la difficulté de la relation fraternelle, et de la possibilité, toujours offerte, de reconstruire cette relation.

¹⁸² HUMPHREYS, *Joseph and his Family*, p. 122.

"Cher Dieu,
Pour la girafe, tu l'as fait exprès pour qu'elle
ressemble à ça, ou c'était un accident?"

Margaux
Lettres à Dieu. Paris: Bayard, 1998, p. 16.

Ch. 5. Tamar, Amnon et Absalom (2 S 13,1-22): la sœur et la femme

I. Le récit

1. Les limites

Ce récit appartient au cycle dit de "la révolte d'Absalom",¹ qui recouvre les chapitres 13 à 20 du deuxième livre de Samuel.² Absalom et Amnon constituent les personnages principaux de l'ensemble du chapitre 13; mais la partie traitant des relations entre les frères et Tamar est concentrée dans les v. 1-22. Tout en prenant en compte les retentissements extra textuels, j'étudierai donc essentiellement cet épisode.

Une indication de temps *וַיְהִי אַחֲרַיְכֵן*, "après cela", ouvre le récit (v. 1);³ et une autre le ferme *וַיְהִי לְשָׁנַיִם יָמִים*, "après deux ans" (v. 23). De plus, la fin du chapitre 12 montre David en guerre contre Rabba, le v. 23 parle d'Absalom à Baal-Hatsor. Entre les deux, la scène de 13,1-22 se passe entièrement à l'intérieur des bâtiments de la "maison de David". Le récit est donc clairement délimité dans le temps et l'espace. Il voit également intervenir des changements dans les personnages. Tamar est mise en scène ici pour la première fois, et elle n'intervient nulle part ailleurs dans le 2^o livre de Samuel.⁴ Le chapitre 13 voit également arriver Amnon et Absalom, nouveaux personnages dans le récit: ils ont seulement été mentionnés auparavant dans la généalogie de 2S 3,2-5.⁵ Yonadab est également évoqué ici pour la première fois. Enfin, Conroy signale les inclusions créées par l'utilisation de noms ou de titres au début et à la fin d'une péricope,⁶ que l'on peut repérer ici: *תָּמָר* (...) *אָחוֹת* (v. 1) et *אֵת תָּמָר אָחֹתוֹ* (v. 22), et qui délimitent également l'ensemble 13,1-22.

2. Le texte

Cet ensemble⁷ constitue un récit homogène,⁸ le texte est bien préservé et la traduction ne pose pas de difficultés majeures.

- 1 *Et il fut, après cela...*
et à Absalom fils de David (était) une sœur belle
et son nom (était) Tamar,

¹ Voir Leonhard ROST, *Das kleine Credo und andere Studien zum Alten Testament*, 1926, p. 117-123; Gerhard von RAD, "Das formgeschichtliche Problem des Hexateuch", *Gesammelte Studien zum AT 1*, 1971, p. 9-86; Roger Norman WHYBRAY, *The succession narrative: a study of II Samuel 9-20; I Kings 1 and 2*, 1968, p. 25-34.

² Ces chapitres constituent un ensemble, dont les chapitres 13-14 seraient une sorte de prologue, selon Charles CONROY, *Absalom, Absalom!*, 1978, p. 92-93; voir aussi Kyle P. McCARTER, *II Samuel*, 1984, p. 327; et Jacques VERMEYLEN, *La loi du plus fort. Histoire de la rédaction des récits davidiques de 1 Samuel 8 à 1 Rois 2*, 2000, p. 324.

³ Sur cette formule d'ouverture, voir CONROY, *Absalom, Absalom!*, p. 41-42.

⁴ Elle sera mentionnée seulement en 2S 13,32.

⁵ CONROY, *Absalom, Absalom!*, p. 20.

⁶ Conroy note ici l'inclusion créée par les trois noms propres de Tamar, Amnon, Absalom. *Ibid.*, p. 142.

⁷ Sur la composition du récit et les différentes couches rédactionnelles, voir l'ouvrage de Jacques Vermeyleen. VERMEYLEN, *La loi du plus fort*, p. 325-332.

⁸ André CAQUOT et Philippe DE ROBERT, *Les livres de Samuel*, 1994, p. 496.

- et l'aima Amnon fils de David.
- 2 Et (cela) oppressa pour Amnon jusqu'à se rendre malade du fait de Tamar sa sœur car (était) en âge d'être mariée¹⁰ elle et il était inaccessible¹¹ aux yeux d'Amnon de faire à elle quoi que ce soit.
- 3 Et à Amnon (était) un ami, et son nom Yonadab fils de Shiméa, frère de David, et Yonadab (était) un homme très¹² avisé.
- 4 Et il dit à lui:
"Pourquoi (es) toi ainsi maigre, fils du roi, au matin au matin?
Ne raconteras-tu pas à moi?"
Et dit à lui Amnon: "Tamar, la sœur d'Absalom mon frère, moi aimant."
- 5 Et dit à lui Yonadab: "Couche-toi sur ta couche et fais le malade, et viendra ton père pour te voir et tu diras à lui:
'Que vienne s'il te plaît Tamar ma sœur
et qu'elle me fasse manger du pain et elle fera à mes yeux de la nourriture afin que je voie et je mangerai de sa main."
- 6 Et se coucha Amnon, et fit le malade et vint le roi pour le voir et dit Amnon au roi:
"Que vienne s'il te plaît Tamar ma sœur
et qu'elle prépare à mes yeux deux gâteaux¹³
et que je me nourrisse de sa main."
- 7 Et envoya David vers Tamar dans la maison disant:
"Va s'il te plaît à la maison d'Amnon ton frère et fais pour lui de la nourriture."
- 8 Et alla Tamar à la maison d'Amnon son frère et lui (était) couché
Et elle prit la pâte et elle la pétrit et elle prépara à ses yeux
et elle cuisit les gâteaux
- 9 Et elle prit le plat et elle versa devant sa face et il refusa de manger
Et dit Amnon: "Faites sortir tout homme de devant moi"
et sortit¹⁴ tout homme de devant lui
- 10 Et dit Amnon à Tamar: "
Fais venir la nourriture dans la chambre et que je me nourrisse de ta main
Et Tamar prit les gâteaux qu'elle avait faits
et elle fit venir à Amnon son frère dans la chambre
- 11 Et elle avança vers lui pour manger
et il la saisit¹⁵
et il dit à elle: "Viens, couche avec moi, ma sœur"
- 12 Et elle dit à lui: "Non, mon frère, ne me maltraite pas¹⁶
car il n'est pas fait ainsi en Israël,

⁹ La racine *צָר* signifie être tendu, être étroit, être en détresse, être perplexe. Wilhelm GESENIUS, *Hebrew and Chaldean Lexicon to the Old Testament Scriptures*, 1984, § 3334

¹⁰ Gordon J. WENHAM, "B^étûlâh. 'A Girl of Marriageable Age'", VT 22-3, 1972, p. 326-348.

¹¹ On peut traduire aussi "inimaginable".

¹² Je n'ai pas respecté ici l'ordre de l'hébreu, "avisé très".

¹³ Le texte hébreu porte שְׁתֵּי "deux", qui peut être compris comme indéfini. Paul JOÜON, *Grammaire de l'hébreu biblique*, 1923, § 142 c.

¹⁴ Le verbe est au pluriel.

¹⁵ Le verbe תָּקַח signifie *take hold of, seize, catch* (prendre, saisir, attraper); utilisé avec בָּ il a une connotation de violence (v. 11); avec בְּךָ, le sens d'être plus fort que, l'emporter sur (v. 14). GESENIUS, *Lexicon to the OT Scriptures*, § 2388.

¹⁶ Le verbe עָנָה signifie humilier, opprimer, affliger, faire du tort, faire violence. Pour rendre l'ensemble de ce champ, il m'a semblé juste de le traduire par 'maltraiter' pris dans son sens premier. E. GERSTENBERGER, "עָנָה", in Gerhard Johannes BOTTERWECK, Helmer RINGGREN et Heinz-Josef FABRY (dir.), *ThDOT XI*, 2001, p. 230-252. Voir aussi Ludwig KOEHLER et Walter BAUMGARTNER, *Hebräisches und Aramäisches Lexikon zum Alten Testament*, 1995, vol. 2, p. 852-854. Gesenius donne les sens d'opprimer, déprimer, affliger. GESENIUS, *Lexicon to the OT Scriptures*, § 6031.

- ne fais pas cette obscénité.*"¹⁷
- 13 *Et moi, où je ferais aller ma honte?
Et toi, tu serais comme un des obscènes en Israël
Maintenant, parle s'il te plaît au roi parce qu'il ne me refusera pas à toi"*
- 14 *Mais il ne voulut pas écouter sa voix
et il saisit d'elle et il la maltraita et il coucha avec elle*
- 15 *Et la haït Amnon d'une haine très grande
car grande (était) la haine dont il la détestait plus que l'amour dont il l'avait aimée
Et lui dit Amnon: "Lève-toi, va"*
- 16 *Et elle dit à lui:
"Non, parce que le grand mal celui-ci
(est) plus que l'autre que tu as fait avec moi, de me renvoyer."
Mais il ne voulut pas l'écouter*
- 17 *Et il appela son serviteur le servant lui, et il dit
"Envoie s'il te plaît celle-là loin de moi au-dehors, et ferme la porte derrière elle".*
- 18 *Et sur elle, une tunique longue car ainsi s'habillaient les filles du roi,
celles en âge d'être mariées, depuis leur puberté¹⁸
Et la fit sortir le servant, dehors, et il ferma la porte derrière elle*
- 19 *Et prit Tamar de la cendre sur sa tête
et la tunique à longues manches qui (était) sur elle, elle déchira
et elle mit sa main sur sa tête
et elle alla, allant, et elle criait*
- 20 *Et lui dit Absalom son frère: "Est-ce qu'Amnon ton frère a été avec toi?
Et maintenant, ma sœur, tais-toi, (c'est) ton frère, lui.
Ne mets pas ton cœur à cette affaire."
Et demeura Tamar, et se désolant, dans la maison d'Absalom son frère*
- 21 *Et le roi David entendit toutes les choses celles-ci
et cela s'enflamma pour lui beaucoup*
- 22 *Et ne parla pas Absalom avec Amnon du mal jusqu'au bien
car¹⁹ détestait Absalom, Amnon, (du) fait qu'il avait maltraité sa sœur Tamar*

II. Les relations fraternelles

1. Frères et sœurs

Dans plusieurs traductions de la Bible, ce récit porte pour titre "Tamar et Amnon".²⁰ Plus souvent, le titre évoque l'événement qui y est rapporté, prenant pour sujet soit Tamar ("l'outrage fait à Tamar"²¹) soit Amnon ("l'inceste d'Amnon").²² Absalom, bien que peu présent dans le récit, le surplombe cependant entièrement. Mais rares sont les textes qui évoquent les noms de ces trois enfants de David: Tamar, Amnon, Absalom. Tous trois sont

¹⁷ Tamar évoque un acte répréhensible, déplacé, hors norme. Anthony PHILIPPS, "Nebalah: A Term for Serious Disorderly and Unruly Conduct", VT 25-2, 1975, p. 237-242. Chouraqui traduit par "charogne". André CHOURAQUI, *La Bible. Tora, Inspirés, Écrits*, 1985.

¹⁸ Conroy lit מַעֲלִים, "depuis l'enfance", voir CONROY, *Absalom, Absalom!*, p. 151-152; McCarter "depuis la puberté", מַעֲלִים, ce qui me semble cohérent avec la traduction proposée par Wenham pour בְּחַוְלָהּ. McCARTER, *II Samuel*, p. 319.

¹⁹ Fokkelman comprend "ne parla pas (...), bien qu'il détestât Absalom". Johannes FOKKELMAN, *Narrative art and poetry in the books of Samuel. Vol. 1: King David (II Sam. 9-20 & I Kings 1-2)*, 1981, p. 112, à la suite de Hoftijzer: Jacob HOFTIJZER, "Absalom and Tamar: A Case of Fratriarchy?", 1970, p. 55; aussi CONROY, *Absalom, Absalom!*, p. 18 n. 6.

²⁰ TOB, *Bible en Français courant, New King James Version*.

²¹ "Amnon outrage sa sœur Tamar" pour la *Bible de Jérusalem*, "Ammon's violence to his sister" pour la *New Revised Standard Version*.

²² "L'inceste d'Amnon" selon Crampon; "L'inceste d'Amnon fils de David" dans la version de Louis Segond.

pourtant des personnages du récit, qui évoque abondamment la relation de fraternité: "אָחות" est utilisé aux v. 1.2.4.5.11.20, "אָח" aux v. 4.7.8.12.20.21.²³ Ces liens familiaux "constitute the basis of the imbroglio on which the narrative stands", selon Bar-Efrat.²⁴ De son côté, Conroy note que le chapitre 13 fonctionne, comme d'autres dans le reste de 13-20, avec un mouvement désir – satisfaction.²⁵ Ils ont tous deux raison, en même temps: c'est précisément la présence simultanée du lien familial qu'accentue Bar-Efrat et de la question du désir que souligne Conroy qui sont au cœur du récit. L'amalgame du lien familial et de la relation d'amour / désir forme la base de l'intrigue. Dans ce récit se croisent la dimension de la fraternité et celle de la sexualité. Le récit commence dans le cercle des relations familiales:

v. 1 et à Absalom fils de David
 (était) une sœur belle, et son nom (était) Tamar,
 et l'aima Amnon fils de David.

וְלִאֲבִשָׁלוֹם בֶּן־דָּוִד
 אָחוֹת יְפֵה וְשֹׁמֶה תָּמָר
 וַיֵּאֱהָבֶהָ אֲמֹנוֹן בֶּן־דָּוִד:

Entre Amnon et Absalom, tous deux dits fils de David, אֲבִשָׁלוֹם בֶּן־דָּוִד / אֲמֹנוֹן (...), est citée Tamar, sœur d'Absalom, ainsi évoquée d'entrée entre ses deux frères.²⁶ Aucune information n'est donnée sur Amnon et Absalom, hors leur commune filiation; seule Tamar est caractérisée: elle est belle. Les trois sont enfants de David, mais les relations familiales ne sont pas présentées de la même façon. Alors qu'Amnon va être le personnage principal du passage, Absalom est présenté en premier, ce qui lui donne d'emblée un statut spécifique. Nommé dès le début du récit, Absalom n'intervient pas avant le v. 20: une attente est ainsi créée pour le lecteur; la scène est "vers lui", selon Conroy.²⁷ Tamar, elle, est mise en relation fraternelle avec Absalom,²⁸ et non avec Amnon.²⁹

Immédiatement après, Amnon est mis en relation affective avec Tamar: il l'aime. Le narrateur distingue d'emblée les relations: bien que les deux hommes soient tous deux caractérisés de la même façon (בֶּן־דָּוִד fils de David), ils n'ont pas le même lien avec la femme. Absalom est son frère, Amnon l'aime. La relation de fraternité entre Amnon et Tamar n'a pas été encore évoquée. Entre Amnon et Absalom non plus, d'ailleurs. Les deux étant dits "fils de David", le lecteur peut en déduire qu'ils sont frères; il peut également se souvenir de "Amnon, d'Achinoam" et de "Absalom, fils de Maaca", évoqués en 2 S 3,2-3 parmi les 6 fils de David cités dans ces versets, et savoir par là que les deux sont demi-frères. Mais cette relation n'est pas dite; seule Tamar est dite sœur d'Absalom. Les commentateurs distinguent souvent, en les reconstruisant par la logique, la relation fraternelle "complète" de Tamar et Absalom, de celle de Tamar et Amnon.³⁰ Le narrateur, ici, ne compare pas des types de relations fraternelles: il oppose une caractérisation semblable (Absalom et Amnon sont tous deux fils de David) à une relation différente: Tamar est sœur d'Absalom, et Amnon aime

²³ Le mot est même utilisé plusieurs fois dans certains versets, comme le v. 20.

²⁴ Shimon BAR-EFRAT, *Narrative Art in the Bible*, 1989 [1^{er} éd. 1984], p. 240. Il affirme encore "these terms serve to present the actions of the characters in the light of the family relationships between them, thereby expressing an implicit judgement: either these actions are appropriate to these family relations or they are not." Je ne le suis pas dans ce second jugement. BAR-EFRAT, *Narrative Art in the Bible*, p. 245.

²⁵ CONROY, *Absalom, Absalom!*, p. 91.

²⁶ BAR-EFRAT, *Narrative Art in the Bible*, p. 241.

²⁷ CONROY, *Absalom, Absalom!*, p. 26; aussi. McCARTER, *II Samuel*, p. 327.

²⁸ Elle le sera encore au v. 4.

²⁹ Bar-Efrat voit ici l'annonce d'une tension entre les deux frères, mais je n'en suis pas convaincue; cela indique que la relation de Tamar avec chacun d'eux n'est pas la même, mais ne dit rien des relations entre eux. BAR-EFRAT, *Narrative Art in the Bible*, p. 241.

³⁰ Voir par exemple McCarter: "'Sister' in this case means full-sister. That is, she was a daughter of David and Maacah, Abishalom's mother (3:3). It follows, of course, that she was also Aminon's (half)-sister (v. 2)." McCARTER, *II Samuel*, p. 320. Note de la TOB: "Tamar, vraie sœur d'Absalom (v. 4), n'était que la demi-sœur d'Amnon (voir 3,2-3)".

Tamar. Dès le premier verset, la relation fraternelle est mise en balance avec la relation d'amour.

2. Le frère amoureux

Cet amour est présenté comme très fort: prenant physiquement, il rend littéralement Amnon malade *וַיִּצְרַח לְאִמּוֹן לְהִתְחַלְלוֹת*, "et oppressait pour Amnon jusqu'à se rendre malade" (v. 2). Le narrateur fournit ici la première indication de ce qui va être le nouement du récit. Cette maladie d'amour, selon Conroy,³¹ serait un motif littéraire connu.³² Pour certains commentateurs, cependant, l'amour d'Amnon est d'emblée suspect. L'information donnée sur Tamar, *כִּי בְתוּלָה*, en serait l'indice: faisant référence à la virginité de Tamar, elle expliquerait l'information donnée ensuite. Tamar, en tant que vierge, serait moins libre, plus surveillée.³³ *לַעֲשׂוֹת לָהּ מְאוּמָה*: "faire quoi que ce soit à elle" serait alors ici un euphémisme pour Conroy,³⁴ une phrase ambiguë pour Amit.³⁵ Pourtant, bien que l'on ne puisse savoir exactement quelles étaient les lois en vigueur à cette époque, une femme mariée ne semble pas avoir été plus libre de sa vie sexuelle qu'une vierge: l'adultère encourt la peine de mort selon Dt 20,10 et Dt 22,22. Les textes de Dt 22,23-29 laissent au contraire supposer que, si le viol d'une vierge fiancée est puni de mort; le viol d'une vierge non fiancée peut par contre être réparé par de l'argent.³⁶ Il me semble plus juste de suivre l'argumentation convaincante de Wenham, qui soutient que *b^etūlāh* doit être traduit par "fille en âge d'être mariée" plutôt que par "vierge". Cette information est alors une explication de la conduite d'Amnon:³⁷ sa jeune sœur Tamar étant devenue une belle femme, il en tombe amoureux. Le narrateur, qui vient de faire connaître au lecteur l'amour d'Amnon, reste dans le même ton: il fournit une information supplémentaire, une motivation, un élément déclenchant de cet amour.³⁸ Il s'agit donc bien d'une relation amoureuse.

A ce stade du récit, le lecteur ne dispose d'aucune information sur les intentions d'Amnon. Une action, un "quelque chose à faire" est hors d'atteinte, inaccessible à ses yeux; mais on ne sait pas de quoi il s'agit.³⁹ Le récit évoque certes une difficulté,⁴⁰ et semble mettre l'insistance sur le statut de Tamar:⁴¹ Si ce n'est pas son statut de vierge, est-ce celui de sœur d'Amnon? Les commentateurs ont cherché à comprendre exactement le problème,⁴² s'interrogeant sur la validité des mariages entre frères et sœurs,⁴³ imaginables d'après la

³¹ Voir CONROY, *Absalom, Absalom!*, p. 27 n. 27 à propos de l'influence égyptienne sur ce récit. McCarter cite le *Papyrus Beatty I*, verso C iv 6- v2, voir James B. PRITCHARD, *Ancient Near Eastern Texts relating to the Old Testament*, 1955, p. 468-69. McCARTER, *II Samuel*, p. 320-321.

³² Voir aussi le mot "sœur" utilisé avec une connotation amoureuse en Ct 4,9.10.12 et 5,1.2. FOKKELMAN, *King David*, p. 104.

³³ McCARTER, *II Samuel*, p. 321; "as a royal *b^etūlāh*, she would have been kept under close chaperonage in the women's quarters." WENHAM, "B^etulah", p. 342.

³⁴ "Hints fairly clearly at the merely lustful nature of his love." CONROY, *Absalom, Absalom!*, p. 23.

³⁵ Yairah AMIT, *Reading Biblical Narratives. Literary Criticism and the Hebrew Bible*, 2001, p. 40.

³⁶ Voir aussi Ex 22,15-16: "Et quand un homme séduira une vierge non fiancée et couchera avec elle, il devra verser la dot pour en faire sa femme. Si le père refuse de la lui donner, l'homme payera en argent comme pour la dot des vierges."

³⁷ "Syntax and punctuation also favour this interpretation." WENHAM, "B^etulah", p. 343.

³⁸ C'est ce que fait justement remarquer CONROY, *Absalom, Absalom!*, p. 22.

³⁹ "The impossibility with which Amnon was confronted was legal rather than physical; for she was a *b^etūlāh* should be taken as an explanation of why he was attracted to her". WENHAM, "B^etulah", p. 343.

⁴⁰ Pour Van Treek, cela établit la limite que rencontre Amnon. Mike D. VAN TREEK NILSSON, "Amnón y Tamar (2 S 13,1-22). Ensayo de antropología narrativa sobre la violencia", *EstB* 65-1.2, 2007, p. 9.

⁴¹ FOKKELMAN, *King David*, p. 103-104.

⁴² McCarter fait un résumé de la discussion sur ce sujet. McCARTER, *II Samuel*, p. 324-325.

⁴³ CONROY, *Absalom, Absalom!*, p. 17-18 n. 3. Selon Gn 20,12 un homme peut épouser sa demi-sœur. VERMEYLEN, *La loi du plus fort*, p. 327.

phrase de Tamar au v. 13 (bien que certains n'y voient qu'une tentative désespérée).⁴⁴ Le narrateur ne dit pas ici ce qui rend "quoi que ce soit" avec Tamar inimaginable, mais fournit une information essentielle: ce qui est hors d'atteinte, inimaginable, l'est בְּעֵינֵי אֲמֹנֹן, aux yeux d'Amnon (v. 2). A ce stade du récit, l'ambiguïté demeure sur ce qui rend Tamar ainsi inaccessible, mais je ne suis pas sûre que ce soit la relation fraternelle d'Amnon et Tamar: le narrateur insiste peu là-dessus. Tamar est dite "sœur" d'Amnon, après que le narrateur a dit que celui-ci l'aimait à s'en rendre malade. Cette information est donnée comme en passant, dans une phrase nominale qui s'oppose à la présentation verbale d'Absalom et Tamar.⁴⁵ Le nouement du récit est posé, mais sa raison n'est pas donnée: le narrateur expose la situation ("Amnon aime Tamar"), mais ni l'obstacle ("inaccessible") ni l'attente ("quoi que ce soit") ne sont explicites; cela reste connu du seul Amnon ("à ses yeux").⁴⁶

III. La faim d'Amnon ?

1. Yonadab, l'homme qui fait parler

Ici intervient un nouveau personnage dans le récit, Yonadab, décrit comme אִישׁ חָכָם מְאֹד, un homme très avisé (v. 3). Les commentateurs ont compris cette mention comme une indication de la sagesse de Yonadab.⁴⁷ Certains y ont vu une mention ironique,⁴⁸ voire une connotation négative. En réalité, la présence de Yonadab n'est pas explicitée, rien n'est dit de ses intentions, bonnes ou mauvaises, et il n'y a pas de jugement du narrateur.⁴⁹ C'est surtout sur Amnon que cette intervention renseigne: il ne peut agir sans conseil.⁵⁰

Yonadab s'adresse à Amnon en tant que "fils du roi". Van Treek voit dans l'utilisation de ce titre des enjeux de pouvoir et de violence.⁵¹ Cela me semble prématuré; il s'agit surtout de sembler souligner que l'état d'Amnon n'est pas normal; pour un fils du roi qui doit sans doute manger à sa faim, il paraît inquiétant de maigrir au fil des jours. Le narrateur fait passer l'information d'un plan personnel, centré sur Amnon, à un plan plus factuel. L'intervention de Yonadab confirme un élément déjà connu du lecteur, mais exprimé jusqu'ici à partir d'Amnon; le fait qu'il soit rapporté par Yonadab déplace la perspective. Yonadab joue ici le rôle de témoin, ce qui semble même dans un premier temps donner crédit à Amnon. Sa maladie, d'abord exprimée par le narrateur, est maintenant dite par Yonadab, avec une insistance sur sa durée: *au matin au matin* בְּבֹקֶר בְּבֹקֶר. Ce qui bouleverse Amnon à le rendre malade l'a vraiment rendu malade, au point qu'un autre s'en rend compte. Yonadab demande alors à Amnon de lui parler, mettant l'emphase sur la relation:⁵² הֲלוֹא תִגִּיד לִי, "ne veux-tu pas me le dire?" Ce qui n'était jusqu'ici que l'affaire d'Amnon devient alors occasion de parole: Amnon dit qu'il aime Tamar. את־תְּמָר אָחוֹת אַבְשָׁלֹם אָהֵי אֲנִי אֹהֵב: "Tamar, la sœur d'Absalom mon frère, moi aimant" (v. 4). Là encore, ce qui était connu d'Amnon seul est maintenant partagé. Bien que certains commentateurs parlent du "désir obscène" d'Amnon pour Tamar,⁵³ c'est bien le mot אָהֵב qui est employé, comme pour Jacob et Rachel en Gn 29,20, et non תִּמְדָּה (désirer, convoiter, par ex. Pv 12,12), אָהַב (aimer, être attaché à, désirer, voir par ex. 2 Ch 8,6), ou encore עָנָב, s'enflammer, par ex. Ez 23,9). L'intervention de

⁴⁴ Certains n'y voient qu'une tentative désespérée de Tamar; Wenham pense que ce mariage était impossible. WENHAM, "B^etulah", p. 342.

⁴⁵ BAR-EFRAT, *Narrative Art in the Bible*, p. 242.

⁴⁶ Le narrateur est omniscient, mais ne dit pas tout. *Ibid.*, p. 276.

⁴⁷ Ils rappellent cependant qu'il n'y a pas de connotation morale à la sagesse. McCARTER, *II Samuel*, p. 321; WHYBRAY, *The succession narrative*, p. 58.

⁴⁸ WHYBRAY, *The succession narrative*, p. 85.

⁴⁹ BAR-EFRAT, *Narrative Art in the Bible*, p. 248.

⁵⁰ *Ibid.*, p. 246.

⁵¹ VAN TREEK NILSSON, "Amnón y Tamar", p. 3-32.

⁵² BAR-EFRAT, *Narrative Art in the Bible*, p. 252.

⁵³ CONROY, *Absalom, Absalom!*, p. 23.

Yonadab permet de sortir de la seule perspective d'Amnon. Ce qui l'affectait est devenu visible, et peut être partagé, connu d'un autre.

2. Le décalage de lecture

Cette déclaration d'Amnon joue un rôle très important dans le récit. À partir de là se met en place un double niveau, une ambiguïté, qui va parcourir le récit. Souligner les écarts existant entre une information donnée dans le récit et son interprétation par certains commentateurs ne vise pas à rechercher une éventuelle erreur de lecture, mais à découvrir ce qui, dans le récit lui-même, est prétexte à cette divergence. Le v. 2 mettait en place le nouement du récit, nouement qui restait opaque pour le lecteur. L'intervention de Yonadab devrait donc être l'occasion d'exposer véritablement ce nouement. Amnon exprime en effet ce qui le rend malade, de façon très claire: "Tamar la sœur d'Absalom mon frère" אֶת־תָּמָר אֶחָיוֹת אַבְשָׁלוֹם אָחִי. Cette phrase évoque la relation fraternelle,⁵⁴ et, les commentateurs l'ont justement relevé, souligne la difficulté de la situation⁵⁵ et met l'accent sur la relation frère-sœur.⁵⁶ Or, c'est justement dans cette mention des relations fraternelles que se glisse toute l'ambiguïté du récit: Amnon évoque-t-il seulement son amour pour Tamar, ou mentionne-t-il ici la relation fraternelle comme un obstacle? La difficulté du v. 2, ce qui rendait Tamar inaccessible à ses yeux, n'est toujours pas dite; au lecteur de savoir si la relation fraternelle évoquée ici représente bien cet obstacle. Ce récit a d'ailleurs suscité beaucoup d'interrogations, sur la légitimité du mariage (ou des relations sexuelles) d'Amnon avec Tamar sa demi-sœur.⁵⁷ S'il s'agissait de l'interdit de l'inceste, il aurait semblé plus logique qu'Amnon dise "j'aime Tamar, ma sœur." Or, la relation fraternelle qu'Amnon met en avant est celle de Tamar et d'Absalom. Si cela doit, en montrant que Tamar n'est que sa demi-sœur,⁵⁸ rendre envisageable un mariage entre eux, alors le lecteur ne sait toujours pas ce qui rend Tamar inaccessible. Amnon ne répond donc pas directement à Yonadab. En disant que ce qui le rend "maigre" est son amour pour Tamar la sœur d'Absalom, Amnon introduit un flou dans lequel vient se placer la réponse de Yonadab, justifiant d'ailleurs les questions des commentateurs sur les intentions de celui-ci. Bar-Efrat s'interroge ainsi assez longuement⁵⁹ sur le mal que Yonadab avait l'intention de faire à Tamar⁶⁰ ou même à David,⁶¹ et pense qu'il suggère à Amnon un stratagème.⁶² Conroy considère que les intentions de Yonadab sont perverses.⁶³ Malheureusement, ces interprétations dépendent des informations données dans la suite du récit;⁶⁴ Fokkelman⁶⁵ affirme ainsi qu'il faut interpréter Yonadab à la lumière de ce qu'il dit en 13,32⁶⁶ où il semble être en accord avec le narrateur. Dans ces versets, Yonadab répond exactement à ce qu'Absalom lui a dit. Yonadab s'inquiétait de voir Amnon "maigre". Puisqu'Amnon répond qu'il aime une femme en relation familiale avec Absalom,

⁵⁴ "The narrator has chosen to frame Amnon's difficulty within the complex web of family relationships". Franck M. YAMADA, *Configurations of rape in the Hebrew Bible: a literary analysis of three rape narratives*, 2006, p. 109.

⁵⁵ BAR-EFRAT, *Narrative Art in the Bible*, p. 252.

⁵⁶ "The story as a whole, with its extraordinary preponderance of sibling references, gives the impression that the brother-sister relationship is of special significance." McCARTER, *II Samuel*, p. 324.

⁵⁷ Mettre ref sur inceste ou non.

⁵⁸ Le récit ne donne d'ailleurs aucune information sur cela.

⁵⁹ BAR-EFRAT, *Narrative Art in the Bible*, p. 246-250.

⁶⁰ "To bring Amnon out of his depression he is prepared to sacrifice her." *Ibid.*, p. 247

⁶¹ *Ibid.*, p. 248.

⁶² *Ibid.*, p. 247.

⁶³ "It has all been planned out by a shrewd man." CONROY, *Absalom, Absalom!*, p. 32.

⁶⁴ La sagesse de Yonadab serait confirmée par son intervention en 13,32. BAR-EFRAT, *Narrative Art in the Bible*, p. 247.

⁶⁵ FOKKELMAN, *King David*, p. 109.

⁶⁶ אִמְנוֹן לְבָדוֹ מֵת כִּי־עַל־פִּי אַבְשָׁלוֹם הָיְתָה שׂוֹמְרָה מִיּוֹם עָנְתוּ אֶת תְּמָר אֶחָיוֹ: "Amnon quant à lui seul est mort; car par la bouche d'Absalom (cela) fut posé depuis le jour où il a maltraité Tamar, sa soeur".

laissant supposer que ce frère a pouvoir sur Tamar,⁶⁷ Yonadab évoque un pouvoir supérieur, celui du roi son père. Puisqu'Amnon mentionne son amour pour Tamar pour expliquer ce qui le rend maigre, Yonadab suggère que Tamar vienne lui faire à manger. Ici encore, si les commentateurs se sont interrogés sur l'éventuelle duplicité de Yonadab, c'est qu'on peut supposer un double niveau de lecture. L'indice en serait le verbe que Yonadab utilise "couche-toi, et fais le malade" וַיִּתְחַל, v. 5. C'est le même verbe qu'au v. 2, ce qui permet une grande subtilité dans le récit; peut-être est-ce là d'ailleurs que se révèle la grande sagesse de Yonadab. Si Amnon est réellement malade, il ne fera alors pas semblant. Fokkelman voit une progression dans le mensonge, une évolution de "se rendre malade" au v. 2 à "faire le malade" aux v. 5b.6a.⁶⁸ Mais Yonadab ne suggère pas à Amnon un piège dans lequel faire tomber David et Tamar.⁶⁹ Il est celui qui propose de parler: il demande à Amnon de lui dire ce qu'il a, il dit à Amnon de parler à son père. Et il reste strictement dans la ligne de ce qu'Amnon a dit: Amnon maigrit, Yonadab lui propose de demander que Tamar vienne le nourrir.

3. Un écart croissant

Amnon commence par faire exactement ce que Yonadab lui a proposé de faire:

v. 5	Couche-toi sur ton lit et fais le malade, et viendra ton père pour te voir	על-משכבך וַיִּתְחַל וַיָּבֵא אָבִיךָ לְרֹאוֹתְךָ	שָׁכַב
v. 6	Et se coucha Amnon et fit le malade et vint le roi pour le voir	וַיִּתְחַל וַיָּבֵא הַמֶּלֶךְ לְרֹאוֹתוֹ	וַיִּשְׁכַּב אֲמֹנּוֹן
v. 5	"Que vienne s'il te plaît Tamar ma sœur "		תָּבֵא נָא תָמָר אֲחֹתִי
v. 6	"Que vienne s'il te plaît Tamar ma sœur"		תָּבֹוא־נָא תָמָר אֲחֹתִי

Il n'en va pas de même pour la suite: la demande que fait Amnon n'est pas tout à fait celle proposée par Yonadab; Bar-Efrat souligne les différences dans les répétitions des v. 5-6.⁷⁰

v. 5	et qu'elle me fasse manger du pain et elle fera à mes yeux de la nourriture afin que je voie	וְתִכְרֶנִי לֶחֶם וְעֲשֶׂתָה לְעֵינַי אֲחִיהַבְרִיָה לְמַעַן אֲשֶׁר אֶרְאֶה	
v. 6	et qu'elle fasse à mes yeux deux gâteaux	וְתִלְבֵּב לְעֵינַי שְׁתֵּי לֶבְבוֹת	
v. 5	et que je me nourrisse de sa main		וְאֶכְרֶה מִיָּדָהּ:
v. 6	et je mangerai de sa main		וְאֶכְלֹתִי מִיָּדָהּ:

Ce dernier verbe, בָּרָה, utilisé aux v. 5-6, se trouve aussi en 2 S 3,35; 12,7; il évoque le refus de manger de celui qui veut mourir.⁷¹ L'insistance sur le fait de voir⁷² "afin que je la voie" v. 5, לְעֵינַי "devant mes yeux" v. 5.6) répond aux "à ses yeux" d'Amnon au v. 2. Yonadab reste dans la même ligne qu'Amnon, lui proposant que David légitime une relation avec Tamar, ce qui lui permettrait de sortir d'un comportement mortifère. Mais l'information devient de plus en plus courte, et l'accent est mis par Amnon sur le fait que Tamar elle-même doit venir.⁷³ Et surtout, le mot qu'utilise Amnon pour les gâteaux לֶבְבוֹת, inconnu ailleurs dans la Bible, évoque le cœur,⁷⁴ Fokkelman le met en rapport avec le siège des

⁶⁷ FOKKELMAN, *King David*, p. 101.

⁶⁸ *Ibid.*, p. 104.

⁶⁹ BAR-EFRAT, *Narrative Art in the Bible*, p. 254

⁷⁰ BE p. 252.

⁷¹ BAR-EFRAT, *Narrative Art in the Bible*, p. 254.

⁷² FOKKELMAN, *King David*, p. 106.

⁷³ BAR-EFRAT, *Narrative Art in the Bible*, p. 253-254

⁷⁴ McCarter traduit par "heart shaped cakes", McCARTER, *II Samuel*, p. 322, Chouraqui traduit également par "cœurs" CHOURAQUI, *La Bible*.

sentiments.⁷⁵ On perçoit ici que la demande d'Amnon n'est pas aussi claire que ce qu'il a exprimé. Le lien entre la nourriture et la relation sexuelle est bien connue de la psychologie,⁷⁶ et certainement pas ignorée des auteurs bibliques;⁷⁷ le narrateur joue de ce double sens.

David ne voit pas cet enjeu,⁷⁸ il reste au niveau de la demande exprimée: à son fils qui ne mange pas, il envoie Tamar pour qu'elle lui fasse à manger.⁷⁹ Les ordres de David sont indifférents: il s'agit de "préparer à manger" et non de "nourrir", d'aller "à la maison d'Amnon" et non "à lui".⁸⁰ Ce décalage entre la demande d'Amnon et la réponse de David recouvre précisément l'ambiguïté du récit. Puisque David ne voit rien de la connotation amoureuse et sensuelle de ce que demande Amnon, il n'en parle pas, et n'y répond pas. Il répond à la demande manifeste d'Amnon: de la nourriture. Yonadab avait dit à Amnon que "son père" viendrait (v. 5); David vient en tant que roi, et Amnon lui parle en tant que roi (v. 6). Est-ce pour cela que David passe à côté de la préoccupation réelle d'Amnon? Amnon obtient de ce fait ce qu'il voulait: voir Tamar. Il a réussi, en "faisant le malade", en exposant sa maladie, à faire venir David, qui fera venir Tamar.⁸¹ La question demeure alors pour le lecteur: est-ce tout ce qu'il y a? S'agit-il seulement pour Amnon de manger une nourriture préparée par Tamar?

4. Le récit se concentre sur Amnon

La venue de Tamar chez Amnon, aux v. 8-11 va concentrer l'attention sur le personnage d'Amnon. Les espaces se resserrent: Tamar va à la maison d'Amnon (בית אַמְנוֹן, v. 7.8), puis "dans la chambre" הַחֲדָר v. 10; elle se rapproche progressivement de lui. Le vocabulaire des v. 10-11 est ambigu, évoquant la proximité physique;⁸² il montre également une progression vers Amnon: Tamar doit finalement apporter la nourriture "de ta main" מִיָּדְךָ. Le récit reste donc dans la perspective d'Amnon, dans le droit fil de sa demande. Tamar est également dans cette perspective: elle fait ce qu'Amnon a demandé. Elle est centrée sur cette tâche: de nombreux verbes d'action se succèdent, et la description de son activité est minutieuse. Contrairement à ce que dit Bar-Efrat, on ne sait rien de ce qu'elle pense.⁸³ Mais le narrateur, ici encore, joue du décalage: Tamar est en train de remplir son contrat, et cherche à répondre à ce qu'Amnon a demandé. Fokkelman et Bar-Efrat opposent totalement la confiance de Tamar⁸⁴ et Amnon déjà sûr de ce qu'il va faire⁸⁵ et très calculateur.⁸⁶ Il me semble que cette opposition n'augmente que progressivement. Graduellement s'installe un glissement entre ce que David a demandé à Tamar de faire, ce qu'elle réalise, et ce que veut

⁷⁵ FOKKELMAN, *King David*, p. 105.

⁷⁶ "La commensalité est toujours compromettante", Daniel GAYET, *Les relations fraternelles: approches psychologiques et anthropologiques des fratries*, 1993, p. 170; comme je l'ai mentionné dans l'introduction, Crawley remarque aussi que de le tabou sexuel le plus rigoureux et le plus répandu concerne la prise en commun des repas. Ernest CRAWLEY, *The mystic rose. A Study of Primitive Marriage and of Primitive Thought in its Bearing on Marriage. New ed. / rev. and greatly enlarged by Theodore Besterman*, 1927 [1^o éd. 1092], p.84-85.

⁷⁷ Voir par exemple Ct 4,10-11.

⁷⁸ BAR-EFRAT, *Narrative Art in the Bible*, p. 255.

⁷⁹ Je ne pense pas qu'on puisse, comme Daube, affirmer la responsabilité de David dans le viol, disant qu'il était "utterly irresponsible" d'envoyer Tamar dans la maison de son frère. David DAUBE, "Absalom and the Ideal King", VT 48-3, 1998, p. 317.

⁸⁰ BAR-EFRAT, *Narrative Art in the Bible*, p. 254-255.

⁸¹ VERMEYLEN, *La loi du plus fort*, p. 326.

⁸² VAN TREEK NILSSON, "Amnón y Tamar", p. 21.

⁸³ "The narrator reflects (by implication) Tamar's feelings and thoughts." BAR-EFRAT, *Narrative Art in the Bible*, p. 256.

⁸⁴ *Ibid.*, p. 256.

⁸⁵ "We observe how he lies in wait for his prey and keenly amuses himself during vv. 8-9 with the figure of the busy, unsuspecting princess." FOKKELMAN, *King David*, p. 105.

⁸⁶ "The fact that Amnon is in bed also prepares the way for the rape." BAR-EFRAT, *Narrative Art in the Bible*, p. 255.

Amnon. Le récit se concentre sur les demandes d'Amnon, dont les discours se font de plus en plus courts, et de plus en plus centrés sur lui.⁸⁷ Dans le même temps, se dévoile progressivement l'équivoque de sa demande. L'intimité devient également plus grande lorsqu'Amnon fera sortir tout le monde au v. 9,⁸⁸ et dans ce verset est exposée l'ambiguïté du personnage. נִמְאָן לֶאֱכֹל "et il refusa de manger": cela est en contradiction avec les demandes répétées de nourriture. A ce moment, le lecteur doit renoncer à une interprétation univoque de la demande d'Amnon: si celui-ci avait besoin d'être nourri, pourquoi alors refuse-t-il de manger?

Conroy souligne que ce qu'Amnon demande est toujours exécuté (schéma *utterance – implementation*).⁸⁹ dans ce récit, à la demande correspond la réalisation. Il y a parallèle entre ce que Yonadab a dit à Amnon de faire et ce qu'Amnon a fait (v. 5-6); de même pour Amnon et David (v. 6-7), David et Tamar (v. 7-8), Amnon à Tamar (v. 10), et Amnon à ses serviteurs:

v. 9	Faites sortir tout homme de devant moi	הוֹצִיאוּ	כָּל־אִישׁ	מִעַלַי
	et sortirent tout homme de devant lui	וַיֵּצְאוּ	כָּל־אִישׁ	מִעַלָיו:

Le refus de manger d'Amnon est le premier véritable indice que sa demande n'est pas une demande de nourriture: il a exprimé cette demande, elle est exécutée, mais Amnon n'en est pas satisfait. Il va alors insister sur un autre aspect de la demande. Non seulement il veut être nourri de la main de Tamar, comme il l'avait demandé, mais הִבִּיאַי הַבְּרִיָה הַחֹדֶר "dans la chambre" (v. 10). En faisant sortir tout le monde, Amnon continue dans la même perspective qu'au début: il veut être celui qui "voit". Et il exprime enfin ce qu'il veut vraiment, donnant deux nouveaux ordres à Tamar: בּוֹאִי שְׁכְבִי עִמִּי אַחֹתִי: "Viens, couche *avec moi, ma sœur*".

A partir de ce moment, le nom de Tamar ne sera plus utilisé avant le v. 19. Amnon devient l'acteur principal du récit. Carlson parle quant à lui d'une évolution dans l'explicitation de la dimension sexuelle, d'une "shakb composition",⁹⁰ montrant une évolution entre les premiers שָׁכַב où Amnon est vraiment couché (v. 5-6), celui qui est ambivalent au v. 8, la connotation explicitement sexuelle du v. 11, et le sens totalement sexuel du v. 14.⁹¹ Les deux progressions vont de pair: le désir d'Amnon prend progressivement toute la place dans le récit; plus celui-ci focalise sur Amnon et ce qu'il demande, plus la dimension sexuelle devient explicite. Le schéma *utterance-implementation* est mis en œuvre jusque dans le récit, où tout est au service de ce que veut Amnon: Yonadab, puis David, puis Tamar, puis les serviteurs, tous vont concourir à ce qu'Amnon puisse obtenir ce qu'il veut.

IV. Le refus de Tamar

La rupture d'un schéma

Au moment où la demande d'Amnon devient explicitement sexuelle, plusieurs ruptures interviennent. Amnon saisit Tamar וַיִּחְזַקְבָּהּ, et la force que le narrateur évoque contraste avec le fait qu'Amnon s'est présenté couché au v. 8, et dépérissait, selon Yonadab, au v. 4. Amnon donne deux ordres à Tamar: "Viens, couche **avec moi, ma sœur**", בּוֹאִי שְׁכְבִי עִמִּי אַחֹתִי. Tamar lui répond, et par ce discours donne à savoir, pour la première fois dans le récit, ce

⁸⁷ CONROY, *Absalom, Absalom!*, p. 33.

⁸⁸ Les serviteurs d'Amnon sont alors remplacés par Tamar ce qui montre comment Amnon la perçoit. FOKKELMAN, *King David*, p. 102.

⁸⁹ CONROY, *Absalom, Absalom!*, p. 37-38; aussi souligné par BAR-EFRAT, *Narrative Art in the Bible*, p. 258.

⁹⁰ Rolf August CARLSON, *David the Chosen King. A Traditio-Historical Approach to the Book of Samuel*, 1964, p. 189, cité par FOKKELMAN, *King David*, p. 104 n. 19.

⁹¹ Dans ce verset, il est utilisé sans עִמִּי. Selon Conroy, il s'agirait d'une variante péjorative. CONROY, *Absalom, Absalom!*, p. 32; cf. Gn 34,2; Lv 15,18; Nb 5,13.19 et Ez 23,8. Bar-Efrat en doute: BAR-EFRAT, *Narrative Art in the Bible*, p. 344 n 125. Cf. aussi Samuel Rolles DRIVER, *Notes on the Hebrew Text and the Topography of the Book of Samuel*, 1913.

qu'elle pense. De plus, elle refuse d'obéir, rompant le schéma demande – exécution.⁹² Sa longue réponse accroît la tension en ralentissant le récit,⁹³ et contraste avec la demande d'Amnon: Tamar répond en effet à l'engagement physique par la parole.⁹⁴ Elle verbalise son refus, dans une longue déclaration, et sa phrase comporte quatre négations.

<p>v. 12 Non, mon frère⁹⁵ ne me déshonore pas car on ne fait pas ainsi en Israël n'accomplis pas cette infamie</p>	<p>אֶל-אָחִי אֶל-תֵּעֲנִי כִּי לֹא-יַעֲשֶׂה כֵן בְּיִשְׂרָאֵל אֶל-תַּעֲשֶׂה אֶת-הַנְּבִלָה הַזֹּאת:</p>
---	--

Tamar exprime clairement ses valeurs, et introduit l'idée de légitimité ("parle au roi"). Elle pose un jugement sur les actions d'Amnon (אֶת-הַנְּבִלָה הַזֹּאת, cette infamie) avant qu'il ne les commette.⁹⁶ Cette réponse expose le changement dans l'attitude de Tamar. Jusqu'ici, elle n'avait rien dit, et rien fait d'autre que d'accomplir les tâches demandées par David ou par Amnon. Ici, elle refuse de faire ce qu'Amnon lui demande, non en faisant valoir son "non-désir" ou son refus, mais en soulignant l'interdit. Faisant le lien entre "ce qui ne se fait pas" et ce qui ne doit pas se faire,⁹⁷ Tamar n'est pas dans l'ordre du désir mais dans l'ordre de la loi. Elle parle de ce qui se fait ou ne se fait pas, כִּי לֹא-יַעֲשֶׂה כֵן בְּיִשְׂרָאֵל "car on ne fait pas ainsi en Israël" (v. 12).⁹⁸ Elle ne refuse rien elle-même, mais parle de la volonté du roi: "il ne me refusera pas à toi": לֹא יִמְנַעַנִי מִמֶּךָ: (v. 13). Ici encore, il s'agit de faire appel à David en tant que roi (comme au v. 6), et non en tant que père (comme au v. 5). Tamar rompt doublement le schéma *utterance – implementation*: elle ne réalise pas la demande d'Amnon; mais plus encore, elle lui dit de rompre ce schéma. Elle propose à Amnon de mettre une triple distance entre sa demande et la réalisation de celle-ci: parler au roi suppose de mettre en parole, d'inclure un intermédiaire, et donc d'attendre. Ne pas faire cela, c'est s'exposer à un jugement fort. La נְבִלָה dont parle Tamar a déjà été beaucoup commentée: présent dans les trois récits de viol (Gn 34,7 Jg 19,23.20,6), ce mot est très fort.⁹⁹ Ici, comme le compte-rendu détaillé de la préparation du repas et la longue intervention de Tamar, il met l'accent sur ce qu'Amnon va faire et qui est ainsi déjà caractérisé.¹⁰⁰

Amnon ne veut rien entendre

Amnon cependant ne répond pas à Tamar. Il est entièrement dans son acte, dans le physique. Trois verbes d'action consécutifs, évoquant la contrainte et la force, décrivent la réaction d'Amnon: וַיִּחַזַק מִמֶּנָּה וַיַּעֲנֶה וַיִּשְׁכַּב אִתָּהּ: "et il (se) saisit d'elle, et il la maltraita, et il coucha avec¹⁰¹ elle". Il n'y a aucune parole, aucune écoute de la part d'Amnon. La distance que Tamar a essayé de poser entre le désir d'Amnon et sa réalisation est balayée; Amnon ne prend en compte ni la parole de Tamar, ni même sa personne: il utilise sa force pour avoir

⁹² Schéma que Bar-Efrat appelle "utterance - implementation". BAR-EFRAT, *Narrative Art in the Bible*, p. 258.

⁹³ *Ibid.*, p. 260-261.

⁹⁴ Phyllis TRIBLE, *Texts of Terror. Literary-Feminist Readings of Biblical Narratives*, 1986, p. 46-47.

⁹⁵ On peut lire aussi (il n'y a) pas de raison, אֶל-אוֹדָה VAN TREEK NILSSON, "Amnón y Tamar", p. 27.

⁹⁶ BAR-EFRAT, *Narrative Art in the Bible*, p. 263.

⁹⁷ *Ibid.*, p. 226 ss, FOKKELMAN, *King David*, p. 106.

⁹⁸ Cf Gn 20,9; 29,26. BAR-EFRAT, *Narrative Art in the Bible*, p. 262.

⁹⁹ WENHAM, "B^etulah", p. 342; voir aussi Mary A. BADER, *Sexual violation in the Hebrew Bible: a multi-methodological study of Genesis 34 and 2 Samuel 13*, 2006, p. 37-47, et PHILIPPS, "Nebalah", p. 241.

¹⁰⁰ Pour Bar-Efrat, les jugements donnés par Tamar ne sont pas une intervention directe du narrateur; ils lui permettent néanmoins de faire passer son opinion négative. BAR-EFRAT, *Narrative Art in the Bible*, p. 277.

¹⁰¹ La vocalisation massorétique utilise אִתָּהּ au lieu de אִתָּהּ: (avec elle), ce qui laisse supposer que la relation est interdite: Gn 34,2; Lv 15,4; Nb 5,13; Ez 23,8 McCARTER, *II Samuel*, p. 317; BAR-EFRAT, *Narrative Art in the Bible*, p. 268.

ce que son ordre ne lui a pas permis d'obtenir. À peine cependant Amnon a-t-il couché avec Tamar qu'il se prend à la détester et veut la renvoyer, dans un renversement inattendu.¹⁰² Il n'y a dans ce récit aucun jugement sur l'inceste et sur le viol; mais le narrateur ne donne aucune indication non plus sur une quelconque satisfaction qu'Amnon en aurait retirée. Du premier verset dans lequel le lecteur apprend qu'Amnon aime Tamar, jusqu'au v. 14, le récit a suivi le désir d'Amnon. Son discours, son autorité (sur ses serviteurs), ses relations (avec Yonadab, David, Tamar), sa capacité à manipuler (David) ou à feindre (la maladie) ont été mis au service de ce désir. Mais l'assouvissement de celui-ci apporte un dénouement inattendu.

Différents éléments montrent l'intérêt central de cette partie. D'abord, plusieurs auteurs ont souligné la symétrie d'organisation du récit: selon Ridout,¹⁰³ suivi par Bar-Efrat¹⁰⁴ et Fokkelman,¹⁰⁵ le schéma met en scène des paires de personnages, l'un d'eux étant toujours repris dans la scène suivante.¹⁰⁶ Les v. 14b-15a, par les personnages nommés, sont en lien avec 1-2 et 21-22.¹⁰⁷ Ils sont pris entre deux mouvements opposés, "viens, couche avec moi" (v. 11) et "lève-toi, va" (v. 15b)¹⁰⁸ Ainsi est mis en valeur le centre du récit, qui est le viol de Tamar, suivi immédiatement par la transformation de l'amour en haine. Ce viol provoque une rupture dans le récit: Amnon rompt toute relation avec Tamar, qu'il n'appelle plus "ma sœur". Et il se met à la détester: וַיִּשְׁנֵאָהָ אֲמֹנֹן שְׂנְאָה גְדוֹלָה מְאֹד כִּי גְדוֹלָה הַשְׂנְאָה אֲשֶׁר שְׂנְאָה מֵאֲהָבָה אֲשֶׁר אָהָבָה "et Amnon la détesta d'une haine très grande, car grande (était) la haine (dont) il la détestait plus que l'amour (dont) il l'avait aimée". Il y a quatre occurrences de 'haine' dans ce verset. Les sentiments d'Amnon sont paroxystiques; l'amour pour Tamar l'avait rendu malade, sa haine est encore plus "grande". Dès lors, il ne veut plus voir Tamar, et la chasse. Là encore, Tamar refuse, et là encore, Amnon ne l'écoute pas.¹⁰⁹ Ce deuxième refus de Tamar souligne qu'il ne s'agit pas uniquement pour elle d'essayer d'échapper à un viol. La parole de Tamar n'est pas centrée sur elle-même, elle ne cherche pas ce qui va être bon pour elle. Son premier refus parlait des conséquences de ce qu'Amnon voulait faire pour tous les deux; son second refus s'adresse à Amnon. Tamar reste entièrement dans l'ordre de ce qui se fait, et cherche à éviter הָרָעָה, "le mal" (v. 16).

Les refus d'entendre d'Amnon וְלֹא אָבָה לְשָׁמֵעַ בְּקוֹלָהּ "mais il ne voulut pas écouter sa voix" (v. 14) et וְלֹא אָבָה לְשָׁמֵעַ לָהּ: "mais il ne voulut pas l'écouter" (v. 16), et les allusions à sa force¹¹⁰ enserrent les deux discours de Tamar: וַיִּחְזַק-בָּהּ, "il la saisit" (v. 11), וַיִּחְזַק מִמֶּנָּה, "il (se) saisit d'elle"¹¹² (v. 14). Deux fois, Tamar essaye de parler, de faire parler; deux fois, elle refuse de faire ce qu'Amnon lui demande; elle n'arrive pas cependant à se faire entendre d'Amnon. Tamar en appelle au roi, en tant que roi et non en tant que père,¹¹³ et essaye de faire intervenir entre elle et Amnon l'organisation sociale et l'autorité, mais en vain. Et durant tout ce passage, du refus de Tamar jusqu'au v. 20, les mentions de frère et sœur disparaissent du récit. Amnon demande à Tamar de coucher avec lui en l'appelant "ma sœur" (v. 11); Tamar s'adresse à Amnon en lui disant "mon frère" (v. 12). Ces mots ne seront plus employés, ni par Tamar ni par Amnon; Absalom seul les utilisera à nouveau au

¹⁰² Les motivations psychologiques de ce comportement sont bien analysées par Fokkelman. FOKKELMAN, *King David*, p. 107-108.

¹⁰³ George P. RIDOUT, "The rape of Tamar", in Jared J. JACKSON et Martin KESSLER (dir.), *Rhetorical criticism*, 1974, p. 81.

¹⁰⁴ BAR-EFRAT, *Narrative Art in the Bible*, p. 278

¹⁰⁵ FOKKELMAN, *King David*, p. 101-102.

¹⁰⁶ Yonadab - Amnon v. 4-5, Amnon - David v. 6, David - Tamar v. 7, Tamar - Amnon v. 8-16, Amnon - serviteur v. 17, Serviteur - Tamar v. 18, Tamar - Absalom v. 19-20.

¹⁰⁷ FOKKELMAN, *King David*, p. 101.

¹⁰⁸ *Ibid.*, p. 108; VAN TREEK NILSSON, "Amnón y Tamar", p. 27.

¹⁰⁹ Yamada insiste sur la binarité du récit; Tamar interrompt le schéma de demande exécution 2 fois. YAMADA, *Configurations of rape in the Hebrew Bible*, p. 113; aussi FOKKELMAN, *King David*, p. 113.

¹¹⁰ Cette force a ici une connotation négative. BAR-EFRAT, *Narrative Art in the Bible*, p. 277.

¹¹¹ YAMADA, *Configurations of rape in the Hebrew Bible*, p. 118.

¹¹² La racine חזק est la même.

¹¹³ YAMADA, *Configurations of rape in the Hebrew Bible*, p. 116.

v. 20. La relation de fraternité n'est plus mentionnée dans le récit, à partir du moment où Amnon refuse d'écouter Tamar.

Le renversement

Un mouvement se met en place après le viol de Tamar, qui marque un renversement dans le récit. Les serviteurs étaient partis pour que Tamar reste avec Amnon, un serviteur revient pour que Tamar parte.¹¹⁴ Le contraste entre la façon dont Amnon s'adresse à Tamar au v. 11 et au v. 15 a déjà été souligné: le lien entre eux disparaît quand Amnon dit à Tamar de partir.¹¹⁵ Amnon voulait "voir" Tamar, l'avoir "devant ses yeux", proche de lui, la veut maintenant מַעַלֵּי "loin de moi" (v. 17); il parle d'elle en disant "celle-là".¹¹⁶ אֶת־זֹאת, s'adressant poliment au serviteur qu'il avait plutôt rudement envoyé dehors au v. 9. Alors que Tamar était venue de plus en plus près d'Amnon (dans sa maison, sa chambre, près de son lit), elle est maintenant envoyée dans un espace indéterminé, hors de la maison d'Amnon (הַחוּץ, / הַחוּצָה, "au dehors", "dehors", v. 17-18). Le schéma *utterance – implementation* est remis en place:

v. 17	"dehors et ferme la porte derrière elle"	הַחוּצָה וַיַּעַל הַדֶּלֶת אַחֲרֶיהָ:
v. 18	dehors et ferma la porte derrière elle	הַחוּץ וַיַּעַל הַדֶּלֶת אַחֲרֶיהָ:

Tamar et Amnon sont maintenant spatialement séparés; leur statut les sépare également, puisqu'il permet à Amnon de faire jeter Tamar dehors. Et cette séparation est symboliquement définitive, la porte est fermée, fournissant la réponse d'Amnon à la proposition que Tamar avait faite de créer un lien entre eux: הַבְּרִיָּא אֶל־הַמֶּלֶךְ כִּי לֹא יִמְנַעַנִי מִמֶּנּוּ: "parle s'il te plaît au roi parce qu'il ne me refusera pas à toi" (v. 13).

Bien qu'opposées, les deux parties du récit se répondent et sont en lien, du fait du refus de Tamar.¹¹⁷ En effet, le viol et la haine, situés au centre du récit, en constituent l'axe de basculement autour duquel se notent les renversements évoqués plus haut.¹¹⁸ Ces oppositions se répondent, formant une structure en chiasme autour des v. 14-15, moment où ont lieu quasi simultanément le viol de Tamar et le retournement complet des sentiments d'Amnon. Les deux interventions de Tamar sont deux temps de suspension du récit, et ces deux temps ont une structure commune: Tamar affirme son refus, qu'à chaque fois Amnon n'écoute pas. Et, dans chacun, Tamar évoque les conséquences de ce qu'Amnon veut faire. Ainsi, les interventions de Tamar jouent un triple rôle dans le récit: elles retardent les actes d'Amnon, attirant l'attention du lecteur sur ce qui se passe aux v. 14 et 17. Elles qualifient également ces actes. Enfin, elles relient les deux parties du récit, faisant le lien entre les conséquences de ce qui s'est passé et la façon dont Tamar l'avait proleptiquement caractérisé.

V. Les conséquences

1. Le deuil et le silence de Tamar

Le passage qui suit expose la situation de Tamar après ce viol. Le narrateur montre de l'empathie pour elle, insistant sur sa situation de fille de roi,¹¹⁹ soulignant qu'elle a été jetée dehors par un jeune serviteur.¹²⁰ Il accentue l'ampleur de sa perte de statut, décrivant le

¹¹⁴ FOKKELMAN, *King David*, p. 102.

¹¹⁵ BAR-EFRAT, *Narrative Art in the Bible*, p. 260.

¹¹⁶ YAMADA, *Configurations of rape in the Hebrew Bible*, p. 120.

¹¹⁷ Voir l'annexe en fin de chapitre.

¹¹⁸ Yamada distingue trois parties dans le récit; pour lui, la partie centrale se trouve en 9b-17. YAMADA, *Configurations of rape in the Hebrew Bible*, p. 105.

¹¹⁹ CONROY, *Absalom, Absalom!*, p. 33.

¹²⁰ BAR-EFRAT, *Narrative Art in the Bible*, p. 268.

vêtement qu'elle déchire¹²¹ et tous les signes de douleur qu'elle manifeste. Le narrateur ici cherche à faire grandir la sympathie du lecteur pour Tamar.¹²² après avoir utilisé au v. 14 le même vocabulaire que Tamar pour décrire le viol, il se situe de son côté en décrivant longuement sa situation.¹²³ Tamar avait demandé *אֵיךְ אֶת־חַרְפְּתִי* "Et moi, où ferais-je aller ma honte?" (v. 13), le narrateur la dépeint ensuite *וַתֵּלֶךְ הַלֹּךְ* "et elle alla, allant" (v. 16). Tamar ne parle pas ici, elle ne parlera plus; elle exprime cependant sa douleur et sa colère. Elle manifeste physiquement, en pleurant et en utilisant toutes les expressions classiques du deuil.¹²⁴ Cette expression est symbolique: Tamar met son attitude et son vêtement en adéquation avec ce qu'elle ressent. Et ce deuil est soutenu par la narration: un fort contraste est établi entre Tamar avant le viol et Tamar après. Avant, elle était efficace, concentrée sur une tâche à réaliser, et clairement située chez elle ou chez Amnon, dans un but précis. Après, *וַתֵּלֶךְ הַלֹּךְ וְזָעָקָה*: "et elle alla, allant, et elle cria" (v. 19), Tamar est sans localisation précise, sans but, et entièrement dans son cri. *וַאֲנִי אֵיךְ אֶת־חַרְפְּתִי*, Tamar se demande vraiment "Et moi, où je ferais aller ma honte?" (v. 13). Fokkelman évoque l'importance du choc qu'a représenté ce viol pour Amnon, confronté à la pire expression de lui-même.¹²⁵ Le narrateur ne dit rien de cela; il n'y a pas de rupture dans la conduite d'Amnon: comme auparavant, il se préoccupe de ce qu'il veut ou ne veut pas, et non des personnes que cela met en cause. Par contre, le narrateur fait passer le lecteur du côté de Tamar, faisant participer à son bouleversement par le changement que cela introduit dans le récit. La manifestation de Tamar est publique: même si on ne sait exactement où elle se trouve, elle n'est plus "dans la maison"; elle est donc devant tous. Aucun témoin n'est évoqué, cependant, cette histoire se déroule essentiellement en famille: hormis les serviteurs, tous les personnages sont caractérisés par leur lien familial et surtout fraternel, y compris Yonadab *אָחִי דָוִד* "frère de David" (v. 3). Cette importance du lien fraternel est encore soulignée au v. 20, qui marque un deuxième changement dans le récit. Celui-ci ne se termine pas sur la rencontre d'Amnon et Tamar: Absalom, son autre frère, intervient. Le v. 20 comporte quatre mentions de frère et une de sœur:¹²⁶ *אָבְשָׁלוֹם אָחִיהָ* "Absalom son frère" / *אָחִיהָ* "est-ce qu'Amnon ton frère" / *אָחוֹתִי* "ma sœur" / *הוּא אָחִיהָ* / "c'est ton frère" / *אָבְשָׁלוֹם אָחִיהָ*: "Absalom son frère". Pour Bar-Efrat, ces cinq mots exprimant la relation fraternelle¹²⁷ sont arrangés symétriquement par nom et par personne (3°, 2°, 1°): Tamar apparaît au centre, entre les mentions de ses deux frères¹²⁸ si l'on prend en compte ces mentions de fraternité; elle apparaît, appelée par son nom, en lien avec son frère Absalom.

וַיֹּאמֶר אֵלֶיהָ אָבְשָׁלוֹם אָחִיהָ הַאֲמִינוֹן אָחִיהָ הֲיֵה עִמָּךְ
וְעַתָּה אָחוֹתִי הַחַרְיִשִׁי אָחִיהָ הוּא אֶל־תְּשִׁיתִי אֶת־לִבְךָ לְדַבֵּר הַזֶּה
וַתִּשָׁב תָּמָר וְשִׁמְמָה בֵּית אָבְשָׁלוֹם אָחִיהָ:

Celui-ci comprend immédiatement ce qui s'est passé et qui est impliqué. Bar-Efrat fait justement remarquer qu'il est beaucoup plus rapide et clairvoyant que David.¹²⁹ Il restitue les événements, puis ordonne à Tamar: *וְעַתָּה אָחוֹתִי הַחַרְיִשִׁי אָחִיהָ הוּא אֶל־תְּשִׁיתִי אֶת־לִבְךָ לְדַבֵּר הַזֶּה* " Et maintenant, ma sœur, tais-toi, (c'est) ton frère lui. Ne mets pas (à) ton cœur pour cette affaire" (v. 20). Ce discours d'Absalom va à l'opposé de ce que fait Tamar. Elle est investie

¹²¹ Sur cette expression, voir *Ibid.*, p. 270; Ephraïm A. SPEISER, *Genesis. Introduction, Translation, Notes*, 1964, p. 325.

¹²² CONROY, *Absalom, Absalom!*, p. 23, YAMADA, *Configurations of rape in the Hebrew Bible*, p. 122.

¹²³ FOKKELMAN, *King David*, p. 108; BADER, *Sexual violation in the Hebrew Bible*, p. 167; YAMADA, *Configurations of rape in the Hebrew Bible*, p. 116.

¹²⁴ Plusieurs passages bibliques évoquent ces manifestations de deuil: Est 4,1,3; Es 58,5; Jr 2,37; 6,26; Dt 9,3 etc. Esd 9,3, deuil et désolation; lieux désolés, Lm 1,4 et 1,16.

¹²⁵ FOKKELMAN, *King David*, p. 113 et p. 107-108.

¹²⁶ YAMADA, *Configurations of rape in the Hebrew Bible*, p. 124.

¹²⁷ BAR-EFRAT, *Narrative Art in the Bible*, p. 234 ss, repris par FOKKELMAN, *King David*, p. 111.

¹²⁸ BAR-EFRAT, *Narrative Art in the Bible*, p. 272; voir aussi p. 234.

¹²⁹ *Ibid.*, p. 271.

émotionnellement dans ce qu'elle fait, il lui dit *אַל-תְּשִׂי אֶת-לִבְךָ לְדַבֵּר הַזֶּה* "ne mets pas (à) ton cœur pour cette affaire"; elle va sans but, et il la fait aller *בֵּית אֲבִשָׁלוֹם אָחִיהָ* "dans la maison de son frère"; elle crie, il lui dit *הִחַרְשִׁי*. "Tais-toi". Les exégètes ont été parfois désemparés par cet appel au silence, difficile à interpréter.¹³⁰ L'ordre donné par Absalom étant juxtaposé à l'information qu'il rappelle: *אָחִיךָ הוּא* (*c'est*) *ton frère lui*,¹³¹ beaucoup y voient la préméditation de la vengeance qui sera accomplie plus tard.¹³² D'autres pensent que les problèmes familiaux ne doivent pas être rendus publics;¹³³ et qu'il s'agit de protéger la réputation de la famille.¹³⁴ Le doute demeure sur ce qu'Absalom essaye de protéger: David, Amnon, la réputation de la famille ou Tamar?

Le narrateur ne dit rien des motivations d'Absalom pour ce silence. Mais il montre Absalom disant à Tamar de se taire; il le montre même la faisant taire: Absalom pose une question à Tamar, mais ne lui laisse aucun espace pour y répondre. La réaction de Tamar à ce qui lui est arrivé est en tout cas interrompue. Tamar ne "va" plus, elle ne crie plus, elle n'évolue plus (*וַתֵּשֶׁב* "et elle demeura"); restant dans son chagrin (*וַשְׁמָמָה* "étant désolée", v. 20). Tamar ne peut donc rien faire pour ce qui est arrivé, elle "demeurera" avec. Absalom bloque les manifestations de Tamar; il dit qu'elle peut et doit garder le silence. Absalom lui-même gardera le silence, mais sa réaction est donnée en deux temps (v. 20a.22) encadrant l'information donnée sur Tamar et la réaction de David.¹³⁵

2. David et Absalom ne disent rien

David est lui aussi silencieux; sa réaction est d'ailleurs surprenante pour le lecteur. On apprend que *וַיִּחַר לוֹ כִּי-מָאד* "cela s'enflamma pour lui beaucoup" (v. 21), et le lecteur s'attend à le voir agir: en 12,5, la même phrase était immédiatement suivie d'un jugement ("Par la vie du Seigneur, il mérite la mort, celui qui a fait cela!"). Abruptement, le narrateur passe à la réaction d'Absalom. La LXX a pour ce verset une addition, *ὅτι ἡγάπα αὐτόν ὅτι πρωτότοκος αὐτοῦ ἦν*,¹³⁶ qui se trouve aussi dans 4QS,¹³⁷ "il ne voulut pas faire de peine à Absalom, car c'était son premier-né."¹³⁸ Avec ou sans cette information, le lecteur comprend sans mal que David cherche à protéger Amnon.¹³⁹ L'amour de David pour Amnon est ici suggéré (ou affirmé, selon les versions); mais rien n'est dit de ses autres enfants, notamment de Tamar et de sa tristesse. David sanglotera en apprenant la mort d'Amnon en 13,36, et manifestera clairement son désespoir lors de la mort d'Absalom en 19,1. Tamar ayant été rendue proche du lecteur, il est difficile de ne pas être surpris par ce choix¹⁴⁰ – voire choqué de cette préférence. Ainsi se trouve évoqué, dans les derniers versets de ce récit, un déséquilibre des relations familiales: la partialité de David semble flagrante.¹⁴¹ Devant "ces choses", il ne

¹³⁰ VERMEYLEN, *La loi du plus fort*, p. 328.

¹³¹ Cette information aurait été placée là par le rédacteur deutéronomiste pour insister sur l'inceste; cela paraît redondant avec "Amnon ton frère" qui précède immédiatement. *Ibid.*, p. 332.

¹³² Pour Fokkelman, ce serait à comprendre par "ne t'investis pas activement dans cette affaire"; Absalom veut que Tamar garde le silence, qu'elle ne fasse aucune action juridique. FOKKELMAN, *King David*, p. 110-11 Cf. aussi HOFTIJZER, "Absalom and Tamar", p. 60.

¹³³ BAR-EFRAT, *Narrative Art in the Bible*, p. 271.

¹³⁴ Fokkelman s'oppose à cette interprétation. FOKKELMAN, *King David*, p. 111 n. 34.

¹³⁵ VERMEYLEN, *La loi du plus fort*, p. 328.

¹³⁶ Cette addition de 21 se trouve aussi en 4 Q Sam. Eugene Charles (Jr.) ULRICH, *The Qumran Text of Samuel and Josephus*, 1978, p. 84.

¹³⁷ VERMEYLEN, *La loi du plus fort*, p. 328.

¹³⁸ *Ibid.*, p. 328.

¹³⁹ "By wanting to help his son David harms his daughter." BAR-EFRAT, *Narrative Art in the Bible*, p. 280.

¹⁴⁰ David is the least explained character of the narrative." BADER, *Sexual violation in the Hebrew Bible*, p. 171.

¹⁴¹ Rudman considère qu'en ne condamnant pas Amnon, David a sa responsabilité dans le meurtre, la partialité du roi pousse Absalom au crime. Dominic RUDMAN, "Reliving the Rape of Tamar: Absalom's Revenge in 2 Samuel 13", *OTE* 11-2, 1998, p. 334-335.

dit rien, bien qu'il ait été fortement touché: וַיִּחַר לוֹ מְאֹד: "et cela s'enflamma pour lui beaucoup".

De son côté, Absalom ne dit rien non plus לְמַדָּע וְעַד-טוֹב "du mal jusqu'au bien" (v. 22), que l'on peut comprendre par "ni en bien ni en mal". Nombre de commentateurs voient dans ce silence l'annonce de la vengeance d'Absalom,¹⁴² voire le début de la machination montée pour tuer Amnon: selon Bar-Efrat par exemple, cette explication donnée sur le silence d'Absalom signifie qu'il s'agit de tout autre chose que de la simple consigne de silence donnée au v. 20.¹⁴³ Certains comprennent "et il ne le traita pas avec hostilité, mais il le détestait",¹⁴⁴ étendant le sens de "ne rien dire" à "ne rien faire"¹⁴⁵ et le sens de דָּבַר aux actions. La scène se termine, en tout cas, sur cette rupture de communication entre Absalom et Amnon, mise en lien avec la haine éprouvée pour Amnon. Cette haine a ricoché de Tamar à Amnon, et d'Amnon à Absalom: וַיִּשְׂנְאֵהוּ אַבְשָׁלוֹם "Et la haït Amnon" (v. 15) כִּי-שָׂנְאָה אַבְשָׁלוֹם אֶת-אַמְנוֹן "car haïssait Absalom Amnon" (v. 22).

3. Un récit tragique

Le récit va de l'amour qu'Amnon porte à Tamar à la haine qu'Absalom a pour Amnon,¹⁴⁶ en passant par le renversement du milieu qui est le basculement de l'amour d'Amnon pour Tamar en haine envers elle. Les relations ici impliquent les frères et les sœurs deux à deux, et sont toujours exprimées à sens unique: Amnon aime Tamar, Amnon haït Tamar, Absalom haït Amnon. Par contre, il n'est rien dit des sentiments de Tamar pour Amnon, ni d'Absalom pour Tamar. Le passage de ces sentiments de l'un à l'autre montre qu'ils affectent toujours l'ensemble de la fratrie. Il n'est rien dit des sentiments existant entre Absalom et Tamar. Dans l'ensemble, les commentateurs voient dans la réplique d'Absalom l'expression de sentiments positifs envers Tamar (affection, volonté de protection,¹⁴⁷ consolation¹⁴⁸). Et, parmi ceux qui perçoivent le silence d'Absalom comme l'annonce de sa vengeance, il m'a semblé également percevoir une forme de soulagement à l'idée de ce châtiement. Dans la perspective plus générale des ch. 13-14, on sait en effet qu'Absalom tuera Amnon, et là se trouve pour certains la fin heureuse de l'histoire: justice sera faite. Van Treek, par exemple, dit que le délai de deux ans avant ce meurtre "equivale a dos años de ausencia de justicia para la mujer",¹⁴⁹ qui autrement voyait s'annoncer "un avenir de injusticia institucionalizada".¹⁵⁰

Mais cette justice rendue, si c'en est une, n'arrivera que plus tard, ailleurs, et sans Tamar. Ici, "the intrigue is concluded without any solution having been provided."¹⁵¹ Ce récit se termine dans le silence: Tamar se tait, David ne dit rien, Amnon ne veut plus rien avoir à faire avec Amnon "du mal jusqu'au bien". Commencé par l'évocation de Tamar la sœur d'Absalom, le récit se termine sur elle. Mais, alors qu'il s'ouvrait sur sa beauté et l'amour d'Amnon, il se termine par la haine d'Absalom pour Amnon וַיִּחַר לוֹ מְאֹד "du fait qu'il avait maltraité sa sœur Tamar". Il n'y a pas de "happy end" à ce récit: Fokkelman voit une étape positive à la situation finale, car Tamar passe de la menace de la maison d'Amnon

¹⁴² McCARTER, *II Samuel*, p. 326; FOKKELMAN, *King David*, p. 113: "What is not told in 13:21 is yet more important than what is told."

¹⁴³ BAR-EFRAT, *Narrative Art in the Bible*, p. 274.

¹⁴⁴ HOFTIJZER, "Absalom and Tamar", p. 55-56; CONROY, *Absalom, Absalom!*, p. 18 n.6; McCARTER, *II Samuel*, p. 327.

¹⁴⁵ HOFTIJZER, "Absalom and Tamar", p. 55 n. 6.

¹⁴⁶ FOKKELMAN, *King David*, p. 102; YAMADA, *Configurations of rape in the Hebrew Bible*, p. 106.

¹⁴⁷ "She strongly feels his intense involvement and hears in the forceful and emotional words of her brother how he has already taken her case upon himself." FOKKELMAN, *King David*, p. 111.

¹⁴⁸ Conroy dit que ces mots ont une intention de consolation. CONROY, *Absalom, Absalom!*, p. 34 n. 68.

¹⁴⁹ VAN TREEK NILSSON, "Amnón y Tamar", p. 29-30.

¹⁵⁰ *Ibid.*, p. 30.

¹⁵¹ FOKKELMAN, *King David*, p. 113.

son frère (7b.8) à la sécurité de la maison d'Absalom son frère.¹⁵² Il me semble que cette fin n'est pas positive pour Tamar: elle est effectivement passée pendant le récit de la sécurité de sa propre maison à la menace de la maison d'Amnon son frère, mais elle finit dans la désolation dans la maison d'Absalom son autre frère. Tamar "demeure" dans cette maison, dans sa tristesse. Par contre, les relations entre les frères ont changé: Tamar était au début présentée comme la sœur d'Absalom, aimée d'Amnon. Les relations entre les frères n'étaient pas dites. A la fin du récit, Tamar habite dans la maison de son frère Absalom, et Absalom déteste Amnon.

Conclusion: l'échec des relations fraternelles

Le récit est totalement sorti de la perspective d'Amnon. Le dernier mot de la péricope est une mention de relation fraternelle *אחותו* sa sœur.¹⁵³ Mais elle se termine dans l'absence de relation entre les frères, et dans une absence de communication familiale. La fraternité exposée dans ce récit est une relation malade, manquée. Le passage de l'amour à la haine, qui le parcourt, illustre la difficulté des frères et des sœurs à se situer correctement: il y a "excess of love" au début, "excess of hate" à la fin.¹⁵⁴ Dès le début du récit, l'amour fraternel est équivoque. Relation fraternelle et attirance sexuelle sont mélangées; la relation est ambiguë et le récit est difficile parce qu'il ne prend justement pas position sur ce point. Le malaise des commentateurs est grand: ce récit rapporte un inceste et un viol, et ne donne aucune sanction – voire même ne dit pas précisément où se trouve la faute: l'inceste, le viol, les deux?¹⁵⁵ Le jugement, dans ce récit, est donné par Tamar, deux fois, elle caractérise les actes d'Amnon, parlant d'"obscénité". Mais elle ne sera pas entendue, ni par Amnon qui ne l'écoute pas, ni par Absalom qui ne la laisse pas parler.

L'amour d'Amnon pour Tamar n'est pas clair: il a quelque chose "d'inimaginable", mais le lecteur ne sait pas quoi, et celui qui aime n'arrive jamais à avoir une autre perspective que la sienne, "à ses yeux". Le récit montre le père ne comprenant pas ou ne voulant pas voir l'ambivalence de la demande de son fils, et envoyant sa fille "le nourrir". Il montre un homme entièrement orienté par son désir, et qui ne souffre aucun délai, aucune loi s'opposant à ce qu'il veut. La seule personne qui tente de poser une parole, un intermédiaire, une rationalisation s'opposant à la satisfaction immédiate du désir n'est pas entendue. A la fin, le frère et le père ne réagissent pas. On sait ce qu'ils ressentent, brûlure pour l'un, haine pour l'autre; mais ils taisent et enferment tous deux ce qu'ils ressentent, comme Absalom fait taire Tamar.

Tout cela débouchera, on le sait, sur le meurtre d'Amnon par Absalom: l'épisode du viol de Tamar est un récit clos, mais les relations entre David, Absalom et Amnon se poursuivent dans les chapitres livre de Samuel. Contrairement à d'autres, je ne crois pas que l'histoire de Caïn et Abel soit un récit d'échec de la fraternité. Par contre, ce récit en est un. Est-ce parce qu'il s'agit d'une fratrie homme-femme? Faute d'autres textes traitant de filles et de sœurs, on ne peut le dire. Reste que ce texte est à prendre comme une leçon: un modèle à ne pas suivre. Le conseil serait triple: d'abord, admettre que l'attirance sexuelle fait partie de la relation fraternelle. Ce récit pose l'attirance d'Amnon pour Tamar comme un fait, et on n'y trouve pas de jugement sur cette question - ce qui explique la perplexité des exégètes y cherchant vainement une illustration de Lv 18,9. Le danger n'est pas dans cette attirance, mais dans le refus de la régir.

Le deuxième aspect évoqué par ce récit est la nécessité de poser une loi dans les relations fraternelles. Amnon reste au niveau de son désir; il aime / il prend. Tamar lui propose de "parler au roi"; Amnon n'en fait rien; cela aboutira à sa solitude et à celle de Tamar. La

¹⁵² *Ibid.*, p. 103.

¹⁵³ CONROY, *Absalom, Absalom!*, p. 36.

¹⁵⁴ David M. GUNN, *The story of King David. Genre and Interpretation*, 1978, p. 100.

¹⁵⁵ Daube pense que le crime d'Amnon est le viol et sa non-réparation, il consiste "not in casting his eyes on his half-sister, but in violating her without having contracted a marriage and in contracting no marriage after having violated her." David DAUBE, *Studies in Biblical Law*, 1947, p. 79.

médiation de la parole est une nécessité: cette famille dans laquelle tout le monde se tait finira par le meurtre. Ce que Gn 4 posait comme à dépasser, le meurtre du frère, devient l'horizon de la relation quand elle n'a pas été gérée.

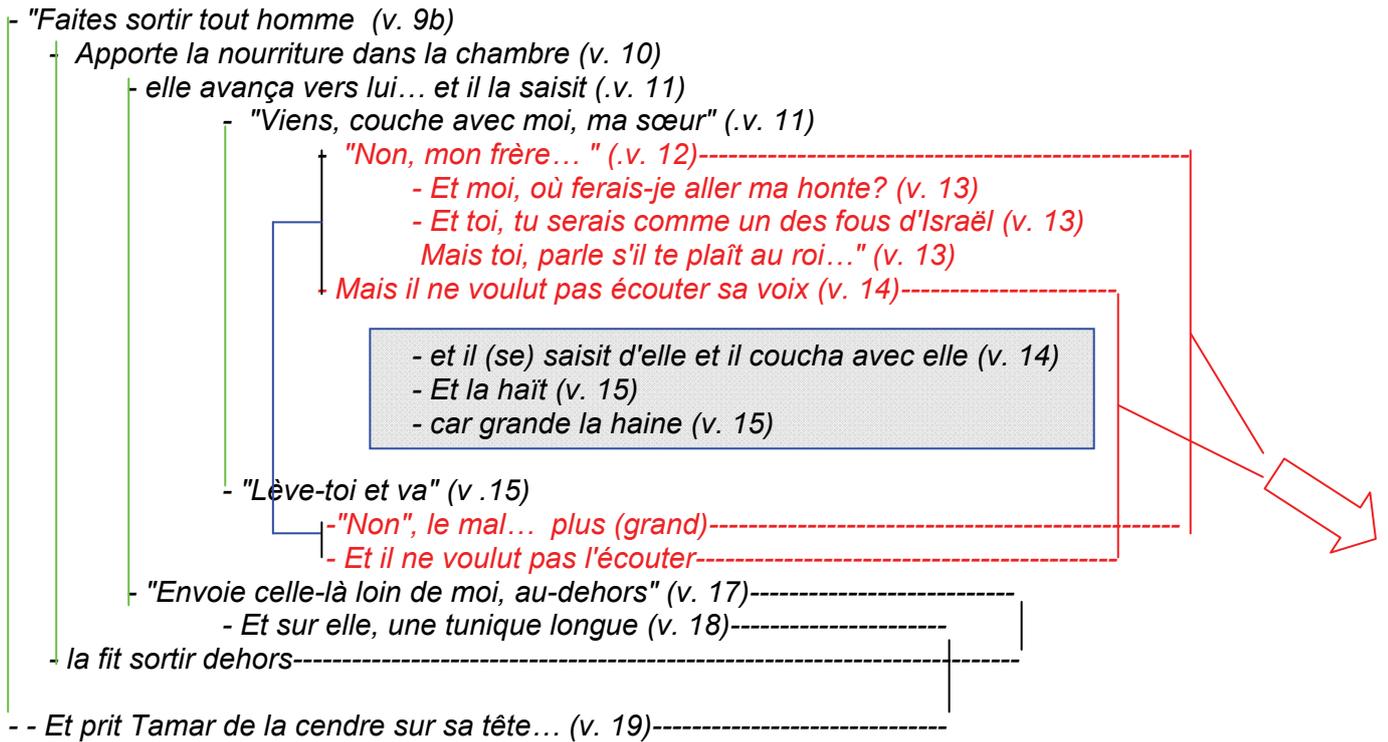
Enfin, le déficit parental est mortifère. La préférence parentale fait partie de la relation fraternelle dans tous les récits bibliques. Ici, non exprimée, non gérée, elle conduit à la destruction de la relation.¹⁵⁶

2 S13,1-22 met en place la fraternité des abus: l'inceste, la violence, le viol y sont présents. Ils n'y sont ni jugés ni sanctionnés; c'est sans doute pour cela que ces récits n'étaient ni lus ni traduits dans la synagogue.¹⁵⁷ C'est faute d'avoir compris qu'il y avait bien un jugement et une sanction dans ce récit. Le jugement est exprimé par Tamar, dont le lecteur est rendu proche, aux v. 12.13.16. Et la sanction est dans la fin du récit, qui se termine sur une famille plongée dans le silence et la désolation, avec le meurtre pour tout horizon. Ainsi est exprimé l'avis du narrateur sur le comportement qu'il rapporte.

¹⁵⁶ Comme je l'ai déjà mentionné dans l'introduction, Michel Tousignant conclut que le favoritisme parental est "le meilleur prédicteur de psychopathologie". Il semble que le narrateur de ce récit en ait été déjà convaincu. Michel TOUSIGNANT, "Ecologie sociale de la résilience", in Boris CYRULNIK (dir.), *Ces enfants qui tiennent le coup*, 1998, p. 61-72.

¹⁵⁷ "The story of David (2S 11:2ss) and Amnon (2S 13:1ss) are not read and not translated." *Mishna Megilla 4:10*, Éd. Jacob Neusner. Yale: Yale University Press, 1991.

Annexe: structure de 2 S 13,9b-19



"Cher Dieu,
Au temps de la Bible, est-ce qu'ils parlaient vraiment
aussi bizarre?"
Amandine
Lettres à Dieu. Paris: Bayard, 1998, p. 24.

Ch. 6 : Marthe et Marie (Lc 10, 38-42): relation fraternelle et priorité

I. Prendre en compte le récit

- 38 (Et) durant leur marche, lui entra dans un village; une femme du nom de Marthe le reçut (dans sa maison¹).
- 39 Celle-ci avait une sœur appelée Marie qui, s'étant assise aux pieds du Seigneur,² écoutait³ sa parole.
- 40 Marthe était préoccupée par de nombreuses tâches⁴; étant survenue elle dit: "Seigneur! Ça ne te touche pas que ma sœur m'ait laissée seule pour travailler? Dis-lui donc qu'elle vienne me soutenir!"
- 41 Le Seigneur lui répondit en disant: "Marthe, Marthe. Tu t'angoisses et tu es troublée de beaucoup de choses, d'une (seule) il est besoin;
- 42 Marie, en effet, a choisi la meilleure part, cela ne lui sera pas enlevé."

Il n'est pas possible de prouver que Marthe et Marie sont sœurs au sens biologique du terme,⁵ mais il est également impossible de prouver le contraire. Le mot ἀδελφή n'est employé dans Luc que dans ce passage et en Lc 14,26, où il désigne un membre de la famille biologique; je partirai donc du principe qu'elles sont effectivement de la même famille. Ce texte très court ne livre pas grand-chose des relations entre ces deux sœurs: quatre versets seulement pour les cerner, c'est peu. De plus, parce qu'il évoque les questions de diaconie, qu'il met en scène des femmes, et qu'il dépeint un personnage assis aux pieds de Jésus, l'intérêt reconnu au texte a souvent été limité à l'enseignement qu'on pouvait en tirer

¹ Ces mots manquent dans la version saïdique, P⁴⁵, P⁷⁵, et B. P³, κ*, C*, L, Ξ* ont εἰς τὴν οἰκίαν (αὐτῆς); A D, K, P, W, Δ donnent εἰς τὸν οἶκον αὐτῆς. La question reste ouverte: "It is not easy to decide whether the omission is better." Joseph A. FITZMYER, *The Gospel according to Luke X-XXIV*, 1985, p. 893. NA²⁷ omet les deux comme *lectio difficilior*; NA²⁵ et Merk les donnent. Les raisons internes à Luc plaident pour εἰς τὸν οἶκον αὐτῆς, selon Turid Karlsen SEIM, *The Double Message, Patterns of Gender in Luke and Acts*, 1994, p. 98. Daniel Marguerat précise qu'"οἶκος, qui a la préférence de Luc, se réfère au bâtiment, mais aussi et surtout à la maisonnée, tandis qu'οἰκία est réservé pour l'espace construit, le lieu d'habitation." Daniel MARGUERAT, "Du temple à la maison en suivant Luc-Actes", in Camille FOCANT (dir.), *Quelle maison pour Dieu?*, 2003, p. 290.

² P⁴⁵, P⁷⁵, A, B*, C², W ont Ἰησοῦ, Jésus, au lieu de Seigneur. Voir FITZMYER, *The Gospel according to Luke X-XXIV*, p. 893.

³ Seuls quelques manuscrits (P⁴⁵, L, Ξ) ont l'aoriste ἤκουσεν et non ἤκουεν. *Ibid.*, p. 893.

⁴ Littéralement, "un multiple service, un abondant service". Le verbe διακονεω, bâti sur la même racine que διακονία se trouve en 4,39; 8,3; 22,26-27; il n'est pas utilisé là sur un autre plan que le matériel: "The noun diakonia in v. 40 cannot be distinguished in meaning from the verbal form in the same verse and the verb diakoneō is consistently used in Luke of domestic service, such as providing food, something that women and slaves were expected to do (4:39; 8:3; 12:37; 17:8); or it is used of Jesus and the disciples when they take this same servant role (22:26-27)". Robert C. TANNEHILL, *Luke*, 1996, p. 185-186.

⁵ Carter considère que 'sœurs' est un terme "that points beyond a relation of kinship to denote their joint participation in the community of the disciples of Jesus". Warren CARTER, "Getting Martha out of the Kitchen: Luke 10: 38-42 Again", *CBQ* 58, 1996, p. 280.

quant au service, au rôle ou à la place des femmes. Pourtant, il ne s'agit ni d'un oracle, ni d'une catéchèse, ni d'une parabole. Ces versets évoquent la vie courante: la route, la halte, le repas; la dimension de la quotidienneté et des relations humaines y tient une place importante. Ce texte a donc certainement à dire sur les relations fraternelles, mais il faut peut-être en reprendre la lecture, dans le souci d'évaluer ce qui éclaire ces relations: que dit-il des rapports entre les sœurs et Jésus, des relations des sœurs entre elles? Comment sont décrites, placées, Marthe et Marie?

1. L'établissement du texte

Le problème majeur de l'établissement du texte concerne les versets 41-42.⁶ Il ne s'agit pas d'émettre une hypothèse de lecture pour un texte corrompu, mais de choisir, parmi plusieurs, la meilleure version. Le *textus receptus* donne ἐνὸς δέ ἐστιν χρεία, mais il est considéré comme peu fiable.⁷ On recense quatre leçons différentes: ἐνὸς δέ ἐστιν χρεία;⁸ ὀλίγω δέ ἐστιν χρεία⁹; une version mixte ὀλίγω δέ ἐστιν χρεία ἢ ἐνὸς;¹⁰ enfin, l'absence complète de ces mots dans certains manuscrits.¹¹ La plupart des commentateurs considèrent que la troisième alternative est une conflation maladroite¹²; et l'omission de ces mots un accident, ou un scrupule de scribes ne voulant pas transmettre ce qu'ils ne comprenaient pas.¹³ La discussion se concentre donc sur les deux premières versions.¹⁴ Les auteurs pour qui περὶ πολλά se rapporte au service vont privilégier une lecture concrète du texte: à "beaucoup",¹⁵ ils opposent "peu de choses", qui évoquerait alors un repas ou un service simple,¹⁶ ou encore l'éthique d'une vie modeste¹⁷ dans laquelle les croyants doivent se contenter de peu de choses.¹⁸ Une lecture plus spirituelle oppose à beaucoup de choses "une seule": l'exercice

⁶ Ulrich RUEGG y compte pas moins de treize variantes. Ulrich RUEGG, "Marthe et Marie: Luc 10, 38-42", *BuICPE* 22-6-7, 1970, p. 20.

⁷ Les éditeurs ont attribué à ce texte la note C, qui signifie "There is a considerable degree of doubt whether the text or the apparatus contains the superior reading". Kurt ALAND, et al., *The Greek New Testament*, 1975 [1^o éd. 1966].

⁸ Cette lecture s'appuie sur le Sinaiticus et le Vaticanus.

⁹ C'est une version presque uniquement latine (plus les versions bohairique et arménienne).

¹⁰ Pour un état des lieux détaillés des différentes versions, voir Jacques DUPONT, "De quoi est-il besoin (Lc 10, 42) ?", in Ernest BEST et Robert McLachlan WILSON (dir.), *Text and Interpretation*, 1979, p. 115-120.

¹¹ VL et la Syriacque.

¹² Sauf D. CSÁNYI qui retient cette version: Daniel A. CSÁNYI, "Optima pars. Auslegungsgeschichte von Lk 10, 38-42 bei den Kirchenvätern der ersten vier Jahrhunderte", *StMon* 2, 1960, p. 6.

¹³ Voir aussi T. GILLIESON, "A plea for proportion", *ExpT* 59, 1947-48, p. 111-112.

¹⁴ Il est difficile de choisir quelle version est préférable, car il n'est pas possible de définir *la lectio difficilior*. L'unanimité est donc loin d'être faite. Certains considèrent "peu" (few) comme la version la meilleure car la plus ancienne. Ian Howard MARSHALL, *The Gospel of Luke: a Commentary on the Greek Text*, 1978, p. 453, FITZMYER, *The Gospel according to Luke X-XXIV* p. 75, Jutta BRUTSCHECK, *Die Maria-Martha Erzählung. Eine Redaktionskritische Untersuchung zu Lk 10,38-42*, 1986, p. 12); Laland préfère la version longue. Erling LALAND, "Die Martha-Maria Perikope, Lukas 10, 38-42", *StTh* 13, 1959, p. 74.

¹⁵ 'Beaucoup' représenterait alors, par exemple, "un service compliqué". LALAND, "Die Martha-Maria Perikope" p. 70-85.

¹⁶ Ainsi, par exemple, "Un seul plat", peut-être adouci en 'plusieurs.'" Bruce M. METZGER et Bart D. EHRMAN, *The Text of the New Testament. Its Transmission, Corruption, and Restoration*, 2005 [1^o éd. 1964], p. 153 ss; "few and simple meals", David GOODING, *According to Luke: A new exposition of the Third Gospel*, 1987, p. 216.

¹⁷ "In so far as man must take care for the means of life, he must restrict this care to the bare minimum in order that the ἀγαθὴ μερίς may not be lost Lk 10:41 ss". Rudolf BULTMANN, "μεριμνάω κτλ.", in Georg KITTEL (dir.), *Theological Dictionary of the N. T.*, 1973, p. 592.

¹⁸ Cf. Si 11,10: "Mon fils, que tes occupations ne soient pas trop nombreuses; si tu les multiplies, tu n'en resteras pas indemne"; cité par François BOVON, *L'Évangile selon Saint Luc (9,51 - 14,35)*, 1996, p. 106.

de la foi.¹⁹ Il ne s'agit donc pas seulement d'un problème de vocabulaire: l'herméneutique du passage va dépendre des choix de lecture. Monika Augsten propose de reconstituer l'histoire de ces variantes, et sa tentative de reconstitution de l'histoire de la tradition met en lumière les enjeux théologiques du texte. Selon elle, la version originale serait ὀλίγω δέ ἐστιν χρεία, proposition qu'elle juge conforme au portrait que Luc peint de Jésus. Cela n'a pas semblé assez théologiquement construit aux générations ultérieures qui l'ont transformé en ἐνός, dans l'esprit de la "scène idéale" de Bultmann.²⁰ Les deux versions sont utilisées concurremment dans l'église primitive, ce qui a donné naissance à une forme harmonisée, selon une théologie médiane du type "faire l'un et ne pas laisser l'autre" (Mat 23,23; Luc 11,42). En chemin, se met en place le diptyque vie active / vie contemplative. La spiritualisation atteint son point culminant avec la version 4, conclusion conforme à *Aboth* 4,10; *Lat* 6,33; ou Lc 12,31.²¹

Partie théologiquement essentielle du texte, le v. 42 est la plus ambiguë; diverses variations de sens sont possibles, en peu de mots. Je suivrai ici le texte du *Nestle-Aland*: comme le dit Lagrange, c'est la leçon qui semble "critiquement la plus sûre";²² Fitzmyer plaide également pour retenir la lecture ἐνός δέ ἐστιν χρεία.²³ Quelles que soient les nuances d'interprétation, tout le monde s'accorde sur les points suivants: l'antinomie entre περι πολλά et ἐνός, sur laquelle Luc insiste en juxtaposant les deux termes;²⁴ et le fait que cette seule chose nécessaire est la meilleure part. Tous ne s'accordent pas sur ce qu'est cette part",²⁵ mais il y a une constante: pour tous, il s'agit de ce qu'a choisi Marie.²⁶

2. Un texte surinvesti

Ces problèmes textuels mettent en relief une difficulté de l'étude de ce récit: le peu d'information qu'il fournit a été complété d'un nombre important de présupposés théologiques. Le récit est surinvesti, au point qu'il est difficile de cerner ce qui vient du texte lui-même et ce qui appartient à son interprétation. Ainsi, les commentaires accordent de façon constante toute leur attention au contraste entre le personnage de Marthe et celui de Marie. Certes, cette opposition entre les personnages se trouve déjà dans le récit, puisque ce passage est un apophtegme, dont la forme typique est la caractérisation antagoniste de deux comportements. Mais Elisabeth Schüssler-Fiorenza souligne la façon dont les commentateurs ont repris cette opposition à leur compte, dans leur propre lecture, et met en

¹⁹ Cf. Ps 26,4: j'ai demandé une seule chose au Seigneur et j'y tiens: habiter la maison du Seigneur tous les jours de ma vie pour contempler la beauté du Seigneur et prendre soin de son temple." Cette lecture est suivie par Aelred BAKER, "One thing necessary", *CBQ* 27, 1965, p. 127-137; Jacques DUPONT, "De quoi est-il besoin (Lc 10, 42) ?", in Frans NEIRYNCK (dir.), *Études sur les synoptiques II*, 1985, p. 1049-1054; voir aussi "The one thing needed is listening to the Lord's word." TANNEHILL, *Luke*, p. 187.

²⁰ Rudolf BULTMANN, *History of the Synoptic Tradition*, 1963, p. 33.

²¹ Monika AUGSTEN, "Lukanische Miscelle", *NTS* 14, 1967-1968, p. 581-583.

²² Marie-José LAGRANGE, *Évangile selon Saint Luc*, 1921, p. 318.

²³ "The best reading is now *henos de estin chreia*, but of one (thing) there is need (...) The recent discovery of P⁷⁵, the oldest text of Luke, more or less decides the issue in favor of the reading in the lemma." FITZMYER, *The Gospel according to Luke X-XXIV*, p. 894.

²⁴ Sur l'hendyadis, voir Anthony PHILLIPS, "'What is Written? How are you Reading?' Gospel, Intertextuality and Doing Lukewise: Reading Lk 10:25-42 Otherwise", *Semeia* 69-70, 1970, p. 111-147.

²⁵ Pour Lagrange, "Marie a choisi la bonne, plutôt l'excellente part"; LAGRANGE, *Évangile selon Saint Luc*, p. 319. Bovon traduit 'la bonne' et non 'la meilleure', et ce non "au sens d'un superlatif, mais au sens absolu: est bon tout ce que Dieu offre et fait"; BOVON, *L'évangile selon St Luc 2*, p. 104 n. 40.

²⁶ Par exemple chez Marshall: "The reference is undoubtedly spiritual with reference to the 'good portion' chosen by Mary. The implications are that Mary should not be deprived of it by helping Martha, and that Martha should so curtail her domestic cares that she too will be able to have the one thing that matters." MARSHALL, *The Gospel of Luke*, p. 452.

évidence les retentissements de ces choix dans l'interprétation du texte.²⁷ Elle cite ainsi les lectures typologiques qui font des deux sœurs des abstractions théologiques et opposent "justification by works and justification by faith, alms-giving and prayer, Judaism and Christianity, synagogue and church, people who are preoccupied by worldly care and those who listen to God's word and seek spiritual things",²⁸ ou encore proposent une polarisation entre des types de femme, active-contemplative, ou laïque-nonne par exemple.²⁹ De fait, beaucoup "voient dans le tableau l'illustration de deux attitudes contraires, dont l'une serait bonne et l'autre, mauvaise",³⁰ ou bien considèrent que le récit propose une alternative dont Marthe et Marie incarnent les deux pôles.³¹ L'interprétation se fait immédiatement éthique.

A. Opposition théologique: synagogue - Église / action - contemplation

Dès les premiers temps de l'histoire de l'Église, Clément d'Alexandrie élaborait une interprétation théologique de l'attitude de chacune des deux sœurs envers Jésus: pour lui, Marthe représente la synagogue et Marie l'Église.³² L'école de Tübingen reprendra cette image; Alfred Loisy y voit deux courants de l'Église, "les deux sœurs figurant les deux fractions de l'Église primitive, le judéochristianisme et l'hellénochristianisme".³³ On perçoit encore l'écho de cette typologie synagogue / Église chez McGrath.³⁴ De son côté, Origène avait rapproché ce texte de la distinction hellénistique entre action (πρᾶξις) et contemplation (θεωρία).³⁵ Il s'appuie sur la description de l'activité de Marthe, qui a accueilli le verbe de Dieu dans son âme de façon plus corporelle (σωματικώτερον), activité qu'il oppose à l'écoute de Marie qui a reçu ce verbe de façon spirituelle (πνευματικός). Marthe correspond aux chrétiens débutants et Marie aux chrétiens avancés. Cette interprétation duelle vie active / vie contemplative a souvent été reprise; les théologiens monastiques l'ont notamment adoptée,³⁶ Jean Cassien ayant par exemple repris et développé cette idée.³⁷ On la retrouve encore chez Augustin,³⁸ pour qui Marthe et Marie représentent la tension entre dispersion et concentration. Pour Augustin, les deux sœurs ont été agréables à Dieu;³⁹ mais ce récit est la mise en place d'un modèle, celui de Marie posée comme figure idéale de la relation avec Dieu par le choix de l'ascétisme; ainsi, "Marthe est une figure de possession; Marie,

²⁷ Elisabeth SCHÜSSLER FIORENZA, *But she said, Feminist Practices of Biblical Interpretation*, 1992, p. 60-62.

²⁸ *Ibid.*, p. 58.

²⁹ *Ibid.*, p. 58-60; Veronika KOPERSKI, "Luke 10,38-42 and Acts 6,1-7. Women and Discipleship in the Literary Context of Luke-Acts", in Joseph VERHEYDEN (dir.), *The Unity of Luke-Acts*, 1999, p. 524-527.

³⁰ BOVON, *L'évangile selon St Luc 2*, p. 103.

³¹ "Mary and Martha in this story are a study in contrast", Charles H. TALBERT, *Reading Luke. A Literary and Theological Commentary on the Third Gospel*, 1984, p. 126.

³² CLEMENT d'ALEXANDRIE, *Quis dives salvetur*, 10.

³³ Alfred LOISY, *Les Évangiles synoptiques I*, 1907, p. 101; cité par LAGRANGE, *Évangile selon Saint Luc*, p. 316.

³⁴ Partant de l'idée que Jésus traite mieux les femmes que ce que son héritage juif ne l'avait disposé à faire, elle considère qu'en encourageant Marie "for doing that which the religion of Israel did not encourage", Jésus lui permet de s'opposer à la religion juive. Albertus Magnus McGRATH, *Sister, What A Modern Catholic Believes About Women*, 1972, p. 20-21.

³⁵ Voir ORIGÈNE, *Homélie sur Luc* (H. CROUZEL, F. FOURNIER, P. PERICHO), 1962, p. 521-523 [Fragment 72 sur Luc 10,38-42].

³⁶ Ainsi Basile de Césarée, Evagre le Pontique; sur la réception du texte dans la période patristique, voir l'article de CSÁNYI, "Optima pars", p. 5-78; aussi BOVON, *L'évangile selon St Luc 2*, p. 108 n. 58.

³⁷ St AUGUSTIN, *Conférences 1,8 [introduction et traduction dom E. PICHÉRY]*, 1955, p. 85-87; St AUGUSTIN, *Conférences 23,3 [introduction et traduction dom E. PICHÉRY]*, 1955.1959, p. 141-142.

³⁸ Augustin oppose la vie de l'Église dans le temps présent (Marthe), et celle du siècle futur (Marie). St AUGUSTIN, *Œuvres complètes [sous la direction de M. Raulx]*, (Sermons 53 et 54), 1868, p. 446-450.

³⁹ Voir Anne-Marie LA BONNARDIÈRE, "Les deux vies, Marthe et Marie", *St Augustin et la Bible*, 1986, p. 411-425 et Anne-Marie LA BONNARDIÈRE, "Marthe et Marie, figures de l'Église d'après s. Augustin", *VSp* 86, 1952, p. 404-427.

d'espérance."⁴⁰ Les *Messaliens*⁴¹ ont repris cette dyade action / contemplation, poussant à l'extrême le contraste entre les deux sœurs: Marie représente pour eux le modèle de l'existence mystique.⁴² Plus près de nous, cette thématique est reprise par Jean-Robert Gnaegi⁴³ ou Robert Price.⁴⁴ Prenant également en compte l'antinomie entre l'activité de Marthe et l'écoute passive de Marie comme base de lecture, Luther en propose une compréhension différente: Marthe⁴⁵ et Marie représentent les figures opposées de la justification par les œuvres et de la justification par la foi.⁴⁶ Calvin fera une lecture plus nuancée de ce passage, tout en critiquant l'excès d'hospitalité de Marthe, sa négligence à profiter de la venue du Christ, et son mépris d'apprendre.

B. Opposition de statut: maîtresse de maison - disciple

Maître Eckhart félicite Marthe de sa peine et considère que sa demande est l'expression de son amour des autres.⁴⁷ Ce faisant, il met l'accent, non plus sur l'activité de Marthe, mais sur les motivations de cette activité. C'est alors sur la base de la réponse que fait Jésus à Marthe, interprétée comme une critique, que certains exégètes condamnent son choix; par ex. "Jesus commends Mary for choosing to listen to him and will not allow Martha to deprive her of the opportunity to do so; to hear his word is manifestly of primary importance."⁴⁸ Il s'agit de donner priorité à l'écoute de la parole, et sur ce point encore, la différence entre les deux sœurs est présentée comme une opposition radicale et exclusive: il faut "*préférer* Marie, qui écoute la parole de Dieu, à Marthe qui s'en distrait en s'occupant de trop de choses."⁴⁹ Marthe et Marie deviennent les figures respectives de la préoccupation spirituelle et de la préoccupation matérielle.⁵⁰ La lecture oppose alors "Marie, figure du vrai disciple"⁵¹ et Marthe, figure de la maîtresse de maison, comme l'exprime par exemple Fitzmyer pour qui "the contrast is seen between the reactions of Martha, the *perfect hostess*, and of Mary, the *perfect disciple*."⁵² Ayant choisi d'écouter le Seigneur, Marie incarne le disciple idéal.⁵³ En

⁴⁰ St AUGUSTIN, "Sermo 104: Tractatus de Martha et Maria significantibus duas vitas", in Herman Joseph FREDE (dir.), *Kirchenschriftsteller*, 1981.

⁴¹ Voir le *Liber Graduum*, Sermo 3, 13 (Ps 3, 71-76).

⁴² Selon eux, Marie était parfaite, avait reçu un grand charisme, tandis que Marthe était "juste", n'ayant reçu qu'un charisme mineur. Voir aussi PSEUDO-MACAIRE, *Homélie XII, Interrogation 16-17*, p. 569.

⁴³ Jean-Robert GNAEGI, *Ambition ou service, l'Évangile en actions*, 1987, p. 42.

⁴⁴ Robert M. PRICE, *The Widow Traditions in Luke-Acts. A Feminist-Critical Scrutiny*, 1997, p. 178.

⁴⁵ Luther déprécie l'effort de Marthe, qu'il comprend comme une tentative de justification par les œuvres. Martin LUTHER, *Werke*, 1883 [*Sermon du 15 août 1522 et sermon du 15 août 1523*].

⁴⁶ On retrouve ce thème chez Helmut Gollwitzer: tout en disant que ce texte n'oppose pas deux figures, mais met la priorité sur l'écoute, il conclut cependant que le texte affirme "la préséance de la Grâce sur les œuvres." Helmut GOLLWITZER, *La joie de Dieu*, 1958, p. 126.

⁴⁷ Sur une compréhension plus positive de Marthe dans certains mouvements féministes et certaines œuvres d'art du Moyen-Age, voir Elisabeth MOLTMANN-WENDEL, *Ein eigener Mensch werden. Frauen um Jesus*, 1980, p. 23-55.

⁴⁸ MARSHALL, *The Gospel of Luke*, p. 451.

⁴⁹ LAGRANGE, *Évangile selon Saint Luc*, p. 319; c'est moi qui souligne.

⁵⁰ "(Marthe) voit la distance soudain établie entre Marie, disciple et elle, servante." France QUÉRÉ, *Les femmes de l'Évangile*, 1982, p. 42.

⁵¹ Charles L'EPLATTENIER, *Lecture de l'Évangile de Luc*, 1982, p. 135; Marie est "the embodiment of what it means to love God wholly", TALBERT, *Reading Luke*, p. 126.

⁵² FITZMYER, *The Gospel according to Luke X-XXIV*, p. 892.

⁵³ "Marie a choisi la meilleure part, celle de l'accueil personnel, celle de la rencontre, celle qui fait d'elle une disciple" (François CASTEL, "Luc 10, 38-42", *ETHR* 55, 1980, p. 563), et sans doute un meilleur disciple que ceux "qui ont des oreilles pour entendre" et n'entendent pas (voir Lc 8,8 et *par.*; Lc 14,35 et *par.*).

effet, "hearing the word for oneself is the essential ingredient of discipleship",⁵⁴ et c'est précisément ce qu'elle fait.⁵⁵

C. Opposition de niveau: matériel - spirituel

Souvent, l'interprétation devient normative: Marie est valorisée par l'importance qu'elle accorde aux valeurs spirituelles.⁵⁶ Graduellement, l'opposition devient celle du spirituel et du matériel, comme chez Lagrange pour qui le texte "oppose les préoccupations de la terre et l'unique nécessaire, qui est d'écouter (et de pratiquer) la parole de Dieu".⁵⁷ Et les exégètes rappellent immédiatement que matériel et spirituel n'ont pas la même importance: "Quand on a le bonheur de recevoir Jésus, l'écouter devrait être le soin principal, passant même avant celui de se préoccuper de ses besoins";⁵⁸ ou encore, "écouter la parole de Dieu, évidemment pour la mettre en pratique, vaut mieux que de s'affairer à des préoccupations matérielles."⁵⁹ Marie est alors parée de toutes les vertus; plus exactement, par un procédé parfois un peu tautologique, les commentateurs créent, à partir de la description faite de Marie dans le récit, leur portrait de la disciple idéale: "Marie, la silencieuse, l'immobile Marie, incarne et symbolise cette attention et cette foi prioritaire".⁶⁰ Gollwitzer avait déjà loué "la silencieuse et modeste écoute de Marie";⁶¹ Wolfgang Wiefel considère que le texte "macht sie zu einem bleibenden Beispiel."⁶² Marthe en revanche, connue dans son activité de ménagère,⁶³ devient la figure de l'hôtesse:⁶⁴ elle est "conçue comme la maîtresse de maison".⁶⁵ Eckart en déduit que Marthe est "d'âge mûr"⁶⁶, Geldenhuys pense qu'elle est "probably the elder sister, who bore the responsibility of housekeeping";⁶⁷ chez d'autres, cela met en place l'image d'une maîtresse femme.⁶⁸ Au silence et à la discrétion de Marie, on oppose sa bruyante

⁵⁴ Adele REINHARTZ, "From Narrative to History: The Resurrection of Mary and Martha", in Amy-Jill LEVINE (dir.), *Women Like this*, 1991, p. 170.

⁵⁵ Norval GELDENHUYS, *Commentary on the Gospel of Luke*, 1960 [1^o éd. 1950], p. 316; de même, "The most important task of all is not to try and serve Him by this kind of action, but through the spiritual exercise of fellowship as practised by Mary."

⁵⁶ Marshall met ce récit en parallèle avec le texte de Jn 12 "where Martha is again the one who prepares the meal while Mariam has time to give Jesus an extravagant anointing." MARSHALL, *The Gospel of Luke*, p. 452.

⁵⁷ LAGRANGE, *Évangile selon Saint Luc*, p. 319.

⁵⁸ *Ibid.*, p. 316; Jésus justifie Marie de "faire passer l'écoute de sa parole avant toute autre considération", Hugues COUSIN, *L'Évangile de Luc*, 1993, p. 160.

⁵⁹ Pierre BENOIT et Marie-Émile BOISMARD, *Synopse des quatre Évangiles en français, avec parallèles des apocryphes et des pères*, 1981 [1^o éd. 1972], p. 274.

⁶⁰ BOVON, *L'évangile selon St Luc 2*, p. 111.

⁶¹ GOLLWITZER, *La joie de Dieu*, p. 121.

⁶² Wolfgang WIEFEL, *Das Evangelium nach Lukas*, 1988, p. 213.

⁶³ "(She) appears as the mistress of the household". MARSHALL, *The Gospel of Luke*, p. 451.

⁶⁴ Voir Erling LALAND: le récit pose le personnage de Marthe comme une figure de l'hôtesse et expose la façon de recevoir les prédicateurs itinérants. LALAND, "Die Martha-Maria Perikope", p. 70-87.

⁶⁵ "... Marthe est conçue comme la maîtresse de maison (cf. le 'dans sa maison', v. 38)." BOVON, *L'évangile selon St Luc 2*, p. 103.

⁶⁶ Johannes ECKHART, Maître, *Traité et Sermons*, 1993 [Sermon 86-13]; pour Marie-Émile Boismard, "Marthe est probablement l'aînée puisque c'est elle qui prend les initiatives (Jn 11,20-39, cf Luc 10,38) tandis que Marie semble apprécier la position assise" (Jn 11, 20b; Lc 10,39)". Pierre BENOIT et Marie-Émile BOISMARD, *Synopse des quatre Évangiles en français II*, 1980 [1^o éd. 1972], p. 274 n. 192.

⁶⁷ GELDENHUYS, *Commentary on Luke*, p. 315; voir aussi Marie-Émile Boismard: "Marthe est probablement l'aînée puisque c'est elle qui prend les initiatives (Jn 11,20-39, cf Luc 10,38)". BENOIT et BOISMARD, *Synopse 2*, p. 274 n. 192.

⁶⁸ Différents commentateurs insistent sur l'étymologie de Martha qui viendrait de "Mar", maîtresse. (GELDENHUYS, *Commentary on Luke*, p. 317; MARSHALL, *The Gospel of Luke*, p. 451) ou de 'Mar(e)ta', forme féminine de 'Mare', Seigneur, en araméen (FITZMYER, *The Gospel according to Luke X-XXIV*, p. 892).

agitation: "while Mary made full use of the opportunity during the visit at their home to be instructed by Him, Martha (...) was *restlessly* and *agitatedly* busy preparing for the Master the best possible meal."⁶⁹ L'opposition ne se fait pas entre écouter et servir, mais entre écouter et s'agiter;⁷⁰ Marthe a perdu de vue que "la préoccupation du service ne doit pas se faire au détriment de l'enseignement";⁷¹ elle est alors comprise comme une femme dont la seule préoccupation est matérielle. Dans cette perspective, nombre d'auteurs ont perçu une connotation négative dans "περὶ πολλὰ" rendu par "the *excessive* preparation for a meal (...) providing *excessively* for his needs";⁷² "her *elaborate plans* of providing for Jesus' meal";⁷³ the "*unbalanced zeal* to entertain Jesus as *lavishly* as possible."⁷⁴ Marthe devient pour certains l'incarnation d'une image bourgeoise de la femme, dépeinte comme l'hôtesse préoccupée essentiellement par l'impression qu'elle va donner à ses invités.⁷⁵ "Martha was like too many women who become involved in housekeeping tasks and who are burdened by unnecessary housepride"⁷⁶ ou encore "Martha too would have gladly listened to his instructions, but allowed herself to be drawn away (in different directions) by her elaborate plans of providing for Jesus' meal."⁷⁷ Elle devient alors la cible de toutes les critiques, dans des lectures qui frôlent la caricature. Geldenhuys en fait l'incarnation de la femme au foyer aigrie qui se rend odieuse par ses préoccupations mesquines et inutiles, a une humeur détestable et est terriblement autoritaire: Marthe "disturbed the harmony between herself and the sister and between herself and the Lord (...). (She) became sulky (...) over-zealous (...) dissatisfied, (...) wants to instruct the Saviour as to what He should do, namely instruct Mary to help her".⁷⁸ Chez Lagrange, elle est pénible, "crée sans nécessité cette situation; son trouble n'est pas justifié";⁷⁹ chez d'autres encore, elle "amoncelle les maladresses"⁸⁰ et "va à l'encontre de l'état d'esprit du vrai croyant".⁸¹

D. Opposition féministe: soumise - libérée

C'est dans le registre domestique, celui de la maîtresse de maison, que l'on trouve une dernière ligne d'interprétation: elle oppose Marthe, figure de la femme soumise à Marie, modèle de femme libérée,⁸² notamment des tâches ménagères.⁸³ Pour ceux qui insistent sur

⁶⁹ GELDENHUYS, *Commentary on Luke*, p. 315.

⁷⁰ Turid Karlsen SEIM, "The Gospel of Luke", in Elisabeth SCHÜSSLER FIORENZA, Ann G. BROCK et Shelly MATTHEWS (dir.), *Searching the Scriptures II*, 1995, p. 751.

⁷¹ Erling LALAND, "Marthe et Marie: quel message l'Église primitive lisait-elle dans ce récit? Luc 10, 38-42", *BVC* 76, 1967, p. 29-43

⁷² MARSHALL, *The Gospel of Luke*, p. 451 et 453; c'est moi qui souligne.

⁷³ FITZMYER, *The Gospel according to Luke X-XXIV*, p. 893.

⁷⁴ Voir aussi Ian H. MARSHALL, pour qui le récit vise "to indicate the proper way to serve Jesus: one serves him by listening to his words rather than by providing *excessively* for his needs." (MARSHALL, *The Gospel of Luke*, p. 451) ou Joseph FITZMYER encore, qui répète que "The proper service of Jesus is attention to his instructions, not an *elaborate* provision for his physical needs" (FITZMYER, *The Gospel according to Luke X-XXIV*, 1985, p. 892; c'est moi qui souligne).

⁷⁵ "Martha wanted to honor Jesus with an elaborate meal, but Jesus reminds her that it is more important to listen to what he has to say." FITZMYER, *The Gospel according to Luke X-XXIV*, p. 892.

⁷⁶ Alicia Craig FAXON, *Women and Jesus*, 1973, p. 72.

⁷⁷ FITZMYER, *The Gospel according to Luke X-XXIV*, p. 893-894; de son côté, Godet affirme que "Si elle a tant de peine, c'est qu'elle le veut bien", car "son agitation même prouve que la source de son travail n'est point pure et que son amour-propre d'hôtesse y a une plus large part qu'il ne faudrait." Frédéric GODET, *Commentaire sur l'Évangile de Saint Luc (T. 2)*, 1871, p. 54 et 55.

⁷⁸ GELDENHUYS, *Commentary on Luke*, p. 316.

⁷⁹ LAGRANGE, *Évangile selon Saint Luc*, p. 318.

⁸⁰ QUÉRÉ, *Les femmes de l'Évangile*, p. 42.

⁸¹ COUSIN, *L'évangile de Luc*, p. 160.

⁸² William MANSON, *The Gospel of Luke*, 1945 [1^o éd. 1930], p. 132; MARSHALL, *The Gospel of Luke*, p. 454.

⁸³ Mary "is affirmed in her decision to neglect domestic duties in order to grow as a disciple." TANNEHILL, *Luke*, p. 187.

le caractère novateur de l'attitude de Jésus,⁸⁴ féministe avant l'heure,⁸⁵ qui permet à une femme d'adopter la posture et le rôle masculin du disciple,⁸⁶ et la libère de son travail ménager,⁸⁷ Marie est le modèle de la femme qui fait passer ses priorités personnelles avant son devoir: "it was with a proper motive that Mary had withdrawn herself on this occasion from the ordinary household duties in order to hear the words of everlasting life from His mouth".⁸⁸ "Jesus protects the right of Martha's sister Mary to be free from domestic duties",⁸⁹ ou encore Jésus justifie Marie de "faire passer l'écoute de sa parole avant toute autre considération".⁹⁰ Pour la théologie féministe,⁹¹ Marthe et Marie sont deux types de femmes, modèles opposés. "La meilleure part" recouvre cette opposition-là: "Mary has once chosen *the better part* in preferring spiritual instructions to domestic studies".⁹² Pourtant, le féminisme de ce texte a été beaucoup discuté.⁹³ Longtemps, on a considéré qu'il était favorable aux femmes,⁹⁴ Leonard S. Swidler allant jusqu'à dire que cet évangile a été composé par une femme,⁹⁵ Price qu'il s'agit d'une propagande pour la libération de la femme.⁹⁶ Mais Barbara Reid, Bernadette Brooten en ont contesté le caractère novateur;⁹⁷ et pour Elisabeth Tetlow, cette histoire serait même celle de l'oppression des femmes, autorisées à être disciples silencieuses, mais pas à participer à la proclamation.⁹⁸ Elisabeth Schüssler-Fiorina y voit encore une opposition entre deux rôles: Luc exprime un conflit entre

⁸⁴ "Martha and Mary [...] reflect an opening for women into the circle of Jesus' disciples that would have been anathema to the rabbinic custom of the day." Eugene H. MALY, "Women and the Gospel of Luke", *BTBul* 10, 1980, p. 104.

⁸⁵ "For a Jewish audience it would be of great significance that a place was given to women by Jesus not simply to do domestic duties in the church but to listen and to learn." MARSHALL, *The Gospel of Luke*, p. 451.

⁸⁶ Selon Brennan, Jésus accepte Marie dans le "cercle rabbinique" et Marthe est réprouvée pour avoir demandé à ce que Marie n'accomplisse que les tâches traditionnellement féminines. Il s'agit du statut des femmes dans la communauté, pas de la vie contemplative. Irene BRENNAN, "Women in the Gospels", *New Blackfriars* 52, 1971, p. 291.

⁸⁷ Mary is "affirmed in her decision to neglect domestic duties in order to grow as a disciple." TANNEHILL, *Luke*, p. 186-187.

⁸⁸ GELDENHUYS, *Commentary on Luke*, 1961, p. 316.

⁸⁹ Robert C. TANNEHILL, *The Narrative Unity of Luke-Acts: A Literary Interpretation. Vol. I: The Gospel according to Luke*, 1986, p. 137.

⁹⁰ COUSIN, *L'évangile de Luc*, p. 160.

⁹¹ Voir par exemple MOLTSMANN-WENDEL, *Ein eigener Mensch werden*, p. 23-55; F. FÖHN, "Ein exegetischer Essay zu Martha und Mirjam. Herrschaft hat u. hält (auch) die Schwestern getrennt", *NW* 83,7-8, 1989, p. 208-214; Elisabeth SCHÜSSLER FIORENZA et Herman WAETJEN, *Theological Criteria and Historical Reconstruction: Martha and Mary (Luke 10, 38-42). Protocol of the fifty-third colloquy, 10 April 1986*, 1987, p. 1-12; Rosemary RADFORD RUETHER, *Sexism and God-Talk: Toward a Feminist Theology*, 1983. Pour un résumé de leurs positions, voir BOVON, *L'évangile selon St Luc* 2, p. 107 n. 50.

⁹² Jo Ann McNAMARA, *A New Song. Celibate Women in the First Three Christian Centuries*, 1983, p. 104, ainsi que Jo Ann McNAMARA, "Wives and Women in Early Christian Thought", *IJWS* 2, 1979, p. 575-592.

⁹³ Veronika Koperski fait un bon état des lieux de la recherche: KOPERSKI, "Lk 10,38-42 and Acts 6,1-7", p. 517-544.

⁹⁴ Alfred PLUMMER, *A critical and exegetical commentary on the gospel according to S. Luke*, 1896, qui appelle l'évangile de Luc "the Gospel of womanhood" (p. 528); Robert J. KARRIS, "Women and Discipleship in Luke", *Women and Discipleship in Luke* 56, 1994, p. 1-20; PRICE, *The Widow Traditions in Luke-Acts*.

⁹⁵ Leonard S. SWIDLER, *Biblical Affirmation of Women*, 1979, p. 281.

⁹⁶ PRICE, *The Widow Traditions in Luke-Acts*.

⁹⁷ Barbara E. REID, *Choosing the better part? Women in the Gospel of Luke*, 1996. Les p. 150-153 parlent de la tradition juive autorisant les femmes à étudier la Torah. Le fait pour une femme de se mettre à l'école des maîtres de la loi est moins invraisemblable qu'on ne l'a cru: voir Bernadette J. BROOTEN, *Women Leaders in the Ancient Synagogue: Inscriptional Evidence and Background Issues*, 1980 (surtout p. 149-150).

⁹⁸ Elisabeth Meier TETLOW, *Women and Ministry in the New Testament: called to serve*, 1980.

ministère de la parole et ministère de la table⁹⁹ et cherche à critiquer le rôle actif des femmes pour les cantonner dans un rôle contemplatif. Surtout, Elisabeth Schüssler-Fiorenza oppose la relation d'égalité entre Marthe et Jésus à la relation de subordination qu'il y a entre Marie et Jésus,¹⁰⁰ disant que Luc valorise cette deuxième et critique le rôle actif pris par les femmes.¹⁰¹ Pour France Beydon, Marthe est une figure de la perpétuation de l'auto-oppression;¹⁰² ici encore, les deux femmes du récit deviennent des types opposés.¹⁰³

E. Une surlecture du texte, un texte allégorisé

L'interprétation du récit est donc massivement tributaire de l'opposition entre les sœurs, devenues emblématiques de positions opposées. Même François Bovon, qui cherche à sortir de cette vision,¹⁰⁴ y revient lorsqu'il affirme que: "par l'image de Marthe (...) le texte vise la foi attentive qu'il situe face aux préoccupations humaines."¹⁰⁵ Peu de commentateurs contestent la portée normative de ce récit,¹⁰⁶ qui vise à "encourager à opter pour une certaine attitude de foi."¹⁰⁷ Mais, parce que le texte exprime un jugement de Jésus et met en scène deux personnages, deux femmes,¹⁰⁸ on en a fait un jugement de Jésus sur les femmes. Les personnages ont été typologisés, les oppositions surinvesties. La lecture est devenue monolithique, opposant tout ce qui appartient à Marthe à tout ce qui ressort de Marie:¹⁰⁹ c'est ainsi que "la meilleure part" est comprise comme l'écoute de Marie, et par extension toute son activité et ce qu'on peut imaginer de son caractère. De la même façon, "beaucoup de choses" a été mis en lien avec l'agitation de Marthe, la mauvaise part, l'inutile. Appréhendé en fonction de l'enseignement qu'on cherche à en tirer, le texte est devenu une allégorie, les deux figures présentes représentant des valeurs antagonistes. Illustration d'un idéal de vie spirituelle, image du commandement d'amour de Dieu, mise en place d'une figure idéale de femme - contemplative, disciple, spirituelle, libérée... quelle que soit l'option retenue, la lecture repose sur l'opposition entre les sœurs. Leur relation est entièrement comprise, prise en compte, dans le registre du contraste.¹¹⁰

⁹⁹ Elisabeth SCHÜSSLER FIORENZA, *In Memory of Her. A feminist Theological Reconstruction of Christian Origin*, 1994 [1^o éd. 1983], p. 164-166.

¹⁰⁰ SCHÜSSLER FIORENZA, *But she said*, chapitre sur Lc 10, p. 54-76.

¹⁰¹ Föhn comprend aussi ce texte comme une critique des rapports de domination. FÖHN, "Ein exegetischer Essay zu Martha und Mirjam", p. 208-214.

¹⁰² "Un certain nombre de ces chrétiennes veulent de surcroît opposer à leurs consœurs leurs propres conceptions exclusives du rôle féminin. C'est le cas de Marthe." France BEYDON, "A temps nouveau, nouvelles questions. Luc 10, 38-43", *Cahiers Bibliques* 28, 1989, p. 31.

¹⁰³ "Marthe oppose son programme à celui de Marie." *Ibid.*, p. 27.

¹⁰⁴ "Luc ne distingue pas une Marie qui prêche et une Marthe qui sert, mais une Marie qui écoute et une Marthe qui s'épuise à exercer l'hospitalité". BOVON, *L'évangile selon St Luc* 2, p. 107.

¹⁰⁵ *Ibid.*, p. 106-107.

¹⁰⁶ Robert Tannehill le classe parmi les "pronouncement stories" car il a "two characteristic parts of the genre, a pronouncement which is the climatic element in a brief story". Robert C. TANNEHILL, "The Pronouncement Story and Its Types", *Semeia* 20, 1981, p. 1; voir aussi BRUTSCHECK, *Die Maria-Martha Erzählung*, p. 158-159.

¹⁰⁷ BOVON, *L'évangile selon St Luc* 2, p. 101. Robert Tannehill souligne également cet aspect: Luc 10,38-42 "is an hybrid objection-commendation story". Robert C. TANNEHILL, "Varieties of Synoptic Pronouncement Stories", *Semeia* 20, 1981, p. 106

¹⁰⁸ Il s'agit de deux sœurs, et ce n'est pas anodin: E. Schüssler-Fiorenza évoque le stéréotype de la rivalité féminine qui détermine les interprétations. SCHÜSSLER FIORENZA, *But she said*, p. 60-62..

¹⁰⁹ Ainsi, par exemple: "Marie n'est là que pour révéler une fausse conception de l'accueil." CASTEL, "Lc 10, 38-42", p. 564

¹¹⁰ "Mary and Martha in this story are a study in contrasts." TALBERT, *Reading Luke*, p. 126.

II. Les personnages du récit

1. Des personnages contrastés

A. Marthe, le personnage fort

Le narrateur oppose en effet les deux femmes de nombreuses façons. Les disciples, évoqués au v. 38, disparaissent du récit, qui ne met plus en scène que Marthe, Marie et Jésus.¹¹¹ Face à Jésus, ne restent donc que les deux sœurs; et Marthe a tout pour attirer l'attention, et prendre toute la place. L'organisation du récit la pose d'ailleurs au centre de l'intérêt: le contexte narratif large est celui de focalisations successives, passant d'une géographie relativement floue (ils sont "en route", "vers Jérusalem" peut-être?¹¹²) à un lieu plus précis (un village), dans lequel s'insère une maison, la maison de Marthe. Le narrateur va cadrer de plus en plus serré, et le récit amène au plus proche des personnages (sur la route, dans le village, dans la maison, près de Jésus), jusqu'au dialogue Jésus – Marthe.

Dans cette maison, le narrateur campe Marthe par le *showing* (montrant la maison et Marthe dans cette maison, s'arrêtant dans son travail pour parler à Jésus) et le *telling* (il dit que Marthe reçoit Jésus, qu'elle est "préoccupée par de nombreuses tâches"). Il fait de Marthe un personnage rond;: on sait d'elle nombre de choses: ce qui la préoccupe, ce qu'elle dit, ce qu'elle fait (elle reçoit Jésus, elle se campe devant lui, elle lui parle).¹¹³ Marthe est active, dans "beaucoup de choses" à la fois (περιεσπᾶτο περὶ πολλήν διακονίαν).

B. Marie, le personnage exposé en creux

Marie est tout le contraire; c'est très justement que les commentateurs ont repéré l'opposition qu'il y a entre ces deux personnages.¹¹⁴ Marie est tout ce que Marthe n'est pas; c'est en creux qu'est exposé son personnage: le narrateur ne dit, à son sujet, rien de ce qu'il a pu dire à propos de Marthe.¹¹⁵ Ainsi, son personnage est plat: pas d'émotions, pas d'expression. Il ne bouge pas: elle est placée aux pieds (παρακαθεσθῆϊσα, participe aoriste passif).¹¹⁶ La seule action qu'elle effectue (ἀκούω, écouter) n'a pas beaucoup de vigueur: exprimée par un imparfait à valeur durative, elle ne fournit pas de repère chronologique; mais encore une fois, cette fixation durable sur une seule activité contraste avec les multiples préoccupations de Marthe. Marie n'agit pas, et ne parle pas: elle n'est cependant pas un personnage vide.¹¹⁷ Elle ne s'exprime pas autrement que par sa position, c'est-à-dire à la fois la place qu'elle prend et son attitude d'écoute. Cette position "aux pieds de Jésus" a

¹¹¹ On retrouve ici le "dramatic triangle" évoqué par Gerhard Sellin, que je détaillerai dans le chapitre suivant. Gerhard SELLIN, "Lukas als Gleichniserzähler: die Erzählung vom barmherzigen Samariter (Lk 10,25-37)", ZNW 65, 1974, p. 19-60.

¹¹² Lc 9,51.

¹¹³ On peut remarquer aussi que Marthe a un nom: γυνή δέ τις ὀνόματι Μάρθα, tandis que Marie est nommée: ἀδελφή καλουμένη Μαριάμ. Le nom de Marie est utilisé deux fois, celui de Marthe deux fois et elle est appelée deux fois.

¹¹⁴ Ainsi, par ex., "The description of her (Martha) stands in contrast to Mary's 'sitting'." FITZMYER, *The Gospel according to Luke X-XXIV*, p. 894.

¹¹⁵ A. Knockaert souligne de plus le contraste entre Marthe qui dit à Jésus ce qu'il doit dire, et Marie qui écoute ce que Jésus veut dire. André KNOCKAERT, "Analyse structurale du texte biblique", *LVit* 33, 1978, p. 474.

¹¹⁶ C'est une attitude classique de l'écoute; voir Lc 8,35; Ac 22,3, ou *Pirqe Abot* 1,4. Voir par ex. MARSHALL, *The Gospel of Luke*, p. 452.

¹¹⁷ Tannehill évoque les possibles abus d'interprétation de ce silence: "Mary is silent as she listens to Jesus. We should be cautious about concluding that she is a silent and passive woman, however. Pronouncement stories are told very briefly. They do not give us complete character portraits." TANNEHILL, *Luke*, p. 186.

été abondamment expliquée et commentée¹¹⁸; par contre, son silence est peu pris en compte. Il est parfois remarqué (plusieurs commentateurs parlent de la "silencieuse" Marie¹¹⁹), parfois relevé par ceux qui s'intéressent au silence des femmes: Elisabeth Schüssler-Fiorenza¹²⁰ ou Turid Seim.¹²¹ Mais ce silence, marque essentielle de la relation entre Marie et Marthe, n'est pas pris en compte en tant que mode d'expression de Marie.¹²² Au silence du récit répond un silence de lecture. Pourtant, en disant que Marie se tient aux pieds du Seigneur et qu'elle écoute, le narrateur donne quatre informations: où elle est, ce qu'elle fait, mais aussi qu'elle ne bouge pas et qu'elle ne dit rien. Le statut de Marie dans le récit correspond bien à sa présence: on dirait qu'elle vient s'imposer dans une scène dans laquelle elle n'avait pas sa place. Ces quatre versets mettent en scène une confrontation entre Jésus et Marthe. Marie n'en est pas un protagoniste: elle en est l'enjeu. Evoqué rapidement, son personnage donne cependant son sens à toute l'histoire. Marie, immobile et silencieuse, est au cœur du récit, bien qu'elle ne participe pas à l'échange entre Jésus et Marthe. Le narrateur met en place deux personnages parlant d'un troisième, qui se tient là mais ne dit rien. Un contraste fort est donc établi entre la présence de Marie dans la scène et son absence en tant qu'acteur dans le dialogue entre Marthe et Jésus. Ils parlent d'elle, peut-être même se tient-elle entre eux. Comment mieux souligner l'enjeu de cette présence? La question de sa place, son rôle, est le ressort de ce récit.

C. Jésus, le personnage de parole

Jésus est le personnage qui parle: il est dit et montré en train de parler: Marie écoute sa parole τὸν λόγον αὐτοῦ). Cette parole constitue environ un tiers de ce court récit (v. 41-42), et continue sur la même question: qui est légitimé à écouter Jésus?

2. Les relations entre les personnages

Les deux sœurs sont placées chacune dans une relation différente à Jésus, sont chacune devant le Seigneur d'une façon spécifique.¹²³ Le lien entre Marthe et le Seigneur est donné par le narrateur, établi clairement au v. 38: elle "le reçut." Marthe et le Seigneur sont liés par la vie quotidienne, l'accueil; la formulation, ὑπεδέξατο αὐτόν, pourrait même laisser supposer que Marthe répond à une demande de Jésus. Marthe reçoit Jésus, mais ne l'écoute pas;¹²⁴ par contre, elle lui parle et il lui répond; elle est dans ce récit la seule véritable interlocutrice de Jésus.

Marie ne reçoit pas Jésus, mais l'écoute. Étrange relation cependant que la leur: elle l'écoute, mais il ne lui parle pas. Elle écoute une parole qui ne lui est pas spécialement destinée. Le récit les place l'un à côté de l'autre, ou plutôt l'une aux pieds de l'autre,¹²⁵ se complétant: Jésus est parole et Marie est écoute. Le narrateur a mis Marie et Jésus sur la

¹¹⁸ Par exemple, F. Godet explique que "Jésus était assis les pieds en arrière (VII, 38). C'était donc derrière lui, à ses pieds, qu'elle s'était établie afin de ne perdre aucune de ses paroles." GODET, *Commentaire sur l'Évangile de Saint Luc*, p. 53

¹¹⁹ BOVON, *L'évangile selon St Luc 2*, p. 111; voir aussi GOLLWITZER, *La joie de Dieu*, p. 121; SCHÜSSLER FIORENZA, *But she said*, p. 60-62; TETLOW, *Women and Ministry in the NT*.

¹²⁰ Elle affirme que Marie est silencieuse et que Marthe le devient, réduite au silence par la parole de Jésus. SCHÜSSLER FIORENZA, *But she said*, p. 60-62.

¹²¹ Seim soutient qu'aucune femme, dans ce passage, n'est admise à faire autre chose que d'écouter. SEIM, *The Double Message*, p. 112.

¹²² Tannehill mentionne ce silence, mais sans en tirer de conséquences quant à la relation entre Marthe et Marie. TANNEHILL, *Luke*, p. 184-187.

¹²³ Il faut noter que Jésus admet, mais ne crée pas, l'antithèse entre Marthe et Marie. SEIM, *The Double Message*, p. 105.

¹²⁴ Il est vrai que δέξομαι signifie aussi "écouter, accueillir la parole" (Lc 8,13, 18,17; Ac 8,14; 11,1; 17,11); on peut considérer qu'il y a ici une allusion au fait de "recevoir" la parole; mais ce n'est pas la signification première.

¹²⁵ Dans une attitude classique de l'écoute; voir Luc 8,35; Ac 22,3. Voir BEYDON, "A temps nouveau, nouvelles questions", p. 26.

même longueur d'onde, mais il ne les a pas mis en dialogue. Marie est à peine présente dans le récit: pas de parole, pas de déplacement. Elle est simplement posée (παρακαθεσθεῖσα πρὸς τοὺς πόδας, assise aux pieds), établie en lien avec le Seigneur. Ce lien pourrait sembler fortuit; il est majeur, au contraire: Marie elle-même s'est placée ainsi. Elle se met en relation avec Jésus: elle va se placer près de lui, elle l'écoute. Marthe, elle, n'écoute pas cette parole: elle s'absorbe dans de multiples tâches,¹²⁶ tandis que Marie se focalise sur le Seigneur.¹²⁷ Jésus ne parle pas à Marie – du moins pas directement. Marthe force la relation, elle fait en sorte que la parole de Jésus s'adresse à elle. C'est elle qui établit le lien avec le Seigneur. Marie n'est pas passive, loin de là, malgré ce que retiennent d'elle nombre d'exégètes;¹²⁸ le récit met au contraire en avant sa détermination. Au v. 39, la relation de Marie avec Marthe est biologique, donnée; sa relation avec Jésus est choisie, et c'est une relation de dépendance: tout ce que fait Marie, tout ce qu'elle est, est dit en lien avec lui. Ainsi, dans ce récit, les relations entre Jésus et Marthe sont établies, celles entre Jésus et Marie aussi; mais les relations entre Marie et Marthe ne sont pas établies. Marie est introduite dans le récit par rapport à sa sœur, et pour cette raison: τῆδε ἦν ἀδελφή καλουμένη Μαριάμ, littéralement: "à celle-ci était une sœur appelée Marie" (v. 39). Marie est évoquée comme appartenant à Marthe, mais il n'y a pas de relation directe entre les deux sœurs. Quand Marthe parle, elle parle *de* sa sœur (ἡ ἀδελφή μου, v. 40), pas *à* sa sœur. La relation entre les sœurs est dite, mais elle est vide.

III. La demande de Marthe

Marthe fait le service, et vient parler à Jésus. Que demande-t-elle? Dans un récit mis en scène de façon très réaliste, beaucoup ont compris cette information dans le registre pratique: Marthe avait matériellement besoin de Marie. Certains voient même dans cette intervention de Marthe une réaction de jalousie envers celle qui se permettait le luxe d'écouter le Seigneur, face à une grande charge de travail.¹²⁹ Certes, le narrateur a bien précisé le poids de la tâche: Marthe était περισπᾶτο περὶ πολλήν διακονίαν. Mais la description est si vivante que les actions des personnages sont prises en compte au détriment de leurs paroles: Marthe se plaint, non que le travail soit lourd, mais que Marie l'ait laissée seule pour la prendre en charge. Et c'est bien cette relation vide, cette relation manquée, que Marthe vient déclarer à Jésus. Là se trouve la vraie demande: Marthe demande que Marie soit pour elle, soit avec elle. Marthe fait le service, et vient en parler à Jésus, demandant que sa sœur vienne servir *avec* (συναντιλάβηται). Ce verbe est formé de συν et de ἀντιλαμβάνομαι; on reconnaît là le goût de Luc pour l'utilisation des verbes à préfixes.¹³⁰ Il n'est présent, dans le Nouveau Testament, qu'ici et en Rm 8,26. Son champ sémantique est celui de l'aide: aider, soutenir, venir en aide à, prendre le parti de, venir au secours de;¹³¹ mais son utilisation en Rm 8,26¹³² évoque également la notion de l'intervention d'une relation, de la mise en place d'une action substitutive. La dimension de l'intrusion relationnelle est donc présente, dans ce verbe; il évoque à la fois "avec" et "à la place de". Marthe est posée en lien avec une sœur

¹²⁶ Turid Seim considère cependant que Marthe écoute aussi, puisque ὑπεδέξομαι signifie aussi "écouter, accueillir la parole" (voir Lc 8,13, 18,17; Ac 8,14; 11,1; 17,11). SEIM, *The Double Message*, p. 113.

¹²⁷ Seim attire l'attention sur l'usage du titre ὁ κύριος qui "characterizes Jesus as the teacher and as the authoritative Lord of the community"; cela renforce le sentiment donné par le narrateur de l'importance de Jésus pour Marie. Turid K. SEIM, *The Double Message*, 1994, p. 100.

¹²⁸ "Mary's role in Lk 10.38-42 is passive: she listens, learns, and is silent. While Martha is active and engages in dialogue, Mary is passive and taciturn." SEIM, *The Double Message*, p. 112.

¹²⁹ "The implication is that Martha wished to hear Jesus but was prevented from doing so by the pressure of providing hospitality." MARSHALL, *The Gospel of Luke*, p. 454.

¹³⁰ Voir aussi, par exemple, ἀντιπαρέρχομαι en Lc 10,31 et 32.

¹³¹ Anatole BAILLY, *Dictionnaire grec-français*, 1950.

¹³² "L'Esprit Saint vient en aide à notre faiblesse".

nommée Marie.¹³³ Elle invite le Seigneur, le sert, lui parle, il répond. Elle parle de sa situation; elle communique donc. Et pourtant, elle se dit "seule" (μόνην). Sa plainte abonde en pronoms de la première personne, redondance dans l'auto-référence: οὐ μέλει σοι ὅτι ἡ ἀδελφή μου μόνην με κατέλιπεν διακονεῖν; εἰπέ οὖν αὐτῇ ἵνα μοι συναντιλάβηται (v.40). C'est un problème de relation qu'évoque Marthe; c'est de sa solitude qu'elle parle. Le contraste entre les deux sœurs vient intensifier le contraste des relations, relations qui sont en cause dans la phrase de Marthe. Ce n'est pourtant pas ce que les commentateurs en retiennent. "Dis-lui qu'elle vienne m'aider", dit Marthe; et c'est sous l'angle de l'activité que la plainte de Marthe est comprise: elle a trop à faire, il lui faut des bras supplémentaires.¹³⁴ Féministes ou non, nombre d'auteurs ont compris que Marthe ne supporte pas d'être la seule à assumer ce travail qui devrait être pris en charge par toutes les femmes: Marthe "is trying to force her sister back into the expected woman's role."¹³⁵ Bovon est sensible à la solitude de Marthe et mentionne qu'elle appelle à l'aide; mais il explique cependant son intervention par "la fatigue et la solitude"; Marthe souhaite que sa sœur participe au service.¹³⁶ Ce qui est en jeu, selon les exégètes, c'est la diaconie;¹³⁷ c'est sur la charge de travail, donc en termes de quantité, que la demande de Marthe a été comprise.¹³⁸ Or, ce que Marthe demande, ce n'est pas de l'aide pour le service: c'est l'aide de sa sœur *avec elle* et *pour elle*.¹³⁹ Ce qu'elle souligne, ce n'est pas le manque de main-d'œuvre, c'est le manque de relation. Marthe ne se plaint pas de ce qu'il y a trop de travail; elle se plaint de ce que sa sœur l'ait laissée seule, et qu'en plus Jésus n'en soit pas touché. Marthe vient dire que ni Jésus ni Marie ne sont en lien avec elle; qu'elle se sent abandonnée, seule,¹⁴⁰ et que personne ne s'en émeut.

1. Une demande centrale dans le récit

Ce manque de relation est exprimé par Marthe dans une demande située au le cœur du récit. Il est au centre du texte, en termes de longueur. Il est également au centre de sa construction,¹⁴¹ et crée dans le tempo une rupture dont le δέ adversatif souligne la brusquerie. Au début, le récit est construit comme une histoire, et livre les événements dans l'ordre de leur succession chronologique. Ainsi, Jésus arrive dans un village, entre chez Marthe qui le reçoit. Puis le narrateur évoque les préoccupations de Marthe, et décrit la place de Marie. Les deux passifs: "Marie étant assise" παρακαθεσθείσα / "Marthe était préoccupée par le service" περισπᾶτο, débordent, par la durée qu'ils évoquent, le déroulement des événements. On ne sait combien de temps dure la station de Marie aux pieds de Jésus, combien de temps Marthe est tiraillée. Dans ce moment étiré, l'intervention de Marthe marque un changement de cadence. Le récit était descriptif et lent, il devient rapide, par un aoriste marquant une action ponctuelle. Ce verbe évoque d'ailleurs lui-même une rupture

¹³³ Marie est identifiée avec la femme à l'onction chez Jean, mais pas chez Luc.

¹³⁴ "Her objection should be taken seriously, for she is providing a valuable service to her guests, and she doubtless needs the help." TANNEHILL, *Luke*, p. 186.

¹³⁵ *Ibid.*, p. 186.

¹³⁶ BOVON, *L'évangile selon St Luc 2*, p. 103.

¹³⁷ TANNEHILL, *The Narrative Unity of Luke-Acts I*, p. 137.

¹³⁸ Sans doute aussi à cause de la proximité de l'expression κατέλιπεν διακονεῖν avec celle utilisée en Ac 6,2 καταλείψαντας... διακονεῖν, où la trop grande charge de travail est effectivement en question. Henry Joel CADBURY, "Four Features of Luke-Acts", in Leander E. KECK et J. Louis MARTYN (dir.), *Studies in Luke-Acts*, 1968, p. 87-110.

¹³⁹ Warren Carter, qui comprend ce passage comme une mise en valeur du ministère des femmes, a souligné cette dimension du récit: "Specifically, her concern is that Mary has left her to minister alone." CARTER, "Getting Martha out of the Kitchen", p. 275.

¹⁴⁰ "L'inquiétude de Marthe tient à l'isolement dans lequel elle s'est mise." BOVON, *L'évangile selon St Luc 2*, p. 110.

¹⁴¹ Roland Meynet, à l'issue de son analyse rhétorique, met également le verset 40b au centre de ce passage. Roland MEYNET, *L'Évangile selon saint Luc: analyse rhétorique [1: planches]*, 1988, p. 106 et Roland MEYNET, *L'Évangile selon saint Luc: analyse rhétorique [2: commentaire]*, 1988, p. 125.

temporelle: ἐπιστᾶσα signifie s'arrêter devant quelqu'un.¹⁴² La déclaration de Marthe marque aussi une rupture de style: elle fait passer la narration d'une partie descriptive (38-40a) à un dialogue (40b-42); elle se situe entre l'exposition et l'enseignement dans le récit. Marthe essaye de modifier la situation (décrite par verbes au passé en 38-40), avec un discours au présent (deux accusations μέλει - κατέλιπεν) et tourné vers le futur (deux demandes). Son discours se situe donc au croisement des temps. Il ressemble à une demande de changement: "Dis-lui donc qu'elle vienne me soutenir!". Mais il n'y a pas de réponse directe à cette demande: Jésus ne se prononce pas sur l'aide que Marie doit apporter à Marthe, et on ne sait rien de ce qu'il advient de Marthe face à son travail. La parole de Marthe n'est donc pas l'action transformatrice du récit. En réalité, la demande de Marthe a surtout pour effet d'exposer à nouveau la différence entre les deux sœurs, mais dans sa dimension insupportable. Elle réaffirme l'opposition mise en place dans les versets 39-40a, à ce titre, elle est un durcissement du nouement. Le nouement est donc bien exposé, progressivement mis en place depuis le début du récit avec la présentation des deux sœurs, amené à son paroxysme par la plainte de Marthe. Ce qui est accentué, c'est la solitude de Marthe, solitude qui est le paroxysme du nouement; ce qui illustre l'importance de la parole de Marthe, point de basculement du récit.

2. Une manipulation

Marthe demande à Jésus d'agir pour transformer la situation, dans un discours aux modalités étonnantes. Elle le somme d'intervenir (en utilisant un impératif, εἰπὲ οὖν αὐτῇ, "dis-lui donc"), et fait pression sur lui pour cela, en invoquant son intérêt pour elle. Sa demande se situe dans le registre de la relation et vise, en quelque sorte, à relocaliser Marie.¹⁴³ Marthe veut peut-être que Marie passe de la sphère des "hommes" (les disciples) à celle des "femmes" (le service). Mais elle veut surtout que Marie passe, de sa relation à Jésus, à la relation à Marthe.¹⁴⁴

Marthe demande à Jésus, non de rétablir le lien entre elle et lui, mais celui entre elle et sa sœur. Cette relation doit importer à Jésus, mis en demeure par Marthe de prouver son intérêt pour elle: οὐ μέλει σοι, "cela ne te touche pas..." (v. 40). Il y a, de la part de Marthe, une volonté de récupération de Marie. Marthe cherche à imposer ce que Marie doit faire et où elle doit être; elle cherche surtout à décider avec qui Marie doit être: Marthe cherche à imposer la relation. Le manque établi est celui de la relation entre les sœurs; c'est ce que dénonce Marthe. Elle tente d'instaurer un devoir-faire, et cherche à déclencher un devoir de Jésus. La parole de Marthe correspond à l'étape de la manipulation dans la structure de Greimas;¹⁴⁵ elle mandate Jésus pour qu'il oblige Marie à venir travailler avec Marthe.

Cette parole de Marthe a un aspect tortueux. D'abord, elle attribue au choix de Marie une intention dont on ne sait rien. Le narrateur a seulement dit que Marie s'était assise aux pieds de Jésus, pas qu'elle avait abandonné Marthe pour le faire. Marie n'a pas laissé Marthe seule; c'est Marthe qui se sent laissée seule. Mais surtout, Marthe ne parle pas directement: elle dit à Jésus de dire à Marie. Ce faisant, elle n'établit aucune relation directe entre elle-même et sa sœur, mais elle demande à Jésus d'établir cette relation. La demande de Marthe parle de relation, mais c'est une demande manipulatoire. Marie était tournée vers Jésus;

¹⁴² Easton suggère la traduction 'interrompre son travail'; on note la rupture temporelle (Burton Scot EASTON, *The Gospel according to St Luke: A Critical and Exegetical Commentary*, 1926, p. 173); de même Godet: "ἐπιστᾶσα se tenant là, surtout avec le δέ adversatif, indique une suspension subite de cette activité fiévreuse." GODET, *Commentaire sur l'Évangile de Saint Luc*, p. 53.

¹⁴³ "Because of her own need (cf. χρεία in 10.42) for help she disregards Mary's choice, and even tries to ensure that Jesus supports this intrusion of hers." SEIM, *The Double Message*, p.105.

¹⁴⁴ La structure du v. 40 met en évidence l'aller-retour qu'énonce Marthe, comme le souligne Roland Meynet:

Seigneur,	cela ne te fait rien	que ma sœur	seule me laisse	servir
	dis lui donc	qu'elle	viene m'	aider

MEYNET, *Luc: analyse rhétorique (1)*, p. 106.

¹⁴⁵ Algirdas Julien GREIMAS, *Sémantique structurale*, 1966.

Marthe se tourne vers Jésus, et lui demande de "faire passer" Marie, de lui-même à elle-même. Jésus devient le médiateur de la relation entre les sœurs; Marthe lui demande de restaurer les relations entre les sœurs.

3. Une réponse inattendue

A. La réponse de Jésus: décalages

Or, la réponse de Jésus n'est pas celle que l'on pouvait attendre. Le narrateur avait campé une scène très quotidienne; il fait parler Marthe de façon somme toute assez prévisible, justifiant presque à l'avance sa demande: puisque Marthe est occupée de tant de tâches, n'est-il pas évident qu'elle va demander de l'aide?¹⁴⁶ Et qui est plus indiqué que sa propre sœur, dont c'est aussi la maison? Le lecteur s'attend alors à ce que Jésus dise à Marie d'aller aider Marthe. Rien n'étant dit dans le récit de ce qu'il advient de Marthe face à son travail, la réponse de Jésus en prend un aspect abrupt souvent relevé par les commentateurs. Il était sans doute facile de conclure, à partir de l'absence de réponse de Jésus, que la demande de Marthe était fautive,¹⁴⁷ et sa préoccupation aussi.¹⁴⁸ Encore une fois, cependant, les exégètes en sont souvent restés à une compréhension très matérielle du récit.¹⁴⁹ Il est assurément surprenant, dans le contexte du récit, que Jésus ne cautionne pas une demande visant à demander à une femme d'aller aider au service. Les commentateurs ont en général bien pris en compte la dimension surprenante, inattendue de la parole de Jésus. A. Reinhartz en note même le caractère rhétorique: la remarque de Jésus à Marthe fait partie de la technique narrative lucanienne, qui frustre le lecteur implicite de son attente pour la modifier; l'acte de Marie est en fait l'élément central de ce qui fait un disciple.¹⁵⁰ C'est de là, me semble-t-il, que naissent les réactions vives des lectrices et lecteurs de ce texte qu'évoquent notamment François Bovon¹⁵¹ ou Veronika Koperski. Si l'on voit dans cette phrase le paroxysme de l'opposition entre le monde de Marie et celui de Marthe, alors la réponse de Jésus est la sanction ultime: la meilleure part, c'est le mode d'être de Marie. Dans ce cas, Marthe est une double victime: elle a choisi sa part, et elle s'en plaint; de plus, la meilleure part est alors posée comme lui échappant définitivement. Tout lecteur de ce récit qui se sent un tant soit peu proche de Marthe trouve alors ce texte insupportable. Mais si l'on considère qu'il y a plus, dans la parole de Marthe, qu'une demande d'aide, il faut alors prendre en compte les autres inattendus de la réponse de Jésus.

Le décalage entre la demande et la réponse est repérable à deux niveaux: d'une part, dans le mouvement entre interlocuteurs. Marthe demande à Jésus d'envoyer Marie vers elle, mais Jésus répond lui-même à Marthe. D'autre part, dans l'établissement des relations: Marthe demande à Jésus de rétablir les relations entre sœurs; or, Jésus parle de Marthe, puis de

¹⁴⁶ Ce texte est souvent interprété comme traitant de la diaconie; mais il n'y a pas automatiquement correspondance entre diriger une communauté et être responsable de la diaconie. "Even if Martha is a householder exercising hospitality, she is not to be understood automatically, in a presupposed 'subtext', to have been the leader of a community." SEIM, *The Double Message*, p. 100. "Against the background of the positive portrayal of the *διακονία* role elsewhere in the Gospel, however, it is difficult to accept that it should suddenly come here to represent the mistaken choice." SEIM, *The Double Message*, p. 106.

¹⁴⁷ Cette demande justifiait donc que Marthe soit rabrouée, comme le dit Kilgallen, pour qui la réponse de Jésus, non exprimée, est "(non, cela ne m'importe pas que ta sœur t'ait laissée seule, car) elle a choisi la meilleure part". John J. KILGALLEN, "A Suggestion regarding *γαρ* in Luke 10,42", *Bib* 73, 1992, p. 255-258.

¹⁴⁸ "Martha was wrong, of course; and was a sad and ironic thing that her love and devotion to the Lord had led her through a wrong sense of necessities and priorities to a point where she questioned the fairness of the very One whom she felt obliged to serve so rigorously." GOODING, *According to Luke*, p. 213.

¹⁴⁹ Il faut sans doute voir là un hommage aux qualités de conteur de Luc, qui a campé la scène de façon tellement réaliste que les lecteurs l'ont peut-être vécue au lieu de la lire.

¹⁵⁰ REINHARTZ, "From Narrative to History", p. 161-185.

¹⁵¹ BOVON, *L'Évangile selon Saint Luc 2*; KOPERSKI, "Luke 10,38-42 and Acts 6,1-7", p. 517-544.

Marie, mais il les dissocie;¹⁵² il propose un retour sur l'individualité de Marie. Jésus ne révoque cependant pas Marthe. D'abord, il prend en compte sa demande. François Bovon voit même dans le redoublement de son nom, *Μάρθα Μάρθα*, une connotation affectueuse.¹⁵³ Il y a en tout cas, dans ce procédé de répétition du nom, une mise en valeur de la personne à qui l'on s'adresse,¹⁵⁴ mais pas de connotation négative. La suite de la phrase est dans le même registre: il ne s'agit pas d'un reproche, mais d'une constatation: Jésus observe que Marthe s'inquiète et est troublée de beaucoup de choses (*μεριμνᾷς καὶ θορυβάζῃ περὶ πολλά*, v. 41). La déclaration de Jésus ne vise pas à reprocher à Marthe cet investissement,¹⁵⁵ mais à prendre en compte la somme d'investissement qui nécessite une force d'appoint. Il ne résout pas le problème matériel soulevé par Marthe, il ne se prononce pas sur l'aide que Marie doit lui apporter - il ne s'adresse même pas à Marie.¹⁵⁶ A la demande de Marthe d'agir sur Marie, il répond par un enseignement. Il fournit un savoir, à la lumière duquel le comportement de Marie est réinterprété. Il y a donc une déception pragmatique, en vue d'un acquis cognitif; on passe d'une intrigue de résolution à une intrigue de révélation.

B. La meilleure part, à jamais

Dans son discours, Jésus ne récuse pas la demande d'aide de Marthe, mais replace les valeurs. D'abord, Marthe veut faire venir Marie dans sa sphère d'action, et le Seigneur répond par une parole de séparation. La réponse de Jésus s'adresse à Marthe seule: Marie n'est pas évoquée, et elle n'interviendra pas. Ensuite, Marthe affirme que Marie 'doit' aider au service. Jésus répond qu'elle 'peut' faire autre chose. Il rappelle que le choix de Marie a été, non de laisser Marthe seule, mais d'écouter Jésus. Son choix est "une seule chose", *ἓνός*. Enfin, Jésus conteste l'affirmation de l'autorité familiale. Marthe affirme sa relation avec Marie, en tant qu'elle est "sa sœur", mais Jésus ne le prend pas en compte. Il n'accorde pas de légitimité à la demande de pouvoir de Marthe, mais pose au contraire le choix de Marie en absolu. Il refuse la mise en cause du choix de Marie: il le pose comme la bonne part, qui est une chose nécessaire (*ἓνός ἐστιν χρεία*). Dans cette perspective, rien ne pourra être enlevé à Marie, puisqu'elle n'a rien pris. La meilleure part ne sera pas enlevée, car il ne s'agit pas d'un contenu, mais d'un fait.¹⁵⁷

Jésus se dérobe à la manipulation de Marthe. Il pose un autre devoir, énonce l'action de Marie comme un autre devoir-faire. Il a le pouvoir-faire, le savoir-faire pour répondre à la demande de Marthe, mais ne les utilise pas. Le récit est donc bloqué sur la phase de manipulation; la déclaration de Jésus provoque donc le débat sur le devoir-faire.

Or, Jésus ne transforme pas la situation, mais fournit une autre affirmation: face au devoir qu'invoque Marthe, il pose un autre devoir; face à la relation familiale, il pose l'individualité du choix, l'écoute de la parole comme la meilleure part.¹⁵⁸ Jésus ne légitime pas l'abandon de Marthe par Marie, mais pose un appel plus impérieux, établit une réalité d'un autre ordre:

¹⁵² A. Reinhartz note le caractère rhétorique de la remarque de Jésus à Marthe: fait partie de la technique narrative lucanienne, qui frustre le lecteur implicite de son attente pour la modifier; l'acte de Marie est en fait l'élément central de la discipline. *Ibid.*, p. 161-185.

¹⁵³ Ainsi: "les conseils affectueux de Jésus (Marthe, Marthe...)", BOVON, *L'évangile selon St Luc 2*, p. 111. Pour Jane Schaberg, cette répétition est une expression de "love patriarchy"; Jane SCHABERG, "Luke", *The Women's Bible Commentary*, 1992, p. 291-292.

¹⁵⁴ Voir Lc 6,46; Ac 9,4.

¹⁵⁵ *μεριμνάω* n'a pas toujours un sens négatif, voir 1 Co 12,25. Le mot a "the same wealth of meaning as the English "to care", Allemand "sorgen": care for, be anxious or careful, be intent, expect anxiously, grief, worrying, tormenting, brood...". BULTMANN, "μεριμνάω κτλ.", p. 590.

¹⁵⁶ Ce fonctionnement n'est pas inconnu dans le Nouveau Testament; Jésus renvoie ainsi ceux qui contestent sa relation à Zachée, à la femme adultère, à la femme au parfum, etc. C'est la parole de l'insoumission, de la rupture de lien.

¹⁵⁷ ἥτις: "qui précisément pour cela" plutôt que "qui est de nature à ne pas lui être enlevé" LAGRANGE, *Évangile selon Saint Luc*, p. 319.

¹⁵⁸ Turid Seim note que le sens positif possible d'*ἀγαθή* peut laisser comprendre que la part de Marie est la meilleure, mais que celle de Marthe est bonne aussi – le sens donné au service dans l'Évangile est positif partout ailleurs. SEIM, *The Double Message*, p. 105-106.

l'appel à écouter. Il affirme une radicalité de la suivance, au nom de laquelle les liens familiaux perdent de leur force. Le récit n'oppose pas deux figures, service et écoute, mais expose une priorité;¹⁵⁹ la relation familiale, dans la perspective de l'importance que Luc attribue à la conversion,¹⁶⁰ est moins urgente.

C. La dimension eschatologique

Car, bien que le récit lui-même ne soit pas eschatologique, il y a ici une irruption de la dimension eschatologique.¹⁶¹ Ces quatre versets, qui avaient commencé par une scène assez ordinaire, se terminent par la formule de clôture ἦτις οὐκ ἀφαιρηθήσεται αὐτῆς qui donne à la parole de Jésus un caractère définitif et par là une dimension eschatologique.¹⁶² L'utilisation du terme κύριος,¹⁶³ qui résulte d'un choix intentionnel du locuteur selon P. Y. Brandt et A. Lukinovich,¹⁶⁴ ajoute à cette coloration.¹⁶⁵ Mais surtout, le chapitre 10 est laissé en suspension complète, rien n'est dit ce qu'il advient ensuite. Après ce récit, il y aura un brusque et total changement: la séquence suivante commence par: "Il était un jour quelque part en prière". Changement de lieu, de personnages, de style, de date... cette rupture complète laisse le chapitre 10 en suspension totale. C'est le surgissement de l'ultime dans le quotidien, l'incursion de l'urgence, qu'évoque le narrateur. Par surprise, le narrateur amène le lecteur à prendre en compte un enjeu au cœur des relations entre les sœurs. Il fait constater l'absence de lien entre les sœurs; puis amène la demande faite par Marthe à Jésus de rétablir ce lien. Jésus ne répond pas à cette demande, mais expose une priorité. On retrouve là la thématique de la rupture des liens familiaux,¹⁶⁶ dans la perspective de l'importance que Luc attribue à la conversion.¹⁶⁷ Le narrateur expose ici, de façon non principielle, mais factuelle, la rupture des relations fraternelles.¹⁶⁸ Jésus ne légitime pas l'abandon de Marthe par Marie - du moins pas en principe. Il pose seulement, à côté de l'appel à la relation entre sœurs, un appel plus impérieux. Jésus évoque un devoir pour le mettre en échec, au nom de l'eschatologie.

¹⁵⁹ Jutta Brutscheck voit également dans ce récit, non une opposition entre deux conduites, mais la mise en valeur d'une priorité. Pour elle, cependant, il s'agit de se préoccuper du Seigneur, par opposition à une attitude irrationnelle qui ne s'intéresse pas à la venue du Seigneur. BRUTSCHECK, *Die Maria-Martha Erzählung*.

¹⁶⁰ Charles E. CARLSTON, "Reminiscence and Redaction in Luke 15,11-32", *JBL* 94, 1975, p. 368-390.

¹⁶¹ Ulrich Ruegg souligne la connotation eschatologique du vocabulaire, qui évoque les décisions divines; μερίς est un mot rare, on le trouve en 2 Cor 6,15, et 2 Col 1,2 associé à l'idée de part donnée par Dieu. De plus, "ôter au passif fait référence à une décision de Dieu". RUEGG, "Marthe et Marie", p. 24.

¹⁶² BEYDON, "A temps nouveau, nouvelles questions", p. 31.

¹⁶³ Ce terme vient d'être utilisé pour Dieu au v. 27.

¹⁶⁴ L'adresse Κύριε a chez les trois évangélistes une connotation positive. Chez Luc comme chez Matthieu, ceux qui croient disent Κύριε, ceux qui restent dans l'incompréhension disent Διδάσκαλε. Pierre-Yves BRANDT et Alessandra LUKINBOVICH, "L'adresse à Jésus dans les évangiles synoptiques", *Bib* 82, 2001, p. 33 et p. 49. J. Dupont relève une évolution sémantique du terme; il affirme que le sens primitif messianique devient peu à peu eschatologique puis liturgique. Jacques DUPONT, "Jésus, Messie et Seigneur dans la foi des premiers chrétiens", *VSp* 83, 1950, p. 385-416.

¹⁶⁵ Ce terme est l'affirmation de l'activité évangélique du ressuscité (sens ecclésial) pour I. de la Potterie, qui cite en exemple 10,39.41. Ignace de la POTTERIE, "Le terme 'kurios' appliqué à Jésus dans l'Évangile de Luc", in Albert DESCAMPS et André de HALLEUX (dir.), *Mélanges bibliques Rigaux*, 1970, p. 117-146.

¹⁶⁶ Par exemple, "Si quelqu'un vient à moi sans me préférer à son père, sa mère, sa femme et ses enfants, ses frères, ses sœurs et même à sa propre vie, il ne peut être mon disciple." (Lc 14, 26).

¹⁶⁷ CARLSTON, "Reminiscence and Redaction in Lk 15,11-32", p. 368-390.

¹⁶⁸ Pierre Benoit souligne aussi cette thématique: "Ailleurs Luc dira qu'écouter la parole de Dieu est mieux que se prévaloir de liens familiaux avec lui (Lc 8,21; Lc 11,27). BENOIT et BOISMARD, *Synopse*, p. 274.

IV. Le récit dans son contexte large

1. Le doublet amour du prochain – amour de Dieu

Traditionnellement, ce récit court est considéré comme un texte sur l'amour de Dieu, à cause de sa place dans l'évangile. Il se situe en effet dans le cadre large de la montée vers Jérusalem (9,51 - 19,28), à la charnière entre deux grandes parties: de 9,52 à 10,20, Jésus définit la mission des disciples; de 11,1 à 11,13, il les invite à la prière. Notre passage se trouve entre ces deux parties, dans un ensemble qui comprend une déclaration de Jésus (oracle 21-22, déclaration aux disciples 23-24), une discussion avec un légiste sur le plus grand commandement, la parabole du Samaritain, et la rencontre de Jésus avec Marthe et Marie. Cette structure large est souvent prise en compte pour trouver un sens de lecture à notre récit,¹⁶⁹ et notamment, les exégètes considèrent souvent¹⁷⁰ que les deux citations de l'Ancien Testament données dans la discussion avec un légiste sur le plus grand commandement (10,27) constituent le programme de l'ensemble 10,25-42:¹⁷¹ "comme le commandement est double, deux péricopes suivent pour l'illustrer", dit par exemple François Bovon.¹⁷² L'amour du prochain étant illustré par la parabole du bon Samaritain, l'amour de Dieu est alors expliqué par la visite de Jésus chez Marthe et Marie.¹⁷³ Charles Talbert appuie même cette interprétation par le parallèle entre 10,25-42 et 18,18-30, texte qui lui correspond dans la structure en chiasme du récit de voyage.¹⁷⁴ Il existe cependant une double rupture entre les différentes déclarations de Jésus de 10,21-37 et la visite de Jésus chez les deux sœurs.

2. La rupture rédactionnelle

D'abord, il y a un changement de personnages: le légiste, protagoniste essentiel de 25 à 37, disparaît du récit. Les disciples aussi, d'une certaine façon. En 10,38, "ils" n'est pas défini; il s'agit vraisemblablement des disciples. Mais ils ne sont plus évoqués dans le récit: seul Jésus est "reçu dans la maison"¹⁷⁵, et les versets 38-42 ne mettent en scène que Jésus et les deux sœurs, nouveaux personnages. On note également un changement de lieu au v. 38: il commence par "comme ils étaient en route", rappel de la thématique de cette partie de l'évangile: ("Jésus prit la route" en 9,51; "comme ils étaient en route" en 9,57 où cela

¹⁶⁹ Ainsi, Michael Goulder considère par exemple que le récit de Marthe et Marie sert à mettre l'histoire d'une femme dévote en balance avec l'histoire d'un homme miséricordieux. Luke "needs a *Beispielerszählung*, an illustrative story, for the first (commandment)." Michael D. GOULDER, *Luke, A New Paradigm* (2 vol.), 1989, p. 493.

¹⁷⁰ Par exemple : "The tale of the Good Samaritan then dramatises in characteristic Lukan fashion the love of neighbour, and the story of Martha and Mary, the love of God (...) The Good Samaritan and Martha and Mary thus make a pair of stories interpreting Matthew's double commandment drawn from Deuteronomy to love God and neighbour." John DRURY, *Tradition and Design in Luke's Gospel, A Study in Early Christian Historiography*, 1976, p. 249. Voir également PLUMMER, *Commentary on the gospel according to S. Luke*, p. 290; MARSHALL, *The Gospel of Luke*, p. 450; WIEFEL, *Das Evangelium nach Lukas*, 1987, p. 212.

¹⁷¹ Voir par exemple Nolland, qui met cette partie sous le titre "Love of God and love of neighbor (10:25-42)". John NOLLAND, *Luke 9:21-18:34*, 1993, p. 578-606.

¹⁷² BOVON, *L'évangile selon St Luc 2*, p. 82.

¹⁷³ "Dans ce récit, Luc veut enseigner comment aimer le Seigneur, quelle est la spécificité de notre amour pour Dieu." RUEGG, "Marthe et Marie", p. 20. Charles Talbert juge également que "this episode deals with the meaning of the first commandment", selon le principe explicatif de Rabbi Aqiba, pour qui "each section in scripture is explained by the one that stands next to it, 'Sifre on Numbers' § 131." TALBERT, *Reading Luke*, p. 125.

¹⁷⁴ Les deux récits auraient une structure commune: dialogue sur la loi, amour du prochain, amour de Dieu. Bastian VAN ELDERREN, "Another look at the Parable of the Good Samaritan", in Richard Cornelius OUDERSLUYS et James COOK (dir.), *Saved by hope*, 1978, p. 109-119.

¹⁷⁵ Metzger voit dans ces mots une addition, car il ne voit pas de raison à leur suppression. Bruce M. METZGER, "The Practice of New Testament Textual Criticism", in John MAYER et Vincent TOLLERS (dir.), *The Bible in its Literary Milieu*, 1979, p. 153.

marque le début d'une séquence, avant l'envoi des soixante-douze). Cette indication va être précisée par la mention de l'entrée de Jésus "dans un village" puis dans la maison de Marthe. Enfin, il y a changement de style; on passe aussi d'un enseignement de Jésus (aux disciples et au légiste) à un épisode de la vie courante.

3. La rupture thématique

Ces indices démontrent donc une forte rupture rédactionnelle entre l'épisode 38-42 et le v. 27; la rupture est également d'ordre thématique. Dans le verset 27, l'amour de Dieu est mentionné en premier, l'amour du prochain en deuxième. L'explicitation de l'amour du prochain suit immédiatement sa mention; elle répond à une question du légiste et se conclut par un enseignement de Jésus de type particulier (la parabole), adressé directement à ce légiste. Le lien entre l'amour de Dieu et l'épisode qui l'illustre est très explicite. Il n'en va pas de même pour les versets 38-42: pas de question, pas d'enseignement, pas de mention de l'amour de Dieu.¹⁷⁶ Qui plus est, ces versets, s'ils se réfèrent aux relations à Dieu via la relation au Christ, traitent de l'écoute de la parole et non de l'amour de Dieu.¹⁷⁷

À cause de cette double rupture, rédactionnelle et thématique, entre ce qui précède et notre récit, je ne crois donc pas qu'on puisse conclure à l'existence d'un rapport entre 27 et 38-42. 10,38-42 constitue une séquence indépendante, qui n'est pas un enseignement sur l'amour de Dieu, mais sur la priorité de la suivance.

Conclusion: relation entre sœurs et priorité

1. Une logique narrative lucanienne

Comment s'intègre alors ce passage dans le contexte large? Ce bref épisode est propre à Luc; on y trouve un vocabulaire et un style bien lucaniens, comme le relève Pierre Benoit:¹⁷⁸ *καλουμένη*, par exemple, se trouve 11 fois dans Luc, 13 dans les Actes; mais ni chez Matthieu, Marc ou Jean. De même, *μερίς* ne se trouve que dans ce texte (et en Ac 2), mais pas dans les autres synoptiques; *θορυβάζη* au v. 41 et *περιεσπάτω* au v. 40 sont des hapax mais selon Jacques Dupont, "l'hendiadys *μεριμνῶς καὶ θορυβάζη* est typiquement lucanien".¹⁷⁹ Le redoublement du nom de Marthe (v. 41) est également caractéristique de l'écriture lucanienne (Lc 6,46; Ac 9,4). Enfin, appeler Jésus "Seigneur" (v. 39.;41) est également typique de Luc.¹⁸⁰ Christopher Evans relève aussi quelques traits spécifiques de ce passage; *ἐν δὲ τῷ πορεύεσθαι* est une construction classique de Luc;¹⁸¹ *ἐφίστημι* ne se trouve, dans le Nouveau Testament, que dans Luc, Actes et les épîtres.¹⁸² L'expression "*γυνή δέ τις ὀνόματι Μάρθα*" se trouve presque à l'identique dans Ac 5,1; 8,9; 10,1; 18,24 et est proche de ce que l'on rencontre en Ac 5,34; 9,33-36; 16,1; 18,2.¹⁸³ On relève également l'importance de verbes composés; *περιεσπάτω* est construit à partir du verbe *σπάω* (tirer, tirailler, arracher, extirper) auquel est ajouté le même préfixe que celui qui introduit le complément: Luc utilise

¹⁷⁶ "The love of God might be a motivation for listening to Jesus' instruction, but there is no reference to such motivation in it to link this passage to vv. 25-28." FITZMYER, *The Gospel according to Luke X-XXIV*, p. 892.

¹⁷⁷ Selon T. Seim, il n'y a pas non plus d'évidence que les épisodes du bon Samaritain et des deux femmes ont été liés dans la tradition, puisqu'on ne les trouve pas chez Jean. SEIM, *The Double Message*, p. 97.

¹⁷⁸ Voir BENOIT et BOISMARD, *Synopse*, p. 274.

¹⁷⁹ DUPONT, "De quoi est-il besoin?", p. 1051.

¹⁸⁰ Pour toutes ces remarques, voir BENOIT et BOISMARD, *Synopse*, p. 274.

¹⁸¹ *πορεύεσθαι* se trouve en Lc 4,42; 9,51; 10,38; 13,33; 17,11; 22,33; 24,28; Jn 7,35; Ac 9,3; 14,16; 17,14; 19,21; 20,1; 25,20; 1 Co 10,27; 16, 4; Nolland souligne que Luc utilise plus de la moitié des occurrences de *πορεύεσθαι* du NT. NOLLAND, *Lk 9:21-18:34*, p. 602.

¹⁸² Christopher Francis EVANS, *Saint Luke*, 1990, p. 472.

¹⁸³ Cette combinaison (nom + adj *τις* + *ὀνόματι* + nom) est lucanienne selon Nolland. NOLLAND, *Lk 9:21-18:34*, p. 602.

volontiers cette construction, créant des verbes par ajout de préfixe. L'expression "écouter la parole" appartient au vocabulaire lucanien: elle se trouve également en Lc 5 et Ac 7, mais aussi en Lc 8,21 où les parallèles synoptiques utilisent "faire la volonté de".¹⁸⁴ Tout cela manifeste la pression de l'écriture lucanienne sur ce passage. Le récit appartient cependant bien au contexte, par le fil rouge de la marche vers Jérusalem (9,51 à 19,28); ouvert par l'évocation du voyage, il est bien intégré dans cette dynamique. Mais les changements de lieu, de style et de personnages indiquent clairement qu'il ne s'agit pas de la continuation d'un exposé commencé au verset 27, mais bien d'une séquence indépendante de ce qui la précède immédiatement. Le passage, on l'a vu, porte largement l'empreinte du style lucanien. Or, Luc est le maître des logiques surplombantes, que l'on trouve en Luc 7,1-50 par exemple (intrigue unifiante sur l'autorité prophétique de Jésus¹⁸⁵), et que certains avaient d'ailleurs cru trouver en 10,25-42. Il y a bien dans ce texte une logique narrative large, au-delà des versets qui enserrant immédiatement le récit, mais ce n'est pas celle de l'explicitation de l'amour de Dieu.

Je porterai plutôt mon attention sur un autre passage. A la fin du chapitre 9 de l'évangile se trouve un micro-récit indépendant: trois courtes rencontres faites par Jésus, rapportées en 9,57-62. Les similitudes sont nombreuses: dans cette péricope comme dans 38-42, il s'agit de brèves rencontres, à l'issue desquelles Jésus donne un enseignement. Leur introduction est similaire, *comme il était en chemin* Ἐν δὲ τῷ πορεύεσθαι et *pendant qu'ils étaient en chemin* πορευομένων αὐτῶν. Les deux se terminent de façon abrupte par un changement de séquence; le récit y est laissé en suspens. Ces séquences ont pour problématique commune le conflit de devoirs: en 10,38-42, le conflit est entre écouter Jésus et aider sa sœur, en Lc 9,57-62 entre suivre Jésus et enterrer les morts ou faire ses adieux à sa famille. Ces textes exposent la rupture des liens familiaux, dans la perspective de l'importance que Luc attribue à la conversion.¹⁸⁶ Le surgissement de l'ultime dans le quotidien, l'incursion de l'urgence évoquée par le narrateur en Luc 10,48-52 sont présents aussi en 9,57-62. Jésus pose dans le récit de 10,38-42, à côté de l'appel à la relation fraternelle, un appel plus impérieux; comme il avait posé, en Lc 9, face aux besoins de dire adieu aux siens ou d'enterrer un proche, un appel plus urgent. Comme en Luc 9, Jésus a ici évoqué un devoir pour le mettre en échec, au nom de l'eschatologie. Le procédé littéraire est le même ici qu'en Luc 9,57-62.

2. Anticipation discursive

Je pose donc un lien entre ces deux passages, qui est le suivant: il y a en 9,57-62 une anticipation discursive, et Luc 10,38-42 discute des éléments qui ont été mentionnés avant dans le récit.¹⁸⁷ Et, comme en Lc 9, rien n'y est dit de la suite. L'appel à suivre Jésus est exprimé, le déchirement que cela suppose est posé aussi; le choix est ensuite laissé ouvert à tous.¹⁸⁸ On ne sait rien de celui qui, au chapitre 9, veut suivre Jésus partout, enterrer son père, dire adieu à sa famille; ni de celle qui doit, au chapitre 10, aider sa sœur à faire le service. A tous, il est exposé la radicalité du choix - fût-ce au détriment de la relation entre sœurs. Elisabeth Schüssler-Fiorenza a souligné l'aspect "secte", le mouvement de rupture sociale que représente le christianisme des premiers temps.¹⁸⁹ Les chrétiens se concevaient

¹⁸⁴ Mt 12,49 et Mc 3,35.

¹⁸⁵ Daniel MARGUERAT et Yvan BOURQUIN, *Pour lire les récits bibliques. Initiation à l'analyse narrative*, 1998, p. 72.

¹⁸⁶ CARLSTON, "Reminiscence and Redaction in Lk 15,11-32", p. 368-390.

¹⁸⁷ Comme le chapitre 9 (52-53) livre la clé de de la haine Samaritains - Juifs exposée en 10.

¹⁸⁸ "La réponse de Jésus indique clairement qu'il s'agit non d'égalité à revendiquer, mais de liberté à vivre." BEYDON, "A temps nouveau, nouvelles questions", p. 31.

¹⁸⁹ "Ces trois analyses du mouvement Jésus semblent souligner le caractère a-familial ou anti-familial des premiers groupes chrétiens." Elisabeth SCHÜSSLER FIORENZA, *En mémoire d'elle. Essai de reconstruction des origines chrétiennes selon la théologie féministe*, 1986 [1^o éd. In Memory of Her. A feminist Theological Reconstruction of Christian Origin, 1983], p. 127.

comme une nouvelle famille,¹⁹⁰ ce qui favorisait la dimension de rupture avec la famille biologique. Gerd Theissen a également mis en évidence l'éthique a-familiale du mouvement de Jésus en Palestine.¹⁹¹ Dans ce récit, il ne s'agit pas de rupture,¹⁹² mais de priorité.¹⁹³ L'opposition est posée entre l'appel à la restauration de la relation fraternelle (Marthe), et la légitimation de l'abandon de cette relation au profit d'une convocation plus impérieuse.¹⁹⁴ En amont des relations familiales, Luc pose un impératif devant lequel ce lien cède:¹⁹⁵ l'envoi des disciples qui précède ce texte a illustré l'urgence eschatologique de cet appel (10,4.9). Dans la perspective du royaume, la priorité de la suivance sur les liens familiaux est affirmée chez Luc: posée narrativement en 9,57-62, elle est illustrée en 10,38-42 par l'épisode de Marthe et Marie, puis exposée à la foule en 14,26¹⁹⁶ et éclairée par une promesse en 18,29-30.¹⁹⁷

3. Relation entre sœurs et priorité

Jésus refuse l'injonction de Marthe, il n'accomplit pas le programme qu'elle avait demandé. Il ne s'agit pas de rejeter Marthe, ou de l'exclure d'une "bonne part" qui lui serait inaccessible. Il s'agit d'établir une radicalité de la suivance, au nom de laquelle les liens familiaux perdent de leur force. A l'angoisse et au trouble de Marthe, Jésus oppose une réalité d'un autre ordre: l'appel à le suivre, qui suppose de partir sans faire d'adieu, de "laisser les morts enterrer les morts". Cette 'bonne part' qu'a choisie Marie, celle qui est de placer les relations avec Jésus avant les relations avec sa sœur, est accessible à tous et est du registre de l'eschatologique: pour cela, elle ne lui sera pas enlevée.¹⁹⁸ La relation familiale, ou ici la relation entre sœurs, n'est ni niée, ni ignorée; elle est cependant moins urgente; aider sa sœur, ce n'est pas "la chose nécessaire". La relation entre sœurs, ici, est décrite comme une réalité sociale dont on reconnaît le caractère contraignant. A contrario, en effet, poser la suivance comme "plus urgente" que la solidarité fraternelle expose que cette solidarité elle-même est comprise comme nécessaire. Luc, loin de minimiser ou nier la relation fraternelle, en prenant en compte cette relation dans l'ordre des priorités qu'il expose, confirme à rebours toute l'importance qu'il lui accorde.

¹⁹⁰ Voir Robert HAMERTON-KELLY, *God the Father: Theology and Patriarchy in the Teaching of Jesus*, 1979, p. 82-99.

¹⁹¹ Voir Gerd THEISSEN, *Le christianisme de Jésus*, 1978.

¹⁹² Brant Pitre affirme cependant la présence d'un courant apocalyptique ascétique dans le Nouveau Testament: Jésus prônait le renoncement à la procréation. Brant James PITRE, "Blessing the barren and warning the fecund: Jesus' message for women concerning pregnancy and childbirth", *JSNT* 81, 2001, p. 59-80.

¹⁹³ Peter Balla souligne déjà la présence de cette ligne de pensée dans les textes de Jésus qui appellent à le suivre: ils ne sont pas à comprendre dans une logique "anti-famille" mais dans une logique de priorité (la priorité de suivre Jésus). Voir Auteur, *Titre*, Année.

¹⁹⁴ Jésus propose la radicalité de la suivance; Marthe et Marie en illustrent l'enjeu en fournissant modèle et contremodèle. Daniel MARGUERAT, "Luc, metteur en scène des personnages", in Camille FOCANT et André WÉNIN (dir.), *Analyse narrative et Bible*, 2005, p. 289-290.

¹⁹⁵ "Ailleurs, Luc dira qu'écouter la parole de Dieu est mieux que se prévaloir de liens familiaux avec lui (Lc 8,21; Lc 11,27)." BENOIT et BOISMARD, *Synopse*, p. 274.

¹⁹⁶ Certains voient déjà ce thème évoqué lors de l'appel aux disciples, et notamment en Lc 5,27-28 où Lévi "quitte tout" pour suivre Jésus.

¹⁹⁷ "Et Jésus leur dit: En vérité, je vous le déclare, personne n'aura laissé maison, femme, frère, parent ou enfant, à cause du Royaume de Dieu, qui ne reçoive beaucoup plus en ce temps-ci et, dans le monde à venir, la vie éternelle." Lc 28,29-30.

¹⁹⁸ "Listening to Jesus's word is the lasting 'good' that will not be taken away from the listener". FITZMYER, *The Gospel according to Luke X-XXIV*, p. 892.

"Cher Dieu,
Pourquoi tu faisais plein de miracles dans l'ancien
temps, et maintenant tu n'en fais plus?"

Morgane
Lettres à Dieu. Paris: Bayard, 1998, p. 12.

Ch. 7. Marthe, Marie et Lazare: la prise en compte de la relation fraternelle (Jn 11,1-44)

Il est impossible de traiter du récit de Lc 10,38-42, sans évoquer aussi ce texte de Jean. En effet, le narrateur de Jn 11 a posé dans son récit nombre de liens intertextuels. D'abord, il situe la scène au village de Béthanie,¹ et identifie l'un des personnages: Μαριάμ ἡ ἀλείψασα τὸν κύριον μύρω, 'Marie était celle ayant oint le Seigneur de parfum' (v. 1). Le narrateur anticipe ainsi sur le récit de l'onction. Celui-ci se trouve plus loin dans la suite de l'Évangile de Jean (ch. 12), et trois personnages y sont nommés: Lazare, Marthe et Marie. La femme à l'onction reste anonyme dans les parallèles synoptiques (Lc 7,36-50, Mt 26,6-13, Mc 14,3-9), et le village où se passe le récit de Lc 10,38-42 n'est pas défini. Mais, puisque le récit de Jn 11 nomme les deux sœurs Marthe et Marie,² le lien est établi entre Jn 11 et Lc 10. La tradition a alors souvent rassemblé toutes ces informations³ et conclut que les deux sœurs évoquées en Lc 10 vivent à Béthanie et sont les sœurs de Lazare.⁴ Le narrateur de Jn pose un lien entre son récit et celui de Lc 10, par les noms qu'il donne aux personnages. Dans ces conditions, il semble difficile d'étudier ce qu'il en est des relations fraternelles de Marthe et Marie dans l'un des deux récits et non dans l'autre, et ce d'autant plus que ces relations semblent importantes dans le récit de Jn 11.

Ce récit s'ouvre en effet par la mise en scène de trois personnages. Deux sont d'emblée présentées comme sœurs: Μαρίας καὶ Μάρθας τῆς ἀδελφῆς αὐτῆς "Marie et Marthe sa sœur" (v. 1). Le troisième personnage est Lazare. Sa relation de fraternité avec Marthe et Marie n'est dite que plus tard, et seulement à propos de Marie: Μαριάμ (...) ἧς ὁ ἀδελφὸς Λάζαρος "Marie (...) dont le frère Lazare" (v. 2). Par contre, le mot frère est utilisé plusieurs fois dans le récit pour désigner Lazare: il est question de "leur frère" (v. 19), Marthe et Marie demandent chacune à Jésus de guérir "mon frère" (v. 21.32), et Jésus promet à Marthe que "ton frère" ressuscitera. De même, "sa sœur" est utilisée aux v. 1.5.28 et "les sœurs" au v. 3. Il y a en tout 8 mentions de frère ou sœur, sur un total de 44 versets. De plus, beaucoup d'informations dans le récit ont une tonalité affective: Lazare est dit ὃν φιλεῖς, "celui que tu aimes" (v. 3); ἠγάπα δὲ ὁ Ἰησοῦς τὴν Μάρθαν καὶ τὴν ἀδελφὴν αὐτῆς καὶ τὸν Λάζαρον, "et Jésus aimait Marthe et sa sœur et Lazare" (v. 5); Λάζαρος ὁ φίλος ἡμῶν, "Lazare notre ami" (v. 11); Ἴδε πῶς ἐφίλει αὐτόν, "Voyez comme il l'aimait" (v. 36). On pourrait supposer alors que le récit cherche à mettre en scène une famille et les liens qui unissent ses différents membres. Il n'en est rien: ces relations évoquées concernent toujours un rapport entre Jésus et l'un ou l'autre des membres de la fratrie, mais n'évoquent jamais la relation des frères ou des sœurs

¹ Certains auteurs, Bultmann par exemple, considèrent cependant que cette identification est secondaire. Rudolf BULTMANN, *The Gospel of John*, 1971, p. 396 n. 2; voir sur ce point

² L'identification des deux sœurs semble également secondaire à Bultmann. *Ibid.*, p. 395 n. 4.

³ Marshall fait ainsi le parallèle entre Lc 10,38-42 et Jn 12 "where Martha is again the one who prepares the meal while Mariam has time to give Jesus an extravagant anointing". Ian Howard MARSHALL, *The Gospel of Luke: a Commentary on the Greek Text*, 1978, p. 452.

⁴ Bultmann doute, malgré la déclaration de 11,2, que Lazare soit le frère de Marthe et Marie: "It is neither declared nor obviously intended that Martha and Mary are the sisters of Lazarus (Schwen, Wellh)." BULTMANN, *The Gospel of John*, p. 396 n. 1.

entre eux.⁵ Ce ne sont donc pas les relations familiales qui ont de l'importance; elles ne sont d'ailleurs jamais exposées. En réalité, rien ne caractérise les relations que les différents protagonistes ont entre eux: seule la relation à Jésus est donnée.

Les personnages sont d'ailleurs séparés dans le récit: Lazare, après avoir été dit malade (v. 1.2.3.6), est ensuite déclaré mort (v. 14). Il demeure dans le récit un personnage muet,⁶ à peine vivant: le récit commence par sa maladie et sa mort, et se termine alors qu'il est encore enveloppé de son vêtement de mort. Il n'est sujet d'aucune action dans le récit – celui qui sort du tombeau n'est pas appelé Lazare, mais ὁ τεθνηκώς, "le mort" (v. 44). Lazare, dans ses actions, n'est jamais mis en lien avec Marthe, ni avec Marie, ni avec Jésus. De même, Marthe et Marie ne sont presque pas mises en relation. Tout de suite après l'appel émis par les deux sœurs en direction de Jésus, le récit quitte totalement la famille de Lazare pour focaliser sur Jésus (4-14). Le narrateur insiste sur la séparation géographique: la famille est à Béthanie (v. 1), et Jésus devra voyager pour y aller car c'est "à son arrivée" (v. 17) qu'il trouve Lazare. Paradoxalement, l'information sur la faiblesse de la distance fournie dans le récit (ἐγγὺς τῶν Ἱεροσολύμων ὡς ἀπὸ σταδίων δεκαπέντε, "proche de Jérusalem, à 15 stades environ", Jn 11,18) insiste sur l'éloignement en énonçant cette proximité. Car si la distance est petite – d'ailleurs, πολλοὶ δὲ ἐκ τῶν Ἰουδαίων, "plusieurs parmi les juifs" (v. 19) sont déjà venus voir les deux sœurs - Jésus ne vient pas cependant pas voir Lazare; le narrateur insiste au contraire sur la distance temporelle établie par Jésus entre lui et la famille de Lazare. Au v. 4, ἀκούσας δὲ, "ayant entendu cela", Jésus réagit, mais "il resta encore deux jours là où il se trouvait" (v. 6). Quand Jésus arrive près de Lazare, c'est "quatre jours" après la mise au tombeau (v. 17). Le narrateur souligne la lenteur de Jésus à retrouver Lazare et sa famille, malgré la proximité géographique, et malgré la proximité relationnelle évoquée par le ton du message envoyé par les deux sœurs: ὃν φιλεῖς ἀσθενεῖ, "celui que tu aimes est malade." Les v. 4-19 mettent longuement en scène Jésus, sans aucune relation avec Lazare et sa famille.

La suite du récit met en scène tour à tour Marthe et Marie. Si la demande initiale est émise par les deux femmes ensemble (αἱ ἀδελφαί, les sœurs v. 3), elles agissent ensuite dans le récit de façon indépendante. Elles sont même spatialement dissociées: quand Jésus rencontre Marthe, le narrateur prend soin de souligner qu'elle est disjointe de sa sœur. Marthe ὑπήντησεν αὐτῷ, "alla au-devant de Jésus", tandis que Marie ἐν τῷ οἴκῳ ἐκαθέζετο, "se tenait à la maison" (v. 20). La rencontre entre Jésus et Marthe est racontée aux v. 20-27. Au v. 28 se place la rencontre entre les deux sœurs, rapportant la très brève déclaration de Marthe à Marie visant à envoyer celle-ci vers Jésus. La seule relation entre les sœurs dans le récit est ce passage d'information au v. 28. La distance entre les deux sœurs est soulignée plusieurs fois. D'abord, Marthe doit appeler Marie (ἐφώνησεν, "elle appela", v. 28), ce qui évoque une voix forte et laisse supposer une certaine distance.⁷ Les sœurs sont distantes, et cette distance s'accroît: elles sont toutes deux en mouvement, mais dans des directions opposées. Marthe quitte Jésus (ἀπῆλθεν, "elle s'éloigna", v. 28) quand, tout de suite après leur échange, Marie part: ἠγέρθη ταχὺ καὶ ἦρχετο πρὸς αὐτόν "elle se leva vite et allait vers lui". Leur rencontre ressemble à un passage de témoin: venant de Jésus, Marthe dit à Marie que Jésus l'appelle, et Marie va vers lui.

La rencontre entre Jésus et Marie, suivie de la guérison de Lazare, est ensuite racontée aux v. 29-44; là encore, le narrateur précise le lieu et distingue les espaces (v. 30); Marthe n'est pas présente. Les deux sœurs ne se rencontrent donc que durant un court instant.

⁵ Esler et Piper pensent qu'il s'agit de mettre en scène une famille prototypique, qui "aime Jésus" et "est aimée de Jésus". Voir Philip ESLER et Ronald A. PIPER, *Lazarus, Mary and Martha. A Social-Scientific and Theological Reading of John*, 2006 (ch. 4 surtout).

⁶ Lazare, du début à la fin du récit, reste silencieux. Alain MARCHADOUR, *Lazare. Histoire d'un récit. Récits d'une histoire*, 1988, p. 50; voir aussi Xavier LÉON-DUFOUR, *Lecture de l'Évangile selon Jean*, 1990, p. 404-405.

⁷ φωνέω signifie appeler, crier, proclamer, parler fort, résonner, retentir. Anatole BAILLY, *Dictionnaire grec-français*, 1950.

Dans le récit de Luc 10, la présence de Marie était silencieuse, mais bien réelle; les deux sœurs se livraient à des activités distinctes, mais dans la même maison. Ici, les frères et sœurs du récit ne sont quasiment pas mis en relation les uns avec les autres, et leur relation ne change pas. De plus, ces personnages non plus n'évoluent pas.⁸ En Lc 10,38-42, c'est sur la base de la relation sestrade que Marthe interpelle Jésus. La relation entre elle et Marie fait partie de la discussion entre Marthe et Jésus. Marthe légitime son interpellation de Jésus par un rappel du statut de celle dont elle parle "ma sœur"; la relation fraternelle est en jeu dans leur dialogue. Il n'y a rien de tel dans le récit de Jean. Ici, les personnages sont présentés comme frère et sœurs, rien n'est dit sur leur relation, et eux-mêmes n'en parlent pas. Quand Marthe et Marie envoient chercher Jésus, c'est pour ὃν φιλεῖς "celui que tu aimes" (v. 3). La relation fraternelle n'est pas mise en avant, et n'est pas la motivation de la demande. Ainsi, la fraternité n'est pas une thématique du récit; elle n'en constitue ni un enjeu, ni un moteur.

Ce récit met en scène une fratrie mixte, rassemblant deux sœurs et un frère; il aurait été très intéressant de pouvoir l'exploiter dans le cadre de cette recherche; il faut cependant admettre que le narrateur n'a pas fourni suffisamment d'information pour que l'étude puisse être faite.

Ce récit fournit pourtant des informations sur la relation fraternelle. Car, si on ne peut l'étudier à partir de la narration, on peut cependant repérer l'image de la fraternité construite par certaines des informations qui y sont données. Marthe et Marie sont affectées par la mort de Lazare, au point de souhaiter que Jésus ait été là parce qu'alors, οὐκ ἂν ἀπέθανεν ὁ ἀδελφός μου, "mon frère ne serait pas mort" (v. 21 - quasiment la même expression au v. 32). Mais il n'est rien dit de la douleur de Marthe, et si Marie pleure, ce n'est pas plus que τοὺς συνελθόντας αὐτῇ Ἰουδαίους "les juifs qui l'accompagnaient" (v. 33). La personne la plus émue du récit est Jésus, qui ἐνεβριμήσατο τῷ πνεύματι καὶ ἐτάραξεν ἑαυτόν "frémit en son esprit et se troubla" (v. 33) et ἐδάκρυσεν, "pleura" aussi (v. 35). La relation frère-sœur évoquée n'est donc pas avant tout caractérisée par sa dimension émotionnelle. Elle n'est pas une relation affective. Mais elle est utilisée dans le récit lors de la présentation des personnages, et à nouveau lorsque Marthe et Marie s'adressent à Jésus: c'est pour leur frère qu'elles viennent parler. C'est par le rappel de la relation fraternelle que Marthe et Marie légitiment leur appel: "*mon frère ne serait pas mort*". Cette relation est donc reconnue; elle est une réalité sociale admise. Bien qu'il ne traite pas des relations entre frères et sœurs, ce récit permet, néanmoins, de réaliser que leur poids dans la société est reconnu et pris en compte ici par le narrateur.

⁸ "Ils subissent peu d'évolution dans le récit", MARCHADOUR, *Lazare*, p. 118.

"Cher Dieu,
Merci pour mon petit frère, mais tu n'as pas bien
écouté mes prières. J'avais demandé un petit chien."
Romain
Lettres à Dieu. Paris: Bayard, 1998, p. 36.

Ch. 8: Les deux fils (Lc 15, 11-32)

I. Aborder ce récit

Le chapitre 15 est au milieu de la partie "voyage" qui forme le centre de l'Évangile de Luc.¹ Les différentes parties de l'enseignement donné par Jésus au cours de ce voyage sont marquées par un changement de personnages, et le chapitre 15 commence par un changement d'interlocuteurs de Jésus:² après les invités du repas (14,1-24) et les grandes foules de 14,25-34, ce sont les collecteurs d'impôts et les pêcheurs qui viennent l'écouter. Après notre récit, nouveau changement d'interlocuteurs: "Puis Jésus dit à ses disciples" (16,1). Le chapitre 15 constitue donc une unité: Jésus y donne un enseignement sous forme de parabole,³ vraisemblablement aux mêmes interlocuteurs, et sur la thématique perdu-trouvé qui parcourt tout le chapitre. Sous-partie de cette unité, les versets 11-32 constituent un récit homogène, mettant en scène trois personnages qui ne sont présents que dans cette partie du texte. Ce récit est délimité par deux marqueurs de discours, l'un ouvrant le récit en 15,11, l'autre marquant sa fin par l'annonce de l'enseignement suivant ("Ἐλεγεν δὲ καὶ πρὸς τοὺς μαθητάς, 16,1).

11 *Il dit encore: un certain homme avait deux fils*

12 *Le plus jeune dit au père: "Père, donne-moi la part de bien qui (me) revient." Et il leur partagea la subsistance.*

13 *Et n'est-ce pas, après quelques jours, ayant tout rassemblé, le plus jeune fils partit vers les contrées lointaines, et là il gaspilla son bien en vivant sans sérieux.*

14 *et (lui) ayant tout dépensé, il arriva une forte famine dans tout ce pays et il commença à être en manque,*

15 *et il alla s'attacher au service d'un des habitants de ce pays, et il l'envoya dans ses champs garder les porcs;*

16 *et il aurait voulu se remplir le ventre⁴ des caroubes, celles (étant) mangées par les porcs mais personne ne lui donnait.*

17 *Et étant entré en lui-même, il dit: Combien les ouvriers de mon père ont en excès du pain, mais moi ici je suis perdu de famine.*

18 *Etant levé j'irai vers mon père et je lui dirai: "Père, j'ai péché contre le ciel et devant toi,⁵*

19 *je (ne) suis plus digne d'être appelé ton fils, fais-moi (comme) un de tes ouvriers."*

¹ François BOVON, "La parabole de l'enfant prodigue (Luc 15,11-32). Première lecture", in François BOVON et Grégoire ROUILLER (dir.), *Exegesis*, 1975, p. 36.

² "Les collecteurs d'impôts et les pêcheurs s'approchaient tous de lui pour l'écouter. Et les pharisiens et les scribes murmuraient" (15,1-2).

³ "Le fils perdu est une parabole au sens strict, c'est-à-dire un récit qui s'ouvre ex abrupto et raconte au temps passé un épisode imaginaire." Jan LAMBRECHT, *Tandis qu'il nous parlait, introduction aux paraboles*, 1980 [1^o éd. 1976], p. 71.

⁴ Plusieurs auteurs préfèrent revenir à l'expression γεμίσαι τὴν κοιλίαν pour χορτασθῆναι (v. 16), jugeant que les scribes ont gommé l'aspect vulgaire en s'inspirant de Luc 16,21. Voir Joseph A. FITZMYER, *The Gospel according to Luke X-XXIV*, 1985, p. 1089; et BOVON, "La parabole de l'enfant prodigue 1", p. 42. Cela ne change pas le fond du récit.

⁵ C'est la paraphrase d'une expression de l'Ancien Testament (par exemple אָתָּה לִי יְהוָה אֱלֹהֵיכֶם וְלָכֵן Ex 10,16), les deux prépositions différentes sont employées indifféremment dans la LXX pour traduire l'hébreu לְ אֱתָתְּךָ.

- 20 Et étant levé il retourna vers son propre père. Et il (était) encore loin de son arrivée, son père le vit et il fut bouleversé et courant il l'étreignit contre son cou et il l'embrassa.
- 21 Et son fils lui dit: "Père, j'ai péché contre le ciel et devant toi; je suis plus digne d'être appelé ton fils."⁶
- 22 Et le père dit à ses serviteurs: "Vite,⁷ ramenez la meilleure robe et habillez-le, et donnez une bague sur sa main⁸ et des sandales sur ses pieds,
- 23 Et apportez le veau engraisé, et tuez, et mangeons que nous soyons réjouis
- 24 Car ceci mon fils était mort, et il est revenu à la vie, il était perdu, et il a été trouvé. Et ils commencèrent à être réjouis.
- 25 Et son fils le (plus) vieux était aux champs et pendant son retour, il approchait, il entendit la musique et les danses
- 26 Et il appela un des jeunes et demanda: "Qu'est cela?"
- 27 Et lui répondit: "Ton frère est là, et ton père a tué le veau engraisé, parce qu'il l'a retrouvé bien portant"
- 28 Et il fut furieux et il refusa d'entrer; et son père étant sorti l'invita.
- 29 Et lui, répondant, dit à son père: "Voilà, j'ai travaillé beaucoup d'années pour toi et jamais je n'ai ignoré ton commandement, et à moi jamais tu n'as donné un chevreau afin qu'avec mes amis je me réjouisse;⁹
- 30 et quand ce fils de toi, dévoreur de ta subsistance avec des prostituées, est arrivé, tu as tué pour lui le veau gras."
- 31 Et il lui dit: "Enfant, toi tu es toujours avec moi, et tout ce qui est à moi est à toi.
- 32 Il fallait être réjoui¹⁰ et être heureux, parce que ce frère de toi (celui-là) était mort et a revécu, et perdu et trouvé."

1. Allégorie et interprétation

Très tôt, l'exégèse de ce passage a été allégorique. Yves Tissot¹¹ liste les différentes lectures allégoriques faites de ce récit¹²: la lecture gnosticienne (l'aîné représente les anges et le cadet l'humanité), la lecture éthique (les deux frères sont les types des justes et des pécheurs), la lecture ethnique (ils sont Israël et les païens), la lecture pénitentielle (le fils aîné représente le chrétien rigoriste s'opposant à la réconciliation avec son frère failli, figuré par le cadet). Plus près de nous, d'autres auteurs trouvent également le sens de la parabole par l'interprétation des personnages: Godet,¹³ Benoit,¹⁴ Gollwitzer,¹⁵ Mc Derrett,¹⁶ Drury,¹⁷

⁶ Certains manuscrits ajoutent "traite-moi comme un de tes salariés", κ, B, D, 33, 700 etc. Voir Joseph A. FITZMYER, *The Gospel according to Luke X-XXIV*, 1985, p. 1089.

⁷ ταχύ a sûrement été supprimé pour des raisons théologiques; je préfère le garder, suivant BOVON, "La parabole de l'enfant prodigue 1", p. 42.

⁸ Je traduis ainsi pour souligner l'importance du verbe donner dans ce récit; voir Roland MEYNET, *Traité de rhétorique biblique*, 2007, p. 361.

⁹ ἀριστήσω est aussi valable que εὐφρανθῶ mais il atténue le lien avec le v. 23. BOVON, "La parabole de l'enfant prodigue 1", p. 42.

¹⁰ Il y a ici une ambiguïté dans le texte, on ne sait pas qui doit se réjouir. Les commentateurs choisissent souvent "nous", au lieu de "tu" ou "vous". Rorhbaugh considère que tous sont concernés par cette nécessité; cf. Richard L. ROHRBAUGH, "A Dysfunctional Family and Its Neighbours (Luke 15:11b-32). The Parable of the Prodigal Son", in George V. SHILLINGTON (dir.), *Jesus and His Parables*, 1997, p. 162.

¹¹ Yves TISSOT, "Allégories patristiques de la parabole lucanienne des deux fils (Luc 15,11-32)", in François BOVON et Grégoire ROUILLER (dir.), *Exegesis*, 1975, p. 243-272.

¹² Voir aussi Michel BERDER et Jean-Luc-Marie FOERSTER, "La parabole du fils prodigue (Luc 15,11-32)", *CEvS* 101, 1997.

¹³ Le fils aîné représente les pharisiens, le fils cadet les péagers et les gens aux mœurs déréglés. Frédéric GODET, *Commentaire sur l'Évangile de Saint Luc (T. 2)*, 1871, p. 182

¹⁴ "Le fils 'fidèle' représente les pharisiens". Pierre BENOIT et Marie-Émile BOISMARD, *Synopse des quatre Évangiles en français II*, 1980 [1^o éd. 1972], p. 295 n. 232.

¹⁵ Helmut GOLLWITZER, *La joie de Dieu*, 1958, p. 161-169.

Lambrecht,¹⁸ Goulder,¹⁹ Green,²⁰ DeWitt.²¹ La diversité des interprétations possibles montre la limite même de ce type de lecture;²² en fin de compte, l'intérêt n'est pas tant de savoir quel personnage ou groupe chacun des personnages de la parabole représente, mais de voir ce qu'on peut tirer de l'évolution des personnages dans le récit.

2. L'interprétation d'une parabole

Plus récemment, certains exégètes ont rappelé que la parabole induit dans le texte une structure herméneutique: c'est un récit fait pour être interprété.²³ Zumstein,²⁴ Delorme,²⁵ Marguerat,²⁶ Giroud,²⁷ Forbes,²⁸ ont souligné l'importance de la parabole comme langage de changement. Par son style, ce passage invite à prendre en compte la tension, la rupture, et ce d'autant plus que Luc rapporte ici une parole de Jésus racontant une parabole. L'écrit est une parole rapportant une histoire; il y a donc un relief dans l'énonciation, dû à ce double narrateur. Paul Ricoeur a déjà souligné l'épaisseur donnée à un texte par le passage de l'oral à l'écrit;²⁹ ici, le jeu entre l'oral et l'écrit se trouve déjà à l'intérieur même du récit. Or, les

¹⁶ L'Église est le jeune frère, choisi par Dieu, héritier de la promesse; la synagogue le frère le plus vieux: "...the parable of the prodigal son, which by inference likens the elder son to the villains of Jewish history". J. Duncan M. DERRETT, "Fresh Light on the Lost Sheep and the Lost Coin", *NTS* 26, 1979, p. 60.

¹⁷ "The father stands for God, the older son is orthodox unreconstructed Judaism, and the prodigal son who has put himself beyond the orthodox Jewish pole by his fornicating and swine herding is typical of the sinner and Gentiles who were welcome to Luke's Church". John DRURY, *The Parables in the Gospels. History and Allegory*, 1985, p. 117.

¹⁸ "L'attitude de l'aîné ne peut évoquer que les adversaires de Jésus qui désapprouvent son comportement." LAMBRECHT, *Tandis qu'il nous parlait*, p. 73.

¹⁹ "The father represents God in this story", Michael D. GOULDER, *Luke, A New Paradigm (2 vol.)*, 1989, p. 613.

²⁰ Il y a un lien entre les "grumbling pharisees and scribes" de Lc 15,1-2 et le fils aîné de Luc 15, 25-32. Joel B. GREEN, *The Gospel of Luke*, 1997, p. 578.

²¹ Les deux fils font référence aux deux groupes auxquels Jésus s'adresse, publicains et gens de mauvaise vie, scribes et pharisiens (Luc 15,1-2). "L'accent porte sur le lien entre les gens des deux catégories." John R. De WITT, *La parabole du fils prodigue, retour vers l'amour du père*, 2001, p. 9.

²² Transposer directement les personnages de la parabole sur des personnages ou des groupes réels pose en effet problème. Si le fils cadet est la figure du pécheur, la partie concernant la conversion n'est pas très appuyée. Si le père est Dieu, alors l'expression *j'ai péché devant le ciel et contre toi* ne semble pas très logique.

²³ Dominique STEIN, *Lectures psychanalytiques de la Bible. L'enfant prodigue, Marie, saint Paul et les femmes*, 1985, p. 51.

²⁴ "La tension métaphorique de la métaphore résulte du choc qui se produit entre deux conceptions de la réalité." Jean ZUMSTEIN, "Jésus et les paraboles", in Jean ZUMSTEIN (dir.), *Miettes exégétiques*, 1991, p. 326; la parabole est un langage de changement, et le changement est un changement de système: "les prémisses qui gouvernent le système en tant que totalité en sont modifiées." ZUMSTEIN, "Jésus et les paraboles", p. 330; voir aussi p. 104; p. 332.

²⁵ "Le dialogue mis en scène représente en effet l'opposition de deux organisations de valeurs dont l'une tend à contester ou renverser l'autre." Jean DELORME, "Récit, parole et parabole", in Jean DELORME (dir.), *Les paraboles évangéliques: perspectives nouvelles*, 1989, p. 145; les paraboles "visent à faire passer d'un univers du croire à un autre, d'un discours d'une vérité reçue et exclusive à une vérité à découvrir". DELORME, "Récit, parole et parabole", p. 146.

²⁶ "La parabole esquisse une nouvelle structure du monde, elle profile un possible qui met en crise la réalité". Daniel MARGUERAT, "La parabole, de Jésus aux évangiles: une histoire de réception", in Jean DELORME (dir.), *Les paraboles évangéliques: perspectives nouvelles*, 1989, p. 71.

²⁷ Le récit-parabole, "par sa structure même, instaure un rapport entre celui qui parle et celui qui écoute". Jean-Claude GIROUD, "Qu'est-ce que parler en parabole", in Camille FOCANT et André WÉNIN (dir.), *Analyse narrative et Bible*, 2005, p. 422.

²⁸ Greg W. FORBES, *The God of Old. The Role of the Lukan Parables in the Purpose of Luke's Gospel*, 2000.

²⁹ Paul RICŒUR, "La fonction herméneutique de la distanciation", in François BOVON et Grégoire ROUILLER (dir.), *Exegesis*, 1975, p. 201-215.

précédentes paraboles fournissent une clé de lecture de celle-ci: dans les deux premières paraboles, cce qui fournit l'interprétation, c'est οὕτως: 'ainsi', ou 'ce qui se passe quand' (15,7 λέγω ὑμῖν ὅτι οὕτως; 15,10 οὕτως, λέγω ὑμῖν). Et, comme l'indique Paul Ricœur à propos des paraboles du royaume, ce n'est pas le résultat de la comparaison qui est la clé de lecture, mais bien sa dynamique: "Le royaume n'est pas semblable à un roi (Mt 22/2) à un père (Lc 15/11) à un employeur (Lc 19/12, à un berger (Jn 10/11), etc.; il est semblable à ce qui arrive dans un récit où il est question d'un roi, d'un père etc."³⁰

Dans notre parabole, il est question d'un père et de ses deux fils.³¹ Gerhard Sellin³² a souligné le fait que certaines paraboles de Luc ont une structure construite autour de personnages, établissant un "triangle dramatique".³³ Deux des personnages ont un statut commun et sont liés par leur relation à un troisième personnage, figure médiane du récit.³⁴ Ces paraboles impliquent un changement dans les valeurs et les attitudes: celui qui était présenté au début positivement se trouve éclipsé à la fin par celui qui avait un moins bon statut qui obtient le meilleur résultat. Les paraboles comprennent un renversement; le début s'y oppose à la fin. La pointe de ces paraboles n'est pas dans les changements impliqués pour les personnages, mais dans le renversement. Ces trois approches du récit amènent une même constatation: qu'il s'agisse d'une lecture allégorique, de la prise en compte de la parabole comme langage de changement, ou de l'étude du basculement des relations dans un "dramatic triangle", le résultat obtenu a moins d'intérêt que le mouvement lui-même. C'est donc aux changements, aux transformations, aux basculements qu'il faut surtout prêter attention, dans l'approche de cette parabole.

II. Deux frères, un fils cadet

Parmi les textes que j'étudie dans ce travail, celui-ci est doublement singulier. De tous les textes qui traitent des relations germaniques, c'est la seule parabole; de toutes les paraboles du Nouveau Testament, c'est la seule à mettre en scène la rivalité entre frères. Il n'y a pas chez Luc d'autre parabole mettant en scène plusieurs fils du même homme:³⁵ le plus souvent, Luc met en scène des enfants uniques.³⁶ Il accorde donc surtout de l'importance au lien parent-enfant, et il en va ainsi ici: la relation entre les frères est peu exprimée, et se donne mal à saisir. Ce n'est pas la dimension la plus importante de cette parabole: les mots désignant l'appartenance familiale sont surtout "père" et "fils"; "frère" n'est utilisé que deux fois.³⁷

Qui plus est, la parabole ne rapporte que peu de relations entre les frères, mais semble au contraire les dissocier: après les "deux fils" (δύο υἱούς v. 11) mentionnés au début, le récit ne

³⁰ Paul RICŒUR, "Le 'royaume' dans les paraboles de Jésus", *ETHR* hors série, 2005, p. 32.

³¹ C'est d'ailleurs une structure classique des contes (voir Bruno BETTELHEIM, *Psychanalyse des contes de fées*, 1976, p. 206-208); il pourrait y avoir ici une influence de l'histoire d'Ahikar (AP II, p. 715 ss). Christopher Francis EVANS, *Saint Luke*, 1990.

³² "Zwei Personen sind von ihrem Status her gleich (Zwillinge: zwei Schuldner), von ihrer Funktion her bilden sie einen Gegensatz (antithetischen Zwillingpaar: dem einen ist viel, dem andern wenig vergeben). Hinzu kommt eine dritte Person, die eine Art Autorität darstellt und das ruhende Gegenüber zur Spannung der beiden anderen Figuren bildet: ein Gläubiger. Diese drei Personen bilden ein Dreieck." Gerhard SELLIN, "Lukas als Gleichniserzähler: die Erzählung vom barmherzigen Samariter (Lk 10,25-37)", *ZNW* 65, 1974, p. 180.

³³ J'utilise cette expression pour traduire celle de "dramatische Dreieck" utilisée par Gerhard Sellin (*Ibid.*, p. 184). L'expression est également utilisée en Programmation Neuro-Linguistique, dans le cadre d'un autre type d'analyse des relations; je ne prends pas cela en compte ici.

³⁴ "Alle Drei-Personen-Gleichnisse in Lk-S sind nach diesem Schema aufgebaut". *Ibid.* p. 181.

³⁵ Le seul exemple est la parabole des deux fils, qui se trouve dans l'Évangile de Matthieu (Mt 21,28-32).

³⁶ Luc 7,11-17; 8, 40-56; 9,37-43.

³⁷ "Père est mentionné douze fois, fils neuf fois, frère deux fois". Yves CHEVREL, "Un homme avait deux fils", ou: la fratrie insauvable? Quelques réflexions sur des réécritures modernes d'une parabole évangélique", in Florence GODEAU et Wladimir TROUBETZKOY (dir.), *Fratries*, 2003, p. 69.

prend en compte que le plus jeune (v. 12,13) et aucune mention de l'aîné n'intervient avant le v. 25. L'attention semble portée exclusivement sur l'un puis sur l'autre, mais pas sur les deux frères ensemble.³⁸ Nombre de commentateurs ont d'ailleurs vu dans cette parabole une composition en deux tableaux distincts faisant pendant l'un à l'autre:³⁹ l'attention est portée sur le cadet aux v. 11-24, puis sur l'aîné aux v. 25-32, en écho à la mention des deux fils qui ouvre la parabole. De ce fait, peut-être, le fils aîné a peu été pris en compte dans l'histoire de l'interprétation. L'accent est souvent mis sur le fils cadet et sa démarche de repentir,⁴⁰ de retour,⁴¹ ou sur l'accueil fait par le père⁴² à ce fils qui revient et sur le pardon sans limites⁴³ qui lui est offert - au point que l'on considère parfois la suite du récit (v. 25-32) comme un ajout postérieur.⁴⁴ On est alors dans la perspective du titre donné souvent à la parabole, celle d'un des fils.⁴⁵ Récemment, les commentaires ont plus souvent pris en compte le personnage de l'aîné.⁴⁶ Il ne s'agit en effet pas d'une 'ficelle', d'un personnage plat: il est l'un des deux personnages principaux des v. 25-32. On connaît ses actions (il travaille dans les champs), ses émotions (il se met en colère), sa réaction (il refuse d'entrer); ses paroles. Pourquoi ce personnage, posé au tout début de la parabole quand Jésus parle de deux fils, est-il ainsi mis hors champ pendant toute une partie du récit?

1. L'attention est portée sur un cadet en rupture

Dès les premiers mots, en effet, le cadet prend une place essentielle.⁴⁷ Ἄνθρωπός τις εἶχεν δύο υἱούς.⁴⁸ καὶ εἶπεν ὁ νεώτερος αὐτῶν: dès l'ouverture, l'attention est dirigée, vers un homme,

³⁸ Voir annexe, les relations dans la parabole.

³⁹ "Par le second, Jésus revient complètement à la scène initiale, v. 1-2, et la scène est close." GODET, *Commentaire sur l'Evangile de Saint Luc*, p. 181-182.

⁴⁰ Marie-José LAGRANGE, *Évangile selon Saint Luc*, 1921, p. 419-429, Bernard Brandon SCOTT, *Hear Then the Parable: A Commentary on the Parables of Jesus*, 1989, p. 105; De WITT, *La parabole du fils prodigue*, p. 32; Karl H. RENGSTORF, *Die Re-Investitur des verlorenen Sohnes in der Gleichniserzählung Jesu. Lk. 15, 11-32*, 1967, p. 181; EVANS, *St Luke*.

⁴¹ Ernst FUCHS, *Das Zeitverständnis Jesu. Zur Frage nach dem historischen Jesus*, 1965.

⁴² Burton Scot EASTON, *The Gospel according to St Luke: A Critical and Exegetical Commentary*, 1926, p. 241; Joachim JEREMIAS, *Les paraboles de Jésus*, 1962, surtout p. 134-137; Pierre BONNARD, *Anamnesis. Recherches sur le Nouveau Testament*, 1980, p. 25-37; Rudolf PESCH, "Zum Exegese Gottes durch Jesus von Nazaret. Eine Auslegung des Gleichnisses vom Vater und den beiden Söhnen (Lk 15,11-32)", in Bernhard CASPER (dir.), *Jesus, Ort der Erfahrung Gottes*, 1976, p. 179-189; Ian Howard MARSHALL, *The Gospel of Luke: a Commentary on the Greek Text*, 1978, p. 604; Robert H. STEIN, *An Introduction to the Parables of Jesus*, 1981, p. 122; John R. DONAHUE, S.J., *The Gospel in Parable*, 1988, p. 152; George W. RAMSEY, "Plots, Gaps, Repetitions and Ambiguity in Luke 15", *PRS* 17-1, 1990, p. 41; Luke Timothy JOHNSON, *The Gospel of Luke*, 1991, p. 240; David A. HOLTGATE, *Prodigality, Liberality and Meanness in the Parable of the prodigal son: a Greco-Roman Perspective on Luke 15.11-32*, 1999.

⁴³ Derrett a proposé d'y voir un enseignement sur la communauté. J. Duncan M. DERRETT, "Law in the New Testament: The Parable of the Prodigal Son", *NTS* 14, 1967, p. 56-74.

⁴⁴ Pour J. T. Sanders, cette seconde partie est un ajout contre les pharisiens. Jack T. SANDERS, "Tradition and Redaction in Luke 15:11-32", *NTS* 15, 1968-69, p. 433-438.

⁴⁵ A titre d'illustration: sur 37 références d'articles ou de contributions traitant de Lc 15,11-32 et dont le titre prend en compte un ou des personnages du récit, 20 évoquent le *fils prodigue* ou *le fils perdu*; 9 la *famille* (ou *un homme et ses deux fils*, 4 le *fils aîné* (1 fois en tant qu'aîné du fils prodigue), 3 le *père*, 1 *les deux frères*.

⁴⁶ Voir déjà Denis BUZY, "Les enseignements paraboliques", *RB* 14, 1917; plus récemment, Ernst FUCHS, "Das Zeitverständnis Jesu", in *Zur Frage nach dem historischen Jesus*, Tübingen, 1965; Dan O. VIA, "The Prodigal Son. A Jungian Reading", *Semeia* 9, 1977; Charles H. TALBERT, *Reading Luke. A Literary and Theological Commentary on the Third Gospel*, 1984, p. 275; Jacques DUPONT, "La parabole des invités au festin dans le ministère de Jésus", in Frans NEIRYNCK (dir.), *Études sur les évangiles synoptiques I*, 1985, p. 667-705; Roland MEYNET, *L'Évangile selon saint Luc: analyse rhétorique [2: commentaire]*, 1988, p. 164.

⁴⁷ Je ne reviens pas sur l'absence de personnage féminin dans le récit, déjà souligné par beaucoup; voir par ex. Louis BEIRNAERT, *Aux frontières de l'acte analytique: la Bible, St Ignace, Freud et Lacan*, 1987, p. 164-173.

puis vers ses fils, puis vers l'un de ceux-ci. À peine la relation des deux fils à leur père est-elle évoquée que l'un d'entre eux utilise cette relation, tandis que l'autre ne fait rien; à peine a-t-on parlé des deux fils, δύο υιούζ, que l'attention est portée sur ὁ νεώτερος, doublement placé par le possessif αὐτῶν et par sa parole en lien avec le père. Le début du récit s'intéresse donc à un fils, et non à une famille.

Ce fils suscite une division, un partage; il demande "sa part". Je n'ajouterai pas aux nombreux débats juridiques portant sur la légitimité de cette demande d'héritage.⁴⁹ Je retiens seulement qu'aucune information n'est donnée sur cette demande:⁵⁰ ni circonstancielle (rien n'est dit des motivations du cadet), ni morale (aucun jugement de valeur, négatif ou positif, n'est exprimé par rapport à cette demande).⁵¹ Le cadet est posé comme un demandeur,⁵² en situation d'action. Il s'adresse à son père, mais sa demande est tournée vers lui-même: δός μοί, *donne-moi*. Et, les commentateurs l'ont souvent remarqué, ce qu'il demande à son père n'est pas rien: la part, la subsistance. Tant par l'anticipation de la mort du père, à laquelle renvoie la notion de part, d'héritage, que par le vocabulaire (βίος, la subsistance), le narrateur marque que la demande n'est pas neutre. Pour le père, donner au cadet ce qu'il demande, c'est se séparer en quelque sorte de sa vie.⁵³

2. Un fils indigne, ou un fils perdu?

Il acquiesce pourtant à cette demande.⁵⁴ Là encore, aucun jugement n'est exprimé; le narrateur met simplement en scène le père accédant sans délai à la demande qui lui est faite. Par contre, on remarque la disparition de l'aîné: un seul fils a demandé sa part, mais la réponse du père s'adresse aux deux fils (διείλεν αὐτοῖς: "il leur partagea", v. 12). L'aîné est ici comme soumis aux décisions du cadet: il n'a pas de demande, pas de volonté propre, c'est pour l'instant un caractère inexistant, tout étant focalisé sur le cadet. Le narrateur met donc

⁴⁸ C'est une présentation classique de la famille (cf. Mt 21,28; Mc 9,17; Lc 9,38), mais typique des histoires exemplaires de Luc. Cf. Michael D. GOULDER, "Characteristics of the Parables in the Several Parables", *JThS* 19, 1968, p. 51-69; SELLIN, "Lukas als Gleichniserzähler", p. 179.

⁴⁹ "D'après la Loi (Dt XXI, 17), la part du fils cadet est la moitié de celle de l'aîné." Alfred LOISY, *L'Évangile selon Luc*, 1924, p. 396; mais l'héritage du fils "ne lui appartenait pas vraiment", (...) "car son père vivait encore", De WITT, *La parabole du fils prodigue*, p. 32. Pour Linnemann, cependant, il est légitime à un cadet de demander sa part d'héritage, même du vivant de son père: Eta LINNEMANN, *Die Gleichnisse Jesu*, 1962, p. 80-81. Voir aussi Wolfgang PÖHLMANN, "Die Abschichtung des verlorenen Sohnes (Lk 15, 12f) und die erzählte Welt der Parabel", *ZNW* 70, 1979, p. 194-213.

⁵⁰ Gérald ANTOINE note le dépouillement des indices circonstanciels: "un homme "deux fils" "un citoyen"... Gérald ANTOINE, "Les trois paraboles de la miséricorde. Explication de Luc 15,1-32", in François BOVON et Grégoire ROUILLER (dir.), *Exegesis*, 1975, p. 126-135.

⁵¹ Cette demande a pourtant été comprise négativement par nombre de commentateurs, voir par ex. F. Godet pour qui le cadet a "un cœur dominé par la convoitise" (p. 182); un "vœu coupable" (p. 183), et est "le vicieux" (p. 186); GODET, *Commentaire sur l'Évangile de Saint Luc*. De même, "Le fils cadet commence par haïr ses parents", LOISY, *L'Évangile selon Luc*, p. 393. Plus récemment, les lectures psychologiques comprennent cette demande comme Le fils tue symboliquement le père en demandant son héritage. Voir par ex. Georges CRESPIY, "Psychanalyse et foi", in *Essais sur la situation nouvelle de la foi*, Paris, 1970, p. 41-56, cité par BEIRNAERT, *Aux frontières de l'acte analytique*, p. 164.

⁵² STEIN, *Lectures psychanalytiques de la Bible*, p. 58.

⁵³ Le cadet demande en fait au père sa part d'être, selon Lytta Basset. Lytta BASSET, "Un homme avait deux fils", *LuV* 53-2, 2004, p. 10.

⁵⁴ Je ne reviens pas sur toutes les implications de ce partage: ni sur l'aspect juridique, bien exposé par BOVON, "La parabole de l'enfant prodigue 1", p. 43-44); ni sur le fait de diviser son héritage avant d'être mort (Si 33, 20-33); ni sur les motivations du père (Il aurait voulu éviter des disputes après sa mort, ROHRBAUGH, "A Dysfunctional Family and Its Neighbours", p. 150), ni sur la vraisemblance du fait que le fils aîné reçoive aussi sa part, mais reste assujéti au père puisqu'il travaille pour lui et doit lui demander un chevreau. Certainement, la possession de la terre est une chose importante pour l'auditoire de Luc, et la vendre n'est pas anodin (cf. Lev. 25,23, Ps 137, Ps 126). Je relève seulement l'absence d'obstacles posés au fils par le père.

le cadet au centre de l'attention, sans fournir d'appréciation de sa conduite,⁵⁵ et pour longtemps: il reste sur le devant de la scène: la suite du récit se passe avec lui dans les *contrées lointaines*, et non à la maison avec le père et l'aîné. Le v. 13, fait se succéder rapidement les trois actions du cadet: il s'approprie le bien, le séparant de ce qui est sur place (il le "rassemble" συναγαγών), il part "vers les contrées lointaines" (ἀπεδήμησεν εἰς χώραν μακράν), et s'en sépare ("là-bas" ἐκεῖ, il le "disperse" διεσκόρπισεν). Le lecteur suit donc le personnage du cadet dans une succession d'actions: il rassemble, il part avec, il perd, évoquant la rupture géographique, matérielle et symbolique. Cette rupture continue jusqu'aux v. 15-16. Le cadet vit un éloignement spatial, puisqu'il est hors de la ville, *dans les champs* - εἰς τοὺς ἀγροὺς (v. 15), et un éloignement vis-à-vis des hommes: d'abord en lien avec un seul homme (son 'acolyte' du v. 15), puis avec 'personne' (v. 16). Le lecteur est donc témoin d'une série de ruptures, qui concentrent l'attention sur le cadet devenu le seul personnage du récit.

Certains commentateurs voient dans ce parcours les indications de la déchéance morale du cadet, visant à provoquer sa condamnation par le lecteur. Il n'y a pourtant que très peu d'indicateurs de faute morale⁵⁶ ici dans le récit, malgré ce qu'on a parfois voulu y trouver. Les indications données ne sont en tout cas pas univoques. Ainsi, le mot ἀσώτως n'a pas forcément le sens de 'sans morale, corrompu'.⁵⁷ A ce stade du récit, ce mot peut évoquer aussi bien le gaspillage dû à l'absence de discernement.⁵⁸ La famine a également souvent été interprétée comme une punition. Mais aucun autre élément, dans le texte, ne fait allusion à cette dimension, et aucun indice ne justifie donc de la lire ainsi; elle pourrait aussi bien représenter une des tribulations que rencontre le cadet, un événement extérieur dont il est victime.⁵⁹ Enfin, travailler pour un non-juif⁶⁰ et avec des porcs⁶¹ est certainement une image d'impureté et de déchéance,⁶² mais ici non plus, on ne sait pas si cela évoque une punition ou le comble du malheur. Impossible donc de conclure que le narrateur cherche à rendre ce fils antipathique. Au contraire, le lecteur est placé dans une grande proximité avec ce personnage (jusqu'à le suivre quand il entre en lui-même, v. 17). En effet, au v. 15, *personne ne lui donne* fait écho au père qui 'donne', au début du récit. Le lecteur, amené à comparer la situation que vit le cadet avec la situation initiale,⁶³ suit ainsi même la démarche que le personnage du récit; il est ainsi sur la même longueur d'onde que le cadet.

⁵⁵ Le narrateur ne fournit pas non plus d'explications sur sa conduite: on ne sait pas très bien quel est l'objet de la quête du fils cadet. François BOVON, "La parabole de l'enfant prodigue. Seconde lecture", in François BOVON et Grégoire ROUILLER (dir.), *Exegesis*, 1975, p. 294.

⁵⁶ Lytta Basset note par exemple l'absence de mots à connotation morale, bien-mal par exemple. BASSET, "Un homme avait deux fils", p. 9.

⁵⁷ Cf Ceslas SPICQ, "Lexique théologique du Nouveau Testament", 1991; François BOVON, *L'Évangile selon saint Luc (15,1 - 19,27)*, 2001.

⁵⁸ La connotation morale de la dépense d'argent du cadet est absente du texte: ζῶν ἀσώτως signifie vivant en gaspillant (wastefully), selon l'article de George M. FOSTER, "Peasant Society and the Image of Limited Good", *AmA* 67-2, 1965, p. 302-303; voir également ROHRBAUGH, "A Dysfunctional Family and Its Neighbours", p. 153; pour Lytta Basset, cela signifie surtout désespéré: BASSET, "Un homme avait deux fils", p. 9.

⁵⁹ David Holgate y voit, quant à lui, un trait courant dans les romans hellénistiques; à partir d'une comparaison de cette parabole avec un Topos grec sur l'avarice περι'αδικίας καὶ φιλαγρυρίας καὶ πλεόεζίας. HOLGATE, *Prodigality, Liberality and Meanness*, p. 148.

⁶⁰ Rohrbaugh commente la réalité de l'existence de ces patrons qui à la fois exploitent et aident les villageois venus en ville. ROHRBAUGH, "A Dysfunctional Family and Its Neighbours", p. 141-164.

⁶¹ Sur l'image négative du porc qui "retourne à son borbier", voir la *Sagesse d'Ahikar* 33,114; 2 P 2,22; "It is not right to breed pigs in any place whatever". *Babylonian Talmud Baba kamma*, 1935, 82b.

⁶² Ac 10,28: "Vous savez, leur dit-il, qu'il est défendu à un Juif de se lier avec un étranger ou d'entrer chez lui"; sur le fait de s'acolyter avec un non-juif, cf. BOVON, "La parabole de l'enfant prodigue 1", p. 42.

⁶³ Noter pour "personne ne lui donnait": καὶ οὐδεὶς ἐδίδου αὐτῷ, au v. 16, la brutalité de la phrase, opposée à la longue suite de mots décrivant la prodigalité καὶ ἐκεῖ διεσκόρπισεν τὴν οὐσίαν αὐτοῦ ζῶν ἀσώτως.

Peut-on aller jusqu'à dire que ce cadet est rendu sympathique? Le lecteur peut estimer que ce fils fait montre de courage, cherchant à s'en sortir grâce à son travail, à l'effort personnel (v. 15). On peut même considérer que la mention de la famine est une façon de le présenter comme une victime. En tout cas, quel qu'ait été le programme initial du cadet, au v. 15, il est en échec:⁶⁴ il n'a pas réussi avec les biens du père, il s'est trouvé dans une région en proie à la famine, il n'arrive pas à se nourrir par son travail. Certes, le bilan est peu glorieux: ce fils est un mauvais gestionnaire, un homme peu habile et peu chanceux. Il est en perte totale de lien (οὐδεὶς, *personne*),⁶⁵ et il est au comble du manque: il ne peut même pas manger aussi bien que des porcs. Il faudrait qu'on lui 'donne' (ἐδίδου) à manger, et 'personne' ne le fait (οὐδεὶς v. 16). Ce personnage va donc susciter ici, sinon la sympathie, au moins la compassion du lecteur.

La situation de dénuement qu'il vit amène le cadet à faire un constat dont on a sans doute exagéré la dimension spirituelle:⁶⁶ εἰς ἑαυτὸν δὲ ἐλθὼν ἔφη. Car, s'il s'agit bien de la transformation qui suit une situation poussée à l'extrême, ce tournant du récit a une dimension concrète autant que spirituelle,⁶⁷ et ne vient pas comme une surprise.⁶⁸

Le lecteur a suivi le cadet, a été amené comme lui à comparer présent et passé, et a été rendu sensible à l'aspect insupportable de la situation.⁶⁹ L'information ἤρξατο ὑστερεῖσθαι, *il commença à être en manque*, a annoncé, préparé ce mouvement de retour qui n'est donc ni un choc ni une surprise pour le lecteur. Ce "retour en lui-même" fait même appel à la sympathie du lecteur: le premier jugement moral que l'on trouve dans le récit sur la conduite du cadet est un jugement autoadministré, et cette confession lucide en fait une figure positive.⁷⁰ Le narrateur, après avoir mis le cadet au centre de l'attention, suscite donc graduellement l'empathie, puis la sympathie du lecteur.⁷¹

III. Le retour du cadet: quel changement dans le récit?

1. L'accueil reçu par le cadet

Suivant toujours le fils cadet, le lecteur le voit rentrant chez lui. Ce retour est extrêmement rapide: après trois versets centrés sur l'état d'âme du cadet, il y a une quasi-coïncidence de sa volonté de revenir (ἀναστὰς πορεύσομαι πρὸς τὸν πατέρα μου, v. 18) et de son retour (καὶ ἀναστὰς ἦλθε πρὸς τὸν πατέρα ἑαυτοῦ, v. 20), soulignée par la similitude d'expression. Cette facilité du retour, qui suit immédiatement la décision prise par le cadet de retourner chez lui, contraste avec le long processus de séparation décrit plus haut et présente ce retour comme une évidence. Rapidement, ici, le fils cadet disparaît du champ. L'attention du lecteur est alors portée sur le père, dont les actions surviennent au cœur même des actes du cadet:

⁶⁴ Selon Beirnaert, la première demande du cadet est exaucée, mais c'est un échec. BEIRNAERT, *Aux frontières de l'acte analytique*, p. 165.

⁶⁵ Peut-être même peut-on comprendre le travail du cadet avec les porcs comme le symbole d'une rupture totale de lien humain.

⁶⁶ Pour Bovon, cela manifeste un lien étroit entre le salut et la métanoïa. François BOVON, *Luc le théologien. Vingt-cinq ans de recherche (1950-1975)*, 1988, p. 304; voir aussi Luise SCHOTTROFF, "Das Gleichnis vom verlorenen Sohn", ZTK 68, 1971, p. 27-52.

⁶⁷ Dan O. VIA, *The Parables, Their Literary and Existential Dimension*, 1967, p. 168.

⁶⁸ Sellev considère que cette déclaration est rhétorique, et vise à introduire le monologue intérieur. "Instead of signaling repentance, the phrase *eis heautòn elthón éphe* in 15:17 means something like, 'The son came to and said to himself...'. - He faces his dilemma and begins to plot out his strategy for return and rehabilitation (v. 18-19)." Philip SELLEW, "Interior Monologue as a Narrative Device in the Parables of Luke", *JBL* 111-2, 1992, p. 245.

⁶⁹ Pour certains, cela met en relief le caractère calculateur et intéressé du cadet; voir par exemple Hugues COUSIN, *L'Évangile de Luc*, 1993, p. 213-215.

⁷⁰ "La lucidité (de son retour sur soi) ne peut qu'éveiller la sympathie de l'auditeur". Daniel MARGUERAT, *Parabole*, 1991, p. 38.

⁷¹ Comme le fait remarquer D. Marguerat, "l'auditeur est alors programmé pour souhaiter une issue heureuse à la rencontre avec le père". *Ibid.*, p. 138.

celui-ci comptait aller vers son père, puis lui parler. Mais, entre cette séquence, telle qu'elle est annoncée dans la prolepse de 18-19, et l'action racontée en 20-21,⁷² se placent les actions du père. Jusqu'ici, la structure était gouvernée par les programmes narratifs du cadet, sa quête et son retour; le père devient maintenant l'acteur principal. Il prend la parole, avec beaucoup d'autorité: son discours contient cinq impératifs, *ramenez, habillez, donnez, apportez, tuez* - ἐξενέγκατέ, ἐνδύσατε, δότε, φέρετε, θύσατε précédés de *vite*, Ταχὺ. Le lecteur connaît son sentiment (ἐσπλαγχνίσθη, *il fut bouleversé*) et ses actions (καὶ δραμῶν ἐπέπεσεν ἐπὶ τὸν τράχηλον αὐτοῦ, καὶ κατεφίλησεν αὐτόν, *et courant il l'étreignit contre son cou et il l'embrassa*).

Le père est donc ainsi placé au centre de l'attention du lecteur, ce qui a amené certains à voir dans sa réaction l'enjeu essentiel de la parabole,⁷³ souligné par le caractère exceptionnel de cet accueil⁷⁴ (par exemple, la démesure de la joie manifestée⁷⁵ alors qu'il ne serait pas digne pour un Oriental de courir⁷⁶). L'attitude du père⁷⁷ a alors le plus souvent été interprétée comme une illustration du pardon sans condition⁷⁸ accordé au pécheur.⁷⁹ Or, la démesure de l'accueil, élément par ailleurs typique de la parabole⁸⁰ et déjà présent dans celles de 15,3-10, n'est donc pas particulièrement surprenante ici.⁸¹ D'autres commentateurs s'attachent au contraire à relever plutôt l'aspect réaliste⁸² de la parabole (Goulder,⁸³ Rohrbaugh⁸⁴ ou Rengstorf⁸⁵), voire comme Hock⁸⁶ soulignent que cet accueil fait partie des

⁷² "He rehearses three short statements to his father, all of which end with the same Greek word (vv.18b-19)". Robert C. TANNEHILL, *Luke*, 1996, p. 241.

⁷³ LAGRANGE, *Évangile selon Saint Luc*, p. 419-429; EVANS, *St Luke*, p. 591 et De WITT, *La parabole du fils prodigue*, p. 32, par exemple, voient ici la *peripateia*, le retournement essentiel de la parabole.

⁷⁴ L'inattendu du retour fait la *peripateia* de la parabole. EVANS, *St Luke* p. 591.

⁷⁵ Voir par ex. Vittorio FUSCO, "Tendances récentes dans l'interprétation des paraboles", in Jean DELORME (dir.), *Les paraboles évangéliques: perspectives nouvelles*, 1989, p. 19.

⁷⁶ Sur la dignité du père qui court, voir Si 19,30. "L'habillement d'un homme, son rire, sa démarche révèlent ce qu'il est". Cité par Kenneth Ewing BAILEY, *Poet and Peasant and through Peasant Eyes: A Literary-Cultural Approach to the Parables of Luke*, 1983, p. 181; voir aussi FORBES, *The God of Old*, p. 127-151.

⁷⁷ Bruce J. MALINA et Richard L. RORHBAUGH, *Social-Science Commentary on the Synoptic Gospels*, 1992, p. 372; voir aussi BAILEY, *Poet and Peasant*, p. 158-206.

⁷⁸ "La fête idyllique qui accompagne le retour du fils contredit la joie mesurée qui correspondrait au sentiment normal de justice." ZUMSTEIN, "Jésus et les paraboles", p. 332.

⁷⁹ Voir Pierre BONNARD, "Approche historico-critique de Luc 15", *Foi et Vie*, 1973, 12, p. 25-37; ou encore "(le père) représente Dieu dans sa sagesse, son amour, sa compassion". De WITT, *La parabole du fils prodigue*, p. 19.

⁸⁰ Les paraboles contiennent des traits "invraisemblables". "Ces récits tendent à faire voir (...) comment la réalité du vieux monde est transformée." FUSCO, "Tendances récentes dans l'interprétation des paraboles", p. 19. "Si les histoires racontées sont toutes tirées de la vie quotidienne, elles comportent un élément *d'extravagance*, un élément critique, créateur de surprise...". RICŒUR, "Le 'royaume' dans les paraboles de Jésus", p. 33.

⁸¹ "La parabole, le proverbe, la prophétie, auxquels il faut joindre le précepte (le commandement), désorientent l'existence en vue de la réorienter. L'extravagance est l'instrument de cette désorientation." RICŒUR, "Le 'royaume' dans les paraboles de Jésus" p. 34.

⁸² Greimas rappelle d'ailleurs que les deux isotopies sont présentes dans la parabole, la réalité du quotidien et l'inattendu, le merveilleux. Algirdas Julien GREIMAS, "La parabole: une forme de vie", in Louis PANIER (dir.), *Le temps de la lecture*, 1993, p. 385.

⁸³ GOULDER, *Luke*, p. 613.

⁸⁴ L'embrassade du père signifie plus la protection qu'il accorde à son fils que la bienvenue qu'il lui souhaite. De la même façon, la robe, les sandales et la bague auraient eu du sens pour les serviteurs et pour les villageois, indiquant comment le fils devait être traité. Le festin vise à la réconciliation de la famille entière (fils aîné et père compris) avec les autres villageois. ROHRBAUGH, "A Dysfunctional Family and Its Neighbours", p. 141-164.

⁸⁵ Rengstorf voit dans ce texte l'allusion à un rite (kesasah ou kesisah) où la famille pleure symboliquement la mort d'une personne reniée, il voit dans les symboles accompagnant ce retour (bague, sandale, robe) une réinvestiture. RENGSTORF, *Die Re-Investitur des verlorenes Sohnes*.

conventions littéraires du monde gréco-romain.⁸⁷ Et, si le discours du cadet mentionne deux fois le péché (ἡμαρτον, v. 18.20),⁸⁸ il ne fait par contre aucune mention du pardon.⁸⁹

Le thème théologique de la miséricorde offerte à qui confesse son péché n'est d'ailleurs ni novateur ni scandaleux pour les juifs auditeurs de Jésus.⁹⁰ Plus généralement, il me semble que la surprise du lecteur devant la réaction du père a été surestimée. L'utilisation du couple "perdu-trouvé" au v. 23 évoque en effet les deux petites paraboles du début du chapitre (15,4-7 et 8-10), et les liens sont nombreux entre ces trois paraboles.⁹¹ Jésus parle dans les trois, s'adressant aux mêmes personnes; son discours est introduit par le singulier de παραβολή en 15,3,⁹² et utilise la même formule de commencement (εἶπεν δέ, 15,3.11). Les trois récits sont de petites narrations simples, closes, qui utilisent des images et des scènes du quotidien. Or, les deux premières paraboles font appel au sens commun de l'auditoire. Notre récit aussi met en scène le quotidien; on reste donc dans le domaine de l'appel au bon sens, et la réponse du bon sens au retour d'un enfant, selon Lc 11,11-13, est celle de l'accueil.⁹³ Enfin, dans les deux premières, "retrouver ce qui est perdu" provoque "une grande joie". Ces deux paraboles exposent le bouleversement de valeurs provoqué par l'expérience de la perte, qui porte à attribuer à un élément de l'ensemble plus de valeur qu'à la totalité. De ce fait, dans notre récit, face à un homme qui "avait deux fils" et qui en a perdu un, le lecteur s'attend à la joie des retrouvailles. Si les deux premières paraboles ont mis en place une attente du lecteur, elle n'est pas comblée ici. Il ne me semble donc pas juste de voir dans l'accueil réservé au fils cadet un retournement inattendu, élément central de la parabole. Car l'accueil que le père réserve à ce fils ne vient certainement pas comme une surprise pour le lecteur. Tous ces éléments: la sympathie (ou, à tout le moins, l'empathie) suscitée envers ce personnage dans la première partie, la rapidité de son retour, la thématique de 'perdu/trouvé', le bon sens, le thème de la miséricorde, montrent que le lecteur a été amené à attendre l'accueil que le père va faire à son fils. Le narrateur déplace d'ailleurs lui-même l'attention du lecteur: la succession rapide des actions du père (εἶδεν, ἐσπλαγγίσθη, δραμῶν, ἐπέπεσεν, κατεφίλησεν) interrompt le projet du cadet. Sa déclaration elle-même est ensuite interrompue: comme l'ont souligné de nombreux commentateurs,⁹⁴ ce qui

⁸⁶ Ronald F. HOCK, "Romancing the Parables of Jesus", *PRS* 29-1, 2002, p. 11-37.

⁸⁷ Carole LaHurd soutient également que l'attitude du père n'est pas totalement anticonformiste. Carol Joan SCHERSTEN-LAHURD, "Rediscovering the Lost Women in Luke 15", *BTBul* 24, 1994, p. 66-76.

⁸⁸ A. Dagron dit cependant ne pas trouver la dimension de repentir dans ce texte: le fils ne se repent "même pas". Alain DAGRON, "Perdu – Trouvé: Luc 15,1-32", *SeB* 106, 2002, p. 48.

⁸⁹ O. Lehtipuu affirme que si Luc, pour qui le pardon a tant d'importance, n'en parle pas ici, c'est que ce n'est pas l'essentiel de ce récit. Outi LEHTIPUU, "Characterization and persuasion: The rich man and the poor man in Luke 16,19-31", in David RHOADS et Kari SYREENI (dir.), *Characterization in the Gospels*, 1999, p. 71.

⁹⁰ BOVON, *L'évangile selon St Luc* 3, p. 46. En tout cas, "Le fils cadet s'inscrit dans les canons d'une piété du repentir, qui ne pouvait que recueillir l'assentiment des pharisiens". MARGUERAT, *Parabole*, p. 38.

⁹¹ Même si Michael R. Austin trouve que les liens sont plus évidents entre 15,11-32 et 16,1-8 qu'avec le ch. 15. Michael R. AUSTIN, "The Hypocritical Son", *EvQ* 57, 1985, p. 307-315

⁹² Le singulier de *parabole* vise sans doute l'ensemble. BOVON, "La parabole de l'enfant prodigue 1", p. 36.

⁹³ "Quel père parmi vous, si son fils lui demande un poisson, lui donnera un serpent au lieu de poisson? Ou bien s'il lui demande un œuf, lui donnera-t-il un scorpion? Si donc vous, qui êtes mauvais, savez donner de bonnes choses à vos enfants, combien plus le père céleste donnera-t-il l'Esprit Saint à ceux qui le lui demandent."

⁹⁴ Si le cadet ne va pas jusqu'au bout de son discours, c'est que ce n'est pas le moment: "traite-moi comme un de tes mercenaires "sonnait faux en cet endroit", voilà pourquoi il ne l'a pas répété". LOISY, *L'évangile selon Luc*, p. 399. Voir aussi FITZMYER, *The Gospel according to Luke X-XXIV*, p. 1089; MARSHALL, *The Gospel of Luke*, p. 610; RAMSEY, "Plots, Gaps, Repetitions", p. 35-36; FORBES, *The God of Old*, p. 139; Josef ERNST, *Evangelium nach Lukas*, 1977, p. 459, pense que c'est sans importance. Simon J. KISTEMAKER, *The Parables of Jesus*. Grand Rapids: Baker Books House, 1980, p. 221; John NOLLAND, *Luke 9:21-18:34*, 1993, p. 785 et Kenneth Ewing BAILEY,

est dit au v. 21 n'est pas la reprise des v. 18-19. L'accent n'est donc mis ici ni sur la faute, ni sur le repentir du cadet.

2. Un fils reçu pour lui-même

Certains commentateurs ont alors trouvé une dimension négative à ce récit:⁹⁵ les lectures de type psychologiques, notamment, insistent souvent sur la dimension de progression personnelle, d'accès à l'indépendance, voire de mort symbolique et nécessaire du père mises en jeu dans le départ du cadet.⁹⁶ Le cadet revient comme il était parti, en tant que fils. Plus encore, parti en tant que fils rebelle, il revient en fils soumis: il ne parle plus, ne demande plus, mais il est objet des décisions du père qui le prend en charge: l'habille,⁹⁷ le chausse, décide de son statut.⁹⁸ Interprété ainsi, son retour semble en effet marquer un échec.

Tant les commentateurs qui s'émerveillent d'un tel accueil offert à un fils si "indigne", que ceux qui sont heurtés de ce que, malgré ses efforts, le fils soit reçu comme un fils ont bien perçu un fait: l'importance du lien entre le père et le fils. Or, au jugement que le cadet porte sur lui-même (*je ne suis plus digne d'être appelé ton fils*, οὐκέτι εἰμι ἄξιος κληθῆναι υἱός σου, v. 18.21)⁹⁹ répondent les actes puis la parole de son père, qui précèdent d'ailleurs le discours du fils.¹⁰⁰ Toute la communication entre le père et le fils est ici gestuelle; le narrateur a d'ailleurs mis beaucoup d'émotion dans les actes du père qui est ἐσπλαγχνίσθη, *bouleversé*, v. 20.¹⁰¹ Et le lien entre eux, dont le fils a pris en compte la dimension sociale (κληθῆναι, "être appelé"),¹⁰² devient immédiatement public:¹⁰³ le père ne s'adresse pas au cadet; il n'établit pas de lien de parole avec celui-ci; mais il demande aux autres d'accueillir "son fils" (ὅτι οὗτος ὁ υἱός μου, v. 24). Parti comme fils, le cadet revient espérant devenir ouvrier. Mais le lien père-fils a été établi par le narrateur, et ce, avant même le retour du fils.¹⁰⁴ Anticipant son propre retour, celui-ci fait lui-même déjà référence au lien familial (il dit trois fois "père" et une fois "fils" en 15-19); il ne compte d'ailleurs pas demander à être un ouvrier, mais 'un de tes' ouvriers (ὡς ἕνα τῶν μισθίων σου). Les v. 18-21 contiennent d'ailleurs

Finding the Lost. Cultural Keys to Luke 15, 1992, p. 152 considèrent qu'ici vient la vraie repentance: quand le fils ne propose pas d'être un serviteur pour ne pas insulter l'amour de son père.

⁹⁵ On célébrerait là une fête de l'unité alors que le père a désigné comme "la mort" tout ce qui le séparait de son fils. Alice MILLER, *L'enfant sous terre. L'ignorance de l'adulte et son prix*, 1986, p. 233; voir aussi Helm STIERLIN, et al., *Le Premier entretien familial: théorie, pratique, exemples*, 1979.

⁹⁶ "S'il revient, c'est pour échapper à sa propre mort, en se remettant sous la dépendance du père." STEIN, *Lectures psychanalytiques de la Bible*, p. 63; voir aussi BEIRNAERT, *Aux frontières de l'acte analytique*, p. 166-167. Cf aussi Georges CRESPIY, *Essais sur la situation actuelle de la foi*, 1970. Le cadet "nie son père, il nie sa famille, il nie tout de sa vie passée. C'est pourquoi il était mort pour son père". Françoise DOLTO et Gérard SEVERIN, "Parabole de l'Enfant prodigue", in Françoise DOLTO et Gérard SEVERIN (dir.), *L'Evangile au risque de la psychanalyse*, 1977, p. 67.

⁹⁷ Sur la signification de la robe, voir Edgar HAULOTTE, *Symbolique du vêtement selon la Bible*, 1966.

⁹⁸ Sur le statut de μίσθιος, voir BAILEY, *Poet and Peasant*, p. 176-178.

⁹⁹ Ce mot est utilisé 18 fois dans le NT (Mt 10,10.11.37.38; Lc 7,4.7; 10,7; 15,19.21; Jn 1,27; Ac 13,25; 1 Tm 1,15; 4,9; 5,18; He 11,38; Ap 4,11; 5,2.4.9); il appartient au champ sémantique de la valeur, du mérite. Les 4 utilisations dans Luc se trouvent deux fois dans notre récit, en 7,4 pour la guérison du serviteur du centurion ("Il mérite que tu lui accordes cela") et en 10,7 ("L'ouvrier mérite son salaire").

¹⁰⁰ "Ce n'est pas le discours du fils qui détermine l'agir du père", Jean-Noël ALETTI, *Quand Luc raconte : le récit comme théologie*, 1998, p. 225.

¹⁰¹ TANNEHILL, *Luke*, p. 241.

¹⁰² Lytta Basset rappelle qu'être appelé, dans la Bible, équivaut à être. BASSET, "Un homme avait deux fils", p. 10.

¹⁰³ TANNEHILL, *Luke*, p. 242.

¹⁰⁴ Pour Rohrbaugh, cependant, le fils cherche à retrouver sa famille plus qu'il n'attend la grâce. ROHRBAUGH, "A Dysfunctional Family and Its Neighbours", p. 141-164.

9 pronoms possessifs, exprimant la relation entre le père et le fils. Ce lien entre le cadet et son père est également exprimé dans le temps et l'espace: le cadet va 'vers son père', le père vient vers lui μακρὰν, *de loin*, et δραμῶν, *courant*: aussi bien les marqueurs de lieu que les marqueurs de temps rétrécissent la distance entre eux. Ce n'est donc ni la façon dont le cadet se voit, ni ce qu'il a fait, qui détermine l'accueil que lui offre son père; c'est qui il est. Le cadet pense avoir 'démérité', il ne se pense "pas digne", et c'est précisément cela qui est mis en échec. Il n'est pas donné au fils d'exprimer son jugement sur lui-même avant que le père ne l'accueille,¹⁰⁵ car ce n'est justement pas sur cette base qu'il est accueilli. S'il y a échec, donc, c'est de la recherche du mérite; ce qui est établi ici, c'est que cet accueil ne se mérite pas, car il est d'un autre ordre. Et, paradoxalement, quand, pour souligner l'importance du pardon accordé, certains commentateurs ont insisté sur le péché du cadet, ils n'ont fait qu'entrer à nouveau dans la logique du mérite dont la parabole s'affranchit ici. Ainsi, l'héritage, qui avait tant d'importance pour nombre de commentateurs, objet trouvé puis perdu par le cadet, ne sera pas retrouvé; mais cet élément n'est pas pris en compte: la dimension de l'avoir perd ici son importance.

C'est le fils lui-même qui est dit perdu et trouvé: ayant perdu ses biens, celui-ci se voit perdu (ἐγὼ δὲ λιμῶ ἀπόλλυμαι, v. 17), mais son père le déclare perdu et trouvé (ἀπολωλὼς ἦν καὶ εὐρέθη, v. 24). Il est facile de repérer les déplacements entre les deux premières paraboles et la troisième. Dans les deux premières, ce qui est perdu est un objet, partie d'une totalité numériquement définie, perdu par son propriétaire qui va le chercher. Ainsi se met en place l'attente du lecteur, à partir du v. 11: que va-t-il advenir d'un être humain qui se déclare lui-même "perdu" (ἐγὼ δὲ λιμῶ ὧδε ἀπόλλυμαι), et que personne ne cherche? Dans la logique des deux premières paraboles du chapitre, retrouver ce qui était perdu déclenche une grande joie. Ici, élément nouveau, la paire "perdu/trouvé" est mise en lien avec "mort/vivant", c'est, selon le discours du père, ce qui motive la joie.

IV. Le retour du fils aîné: la mise en crise du récit

Annoncé par le père au v. 23, ce "réjouir", εὐφραίνω, est réalisé au v. 24. Et l'accueil a autant d'importance que son annonce: le père accueille le cadet, dit de le traiter en tant que tel, puis fournit l'explication: car celui-ci mon fils ὅτι οὗτος ὁ υἱός μου (v. 24). Le père parle πρὸς τοὺς δούλους αὐτοῦ, à ses serviteurs. Lorsqu'il parle, le père se tourne immédiatement vers les serviteurs. Ils sont explicitement invités: aucun des fils ici n'est le destinataire direct du discours: l'invitation à la joie est dirigée vers les autres.¹⁰⁶

Cette réjouissance, transition entre les deux parties du récit selon F. Bovon,¹⁰⁷ ne dure pas: l'intervention du fils aîné dans le récit va déclencher une crise.¹⁰⁸ Les deux premières paraboles ont mis en scène une fête ouverte aux voisins et amis. Deux fois, au v. 6 et au v. 9, les voisins et amis sont "appelés avec" pour "se réjouir avec": les deux verbes, composés avec "συν": συγκαλεῖ, Συγχαρήτε mettent l'accent sur cette dimension collective de la fête: il ne s'agit pas seulement de se réjouir, mais de "fêter avec". La thématique 'perdu/trouvé' est liée à la réjouissance d'un groupe.

Or, au v. 23, ce n'est plus συγχαίρω c'est εὐφραίνω. Il manque le συν, et de fait il manque quelqu'un: le fils aîné. Le texte l'a 'absenté' du récit; il a été, comme le dit R. Meynet,

¹⁰⁵ Par exemple "The father runs, embraces and kisses his son *before* the boy has a chance to say anything." Alicia BATTEN, "Dishonour, Gender and the Parable of the Prodigal Son", *TJT* 13-2, 1997, p. 194.

¹⁰⁶ "À partir du moment où il est rentré à la maison et où il a fait l'aveu de sa faute, le fils cadet se tait et la parabole ne parle que des réjouissances dont il est l'objet *pour les autres*." BEIRNAERT, *Aux frontières de l'acte analytique*, p. 167.

¹⁰⁷ François BOVON, "L'exégèse de Lc 15,11-32 par Julius Wellhausen", in François BOVON et Grégoire ROUILLER (dir.), *Exegesis*, 1975, p.83.

¹⁰⁸ Pour D. Buzy, le fils aîné est le personnage le plus important du récit. BUZY, "Les enseignements paraboliques", p. 168-207.

"consciencieusement oublié".¹⁰⁹ Ce fils aîné est ici complètement extérieur au récit: il n'a pas été mentionné dans le texte comme invité, il est de plus spatialement éloigné (il se trouve ἐν ἀγρῶ, dans les champs, v. 25) et totalement ignorant: le jeune serviteur et le lecteur en savent plus que lui. L'absence d'une personne appartenant par principe au groupe met le lecteur en position de réaliser à la fois que l'aîné avait disparu de la scène, et qu'il n'en avait pas pris conscience.¹¹⁰ Elle met aussi en échec la réalisation de la parabole: la fête, ici, perd sa dimension collective.

L'aîné demande alors des explications à un jeune serviteur (v. 27). Sa réponse est un sommaire des événements, en trois temps: ton frère arrive, ton père a tué le veau, "parce qu'il l'a reçu en bonne santé", ὅτι ὑγιαίνοντα αὐτὸν ἀπέλαβεν. Il y a alors décalage des savoirs; le lecteur, sachant ce qui se passe et pourquoi, ne peut manquer de percevoir un double décalage entre ce qu'il a appris dans le récit et la déclaration du jeune. Dans cette déclaration, la présence du cadet est donnée (au présent) par son statut (la relation familiale) et non par son parcours: ce "frère" que "ton père" a "reçu". La déclaration du père sur perdu/trouvé du v. 24 y est remplacée par l'évocation d'une sorte de retour à un état premier: le père avait deux fils, il en manquait un, il l'a "reçu". Le lecteur trouve ici une explication donnée après coup à un événement antérieur du récit, mais cette explication est différente de celle qui a été donnée précédemment. Il y a ici une mise en tension du récit; une sorte de crise de l'interprétation. L'arrivée de l'aîné dans le récit révèle donc l'absence de la dimension collective de la fête; elle est l'occasion d'un sommaire dans lequel la thématique 'perdu-trouvé / mort-vie' a disparu.

1. Une colère légitime

Le fils aîné interpelle alors le père. Ce fils aîné a été souvent compris comme le mauvais de l'histoire:¹¹¹ égoïste, jaloux, étroit d'esprit; les commentateurs en ont souvent fait un personnage négatif,¹¹² avant d'heureusement réhabiliter son intervention.¹¹³ Car le lecteur a été mis en position de comprendre cette réaction de l'aîné.¹¹⁴ Non seulement, comme l'a fait remarquer Talbert¹¹⁵, pour des raisons psychologiques,¹¹⁶ mais surtout pour des raisons tenant à la construction du récit. Force est d'admettre, on l'a vu, que l'aîné a effectivement été exclu de la fête. De plus, son "refus d'entrer" précède l'invitation qui lui est faite par le

¹⁰⁹ MEYNET, *Luc: analyse rhétorique (2)*, p. 164.

¹¹⁰ "Le fils perdu n'est pas celui qui part, puisqu'il est retrouvé, mais bien celui qui reste." BEIRNAERT, *Aux frontières de l'acte analytique*, p. 170.

¹¹¹ Le "stock character", caractère typique (ex. le professeur lunatique, la méchante belle-mère) mentionné par Northrop FRYE, *Anatomy of Criticism, Four Essays*, 1973, p. 39-43 et 171-177.

¹¹² "Le portrait de l'aîné révèle la colère, la jalousie et l'agressivité", COUSIN, *L'évangile de Luc*, p. 214. Il est jaloux selon DOLTO et SEVERIN, "Parabole de l'Enfant prodigue", p. 63; on trouve encore "casanier, soumis, utilisateur, jaloux" chez BOVON, "La parabole de l'enfant prodigue 2", p. 302; ou "cautious, resentful, hard-working, obedient, mean-spirited and slanderous", GOULDER, *Luke*, p. 93-94.

¹¹³ "L'aîné est souvent blâmé, non d'avoir mal agi, mais d'avoir mal senti – comme si l'on avait la moindre prise sur ses sentiments!" BASSET, "Un homme avait deux fils" p. 15.

¹¹⁴ Pöhlmann considère que le lecteur était reflété dans la protestation de l'aîné. Wolfgang PÖHLMANN, *Der Verlorene Sohn und das Haus. Studien zu Lukas 15, 11-32 im Horizont der antiken Lehre von Haus. Erziehung und Ackerbau*, 1993, p. 188-189. Pour Rohrbaugh, l'aîné est celui qui est réfractaire à la réconciliation. ROHRBAUGH, "A Dysfunctional Family and Its Neighbours", p. 164.

¹¹⁵ TALBERT, *Reading Luke*, p. 147-152.

¹¹⁶ Jacques Dupont souligne également, pour des raisons différentes, la proximité créée dans le récit entre le lecteur et l'aîné: "Le procédé de la parabole du fils prodigue (Lc 15,11-32) n'est pas différent: la protestation du fils aîné contre l'injustice du père (vv. 29-30) est formulée de manière telle que les auditeurs y reconnaissent leurs propres sentiments, et puissent se rendre compte dès lors que la réponse du père les concerne (vv. 31-32). La parabole ne peut évidemment atteindre son effet que si l'on oublie les commentaires qui s'ingénient à noircir le fils obéissant, empêchant ainsi l'auditeur de prendre conscience des liens profonds qui l'unissent à ce personnage." Jacques DUPONT, "Jésus et la famille dans les Évangiles", in Frans NEIRYNCK (dir.), *Études sur les synoptiques I*, 1985.

père, ce qui souligne l'aspect inattendu de son absence à la fête: pourquoi l'inviter quand la fête est déjà commencée; ne devrait-il pas déjà y être? Et surtout, le lecteur perçoit la dissonance entre le compte rendu fait par le jeune serviteur et son propre savoir sur le récit, et constate que l'élément manquant dans la déclaration du jeune est justement celui qui a rendu l'accueil du père compréhensible pour le lecteur: le parcours fait par le cadet, la thématique de 'perdu/trouvé'. L'attitude du père peut-elle être justifiée, sans ces deux éléments?¹¹⁷

L'aîné fournit à ce moment son propre sommaire des événements, dans un discours émotionnellement chargé.¹¹⁸ La colère évoquée au v. 28 y est perceptible dans l'outrance des propos ('toujours', 'jamais') et l'exagération des descriptions.¹¹⁹ L'aîné expose successivement ses propres actions et la réponse du père à ces actes, puis les actes du cadet¹²⁰ et la réponse du père. Son discours est construit sur le mode du contraste; les éléments de son exposé y sont opposables terme à terme, dans une dimension de choix nécessaire et exclusif, de façon tellement systématique que l'on peut en dresser un tableau:

aîné	cadet	opposition
(ἐγώ)	ὁ υἱός σου οὗτος	personne
τοσαῦτα ἔτη / οὐδέποτε / οὐδέποτε	ἦλθεν	temporalité
δουλεύω σοι ¹²¹	ὁ καταφαγών σου τὸν βίον	agir
ἐντολήν σου παρήλθον,	μετὰ πορνῶν	morale
ἐμοί	αὐτῷ	personne
ἔδωκας	ἔθυσας	actions du père
ἔριφον	τὸν σιτευτὸν μόσχον	repas

Opposant les actions des deux fils et la façon dont le père a traité l'un et l'autre, ce discours vise à mettre en contraste les actions de l'aîné et l'attitude du père envers le cadet, et vice versa. Ces phrases sont organisées selon une logique de rétribution: l'attitude du père y est liée à l'action de chacun. Le fils aîné met en balance ce que le cadet a reçu et "dévorer", et ce qui pourrait être, ou avoir été, donné à lui-même. Sur cette base, l'aîné somme son père, dans un discours interpelant,¹²² de rendre compte de sa prise de position: le père est sommé de choisir entre ses deux fils.

2. Un changement de perspective

La réponse du père à la sommation qui lui est faite, à la fin du récit,¹²³ en constitue à mon sens l'enseignement essentiel.¹²⁴

¹¹⁷ Jean Zumstein a noté, mais pour d'autres raisons, que "la fête idyllique qui accompagne le retour du fils contredit la joie mesurée qui correspondrait au sentiment normal de justice". ZUMSTEIN, "Jésus et les paraboles", p. 332.

¹¹⁸ Lytta Basset souligne que c'est seulement ici qu'est exprimée la souffrance de l'aîné (ton fils, celui-ci). BASSET, "Un homme avait deux fils", p. 11.

¹¹⁹ Jacques Dupont souligne que dans les autres textes de Luc mentionnant une colère (parabole des invités et serviteur impitoyable (Mt 18,34), les raisons de la colère ne sont pas dites; il faut les deviner. DUPONT, "La parabole des invités au festin", p. 693.

¹²⁰ Le fils aîné tente d'accuser le cadet, et de lui interdire ainsi le retour, par le "deviance labelling" (voir Bruce J. MALINA et Jerome H. NEYREY, *Calling Jesus Names*, 1988); il dit aussi faussement que le veau était pour le fils, et non pour les villageois. ROHRBAUGH, "A Dysfunctional Family and Its Neighbours", p. 162.

¹²¹ δουλεύω n'est pas synonyme d'esclavage; dans la LXX il implique au contraire le respect. Heikki RÄISÄNEN, "The Prodigal Gentile and His Jewish Christian Brother. Lk 15,11-32", in Christopher M. TUCKETT, Gilbert Van BELLE, Frans Van SEGBROECK et Joseph VERHEYDEN (dir.), *The Four Gospels*, 1992p. 1622.

¹²² Le père y est évoqué sept fois: à son père, je te sers, tes ordres, tu n'as pas donné, ton fils, ton bien, tu as offert.

¹²³ Luc alterne des rapports et des descriptions, attirant l'attention sur certains passages, notamment ceux au discours direct. HOLGATE, *Prodigality, Liberality and Meanness*, p. 57-58.

Cette réponse reprend la structure du discours de l'aîné.¹²⁵ elle est également en deux parties, dont l'une concerne l'aîné et l'autre le cadet. Il ne s'agit cependant pas d'une révocation du discours de l'aîné;¹²⁶ le père reprend ce discours, en y ajoutant une autre perspective. Le fils aîné montrait l'opposition exclusive existant entre lui et son frère: le père répond en disant 'enfant' (Τέκνον, v. 31) et 'ton frère', évoquant leur père commun.¹²⁷ A la perspective de la filiation, il ajoute celle de la fraternité; il répond à ὁ υἱός σου οὗτος (v. 30) avec ὁ ἀδελφός σου οὗτος (v. 32).¹²⁸

De la même façon, au fils qui oppose deux conduites et leurs conséquences, dans une même logique de rétribution, il montre l'existence d'une dimension différente. La première partie du discours du père concerne l'aîné. A celui qui a travaillé 'tant d'années' (τοσαῦτα ἔτη), et n'a 'jamais' désobéi (οὐδέποτε), mais qu'on ne lui a 'jamais donné' (οὐδέποτε ἔδωκας), il répond qu'il a 'tout' (πάντα), 'tout le temps' (πάντοτε).¹²⁹ Restant dans la logique de rétribution mise en place par l'aîné,¹³⁰ il en souligne la dimension permanente:¹³¹ il affirme que l'aîné a et est toujours avec le père.¹³²

La deuxième partie du discours du père traite du cadet; elle fait écho à la fin de la première partie de la parabole;¹³³ et comme dans cette première partie, le récit est laissé en suspens:¹³⁴ le dénouement n'est donné dans cette parabole ni pour ce qui est du cadet ni pour ce qui est de l'aîné.¹³⁵

¹²⁴ "Ces deux versets sur le passage de la mort à la vie et de la perte au salut seraient le condensé, chargé de sens, le message de la parabole." BOVON, "La parabole de l'enfant prodigue 1", p. 51.

¹²⁵ "La protestation du fils aîné contre l'injustice du père (vv. 29-30) est formulée de manière telle que les auditeurs y reconnaissent leurs propres sentiments, et puissent se rendre compte dès lors que la réponse du père les concerne (vv. 31-32). La parabole ne peut évidemment atteindre son effet que si l'on oublie les commentaires qui s'ingénient à noircir le fils obéissant, empêchant ainsi l'auditeur de prendre conscience des liens profonds qui l'unissent à ce personnage." DUPONT, "La parabole des invités au festin", p. 667-705

¹²⁶ Dont l'amour pour l'aîné est souligné par SCHERSTEN-LAHURD, "Rediscovering the Lost Women", p. 74.

¹²⁷ Thomasset a souligné l'opposition entre la conduite du père et celle de l'aîné: la colère de l'un s'oppose à la compassion de l'autre; l'éloignement au rapprochement; *il vit* (v. 20) à *il entendit* (v. 25), *il n'écoute pas* à *il refuse d'entrer*. Alain THOMASSET, "Personnages bibliques et 'formation' éthique des lecteurs", in Camille FOCANT et André WÉNIN (dir.), *Analyse narrative et Bible*, 2005, p. 89.

¹²⁸ ROHRBAUGH, "A Dysfunctional Family and Its Neighbours"p. 162. David Holgate y voit un parallèle antinomique. HOLGATE, *Prodigality, Liberality and Meanness*, p. 57-58.

¹²⁹ Selon Holgate, on trouve une structure en chiasme au v. 31, entre *toi* et *moi*. HOLGATE, *Prodigality, Liberality and Meanness*, p. 57-58.

¹³⁰ George Foster a souligné le fait que cette parabole repose sur les notions de "limited good", biens limités"; la conclusion de la parabole affirme au contraire un bien illimité. FOSTER, "Peasant Society and the Image of Limited Good", p. 293-315. Voir aussi Philip Francis ESLER, "'Keeping it in the Family'. Culture, Kinship and Identity in 1 Thessalonians and Galatians", in Athalya BRENNER et Jan Willem van HENTEN (dir.), *Families and Family Relations*, 2000, p. 145-184. Claus WESTERMANN insiste au contraire sur l'idée que la grâce de Dieu est incalculable. Claus WESTERMANN, *The parables of Jesus in the light of the Old Testament*, 1990, p. 185.

¹³¹ La relation père-fils est posée sur un double plan: celui de l'être (tu es toujours avec moi) et celui de l'avoir (tout ce qui est à toi). Pierre GRELOT, "Le Père et ses deux fils. Luc XV,11-32: essai d'analyse structurale (fin). De l'analyse structurale à l'herméneutique", *RB* 84, 1977p. 555.

¹³² Contrairement à ce que pense Räsänen, cette parabole ne signifie pas que le salut, c'est d'être avec le père, mais que la conversion de l'un est pour les autres l'occasion de prendre conscience de ce lien déjà établi. RÄISÄNEN, "The Prodigal Gentile and His Jewish Christian Brother"p. 1628.

¹³³ 15,32 reprend 15,24a. BOVON, "L'exégèse de Lc 15,11-32", p.83.

¹³⁴ La suspension est augmentée du fait que, dans son parallèle du v. 24, la mise en œuvre suit immédiatement l'injonction de se réjouir. Voir ALETTI, *Quand Luc raconte*, p. 252.

¹³⁵ M. Powell y a d'ailleurs vu un exemple de "unresolved conflict". Mark Alan POWELL, "Toward a Narrative-Criticism understanding of Luke", in Jack D. KINGSBURY (dir.), *Gospel Interpretation*, 1997, p. 68.

- 24 ὅτι οὗτος ὁ υἱός μου νεκρὸς ἦν, καὶ ἀνέζησε· καὶ ἀπολωλὼς ἦν καὶ εὐρέθη.
32 ὅτι ὁ ἀδελφός σου οὗτος νεκρὸς ἦν, καὶ ἀνέζησε, καὶ ἀπολωλὼς ἦν, καὶ εὐρέθη.

Dans le verset final, le père invite à la réjouissance pour le retour du cadet (εὐφρανθῆναι δὲ καὶ χαρῆναι ἕδει), comme il l'avait déjà fait au v. 23 (εὐφρανθῶμεν), avec le même mot, εὐφρανθῶ. Or, dans le tableau des oppositions utilisées par l'aîné, un des éléments du discours n'a pas trouvé de correspondant: quand l'aîné dit qu'il n'a pas pu se réjouir avec ses amis au v. 29: ἵνα μετὰ τῶν φίλων μου εὐφρανθῶ. L'aîné avait utilisé aussi ce mot; il voit donc dans ce repas une récompense, que le cadet a obtenue et dont lui-même est privé.¹³⁶ En réponse à cela, la parole du père affirme qu'une autre logique est possible: celle du basculement des valeurs, quand une chose perdue devient plus importante que tout ce qu'on peut posséder d'autre. Ce changement-là a priorité sur tout le reste - bonne ou mauvaise conduite par exemple - il est ce qui va permettre la fête. Le Groupe d'Entrevignes insiste dans sa lecture sur cette conclusion du récit.¹³⁷ L'aîné est donc invité, invité à se réjouir de ce qu'une chose perdue puisse être trouvée, de ce qu'un mort puisse devenir vivant. Malgré tous ceux qui ne verront dans le retour du fils perdu que la présence d'un fils en bonne santé, il ne s'agit pas simplement de se réjouir εὐφρανθῶ. ; il s'agit bien d'éprouver de la joie. Dans le dernier verset de cette parabole, le père utilise à la fois εὐφρανθῆναι et χαρῆναι. Il ne parle pas de se réjouir avec ses amis en récompense de son travail,¹³⁸ mais d'entrer dans la joie qui est celle du royaume (la χαρά¹³⁹). L'aîné est totalement affirmé comme fils (il est appelé enfant, Τέκνον¹⁴⁰), et sa logique de rétribution n'est pas révoquée: il peut ne pas en sortir, et il n'y perd rien.¹⁴¹ Mais dans la deuxième partie du discours, qui concerne le cadet, le père passe à une autre logique. Il reprend la thématique de la joie;¹⁴² mais par la mise en parallèle de l'opposition 'mort/vie' avec 'perdu/trouvé', il souligne la dimension du basculement, du changement, à laquelle il a été sensible. Le motif de réjouissance est exposé par une succession de temps passés duratifs et courts. Il faut tenir compte, dans le présent, du passé qui vient d'être transformé. Ici se vérifie ce que dit Jean-Noël Aletti au sujet de la parabole des mines: "Les paraboles ont pour fonction de créer un temps de reprise, où se donne à lire la logique des évènements, passés et futurs."¹⁴³ Le père justifie

¹³⁶ L'aîné ne prend d'ailleurs pas non plus en compte la dimension collective, publique, de l'affirmation fraternelle; c'est αὐτῷ pour lui que le veau gras est tué. Ce détail est relevé par Rohrbaugh, qui y voit surtout la négation du besoin de réconciliation avec le village. ROHRBAUGH, "A Dysfunctional Family and Its Neighbours"p. 141-164.

¹³⁷ Groupe d'Entrevignes, *Signes et paraboles. Sémiotique et texte évangélique*. Paris: Seuil, 1977.

¹³⁸ François Bovon évoque "Le tact du père qui ne dit pas "il te fallait", mais plus généralement "il fallait festoyer et se réjouir". Il ne s'agit cependant pas d'une finesse de présentation d'un personnage, mais d'un enjeu essentiel du texte, la dimension publique et collective de cette réjouissance. BOVON, "La parabole de l'enfant prodigue 1", p. 51.

¹³⁹ Celle qui est annoncée en Lc 2,10, réalisée à Emmaüs en Lc 24,41.52, ou encore en Ac 13,52 et 15,3.

¹⁴⁰ Τέκνον utilisé au vocatif a une connotation affectueuse. William F. ARNDT et F. Wilbur GINGRICH, "A Greek-English lexicon of the New Testament and other early Christian literature (trans. of Walter BAUER)", 1979, p. 808.

¹⁴¹ Je ne rejoins donc pas, sur ce point, l'analyse proposée par D. Stein: "Le fils aîné n'a rien à gagner dans cette histoire. Il n'y est sujet de rien. (...) L'excès de miséricorde fonde avec son frère cadet une relation dont il est par définition exclu. Ce qu'il a possédé dans sa mise en commun avec le père, il en est à cet instant dépossédé puisqu'il n'en a rien su, puisqu'il ne savait pas que ce qui est à son père est à lui." STEIN, *Lectures psychanalytiques de la Bible*, p. 61.

¹⁴² Pour Gollwitzer, c'est l'enjeu essentiel des trois paraboles du ch. 15: "Cet avertissement que le père, dans le récit en question, adresse à son aîné, contient l'intention commune aux trois paraboles." GOLLWITZER, *La joie de Dieu*, p. 163.

¹⁴³ Jean-Noël ALETTI, "Paraboles des mines et/ou parabole des rois", in Jean DELORME (dir.), *Les paraboles évangéliques: perspectives nouvelles*, 1989, p. 309-322.

l'accueil fait au cadet par l'affirmation de la priorité de la joie, de sa nécessité, dans la perspective d'un tel changement. La priorité de la joie est donc une réalité.¹⁴⁴

Conclusion: être un fils, être un frère?

La surprise du lecteur, dans ce récit, ne se situe ni au moment du retour du cadet chez lui, ni lors de l'accueil fait par le père à son fils revenu. C'est l'irruption du fils aîné dans le récit qui, en provoquant un décalage entre l'attente du lecteur et la situation mise en scène, sera l'occasion de réaffirmer l'importance du basculement provoqué par 'perdu/trouvé' en montrant que l'accueil fait par le père est dicté par cette dynamique. Il y a naturellement beaucoup à dire sur cette parabole; je me cantonnerai, pour cette conclusion, au plan de la relation fraternelle.

Comme l'ont souligné de nombreux commentateurs, une réponse est effectivement apportée par cette parabole aux pharisiens qui se plaignent au début du chapitre. Mais cette réponse n'est pas de l'ordre de la révocation. Il leur est proposé, comme au fils aîné dans le récit, d'entrer dans une autre perspective. La question des pharisiens est modifiée: "avec qui est-il légitime de manger" devient "qu'est-ce qui fait d'un repas une fête" ou plus exactement: "quelle joie le repas exprime-t-il". Ce déplacement de perspective offre une richesse du point de vue des relations fraternelles. Dans son discours, le fils aîné appelle son frère "ce fils de toi", ὁ υἱός σου οὗτος, v. 30. Il ne prend en compte que la relation de filiation, et refuse la pluralité du lien familial. L'aîné est donc dans la logique de la rétribution, et dans l'ordre de l'incompatibilité, de l'exclusion. Ce récit établit au contraire que la relation fraternelle peut être l'occasion de l'annonce du royaume. De la même façon que les paraboles annoncent toutes ensemble le royaume de Dieu,¹⁴⁵ ici, le changement des membres de la famille tous ensemble qui permet la joie dans le repas.¹⁴⁶

Dans cette parabole, si l'aîné est invité à se réjouir, c'est grâce à son frère. Le retour du cadet n'est pas ce qui l'exclut de la fête, mais au contraire ce qui permet la fête, et donc va lui permettre d'être invité. La parole finale réaffirme le lien fraternel; le père rappelle à ce fils que, s'il est un frère, c'est parce qu'il est un fils.¹⁴⁷ Il y a ici une proposition originale de prise en compte de la jalousie fraternelle. Chacun veut être le seul fils, mais il y a deux frères; voilà le problème de départ. Ici, cependant, la relation sera renversée: le père pose la relation fraternelle comme occasion de reconnaissance. Parce qu'il y a plusieurs fils, il y a un un frère, chacun des fils existe donc en tant que frère. Ce récit n'est donc l'histoire, ni d'un fils perdu, ni d'un fils prodigue, ni d'un fils fâché... mais bien de deux fils.¹⁴⁸ Comme dans les récits anciens¹⁴⁹ dont beaucoup ont évoqué les ressorts communs avec cette parabole,¹⁵⁰ la

¹⁴⁴ "La retrouvaille n'est pas une possibilité ultime, mais une réalité présente, avec des conséquences immédiates." John DRURY, "Luc", *Encyclopédie littéraire de la Bible*, 2003, p. 523.

¹⁴⁵ "Une parabole, en effet, n'a pas de signification isolée. C'est *toutes ensemble* que les paraboles désignent symboliquement le royaume de Dieu". RICŒUR, "Le 'royaume' dans les paraboles de Jésus", p. 35.

¹⁴⁶ Rohrbaugh souligne également, pour d'autres raisons, l'importance de la dimension collective de la fête: "Above all it would celebrate the reconciliatory efforts of the father and force open the question of participation (the older son) in community reconciliation on the part of the hearer." ROHRBAUGH, "A Dysfunctional Family and Its Neighbours", p. 164.

¹⁴⁷ Yves Chevrel, dans la perspective de ce que le récit ont à dire du lien familial, affirme que le but essentiel de ce récit est d'affirmer à chacun des deux fils qu'ils bien sont fils de leur père. CHEVREL, "Un homme avait deux fils", p.77.

¹⁴⁸ Jean-Noël ALETTI souligne le "double parallélisme de ressemblance et d'opposition" structurel qui est encore lien entre les deux fils. ALETTI, *Quand Luc raconte*, p. 225.

¹⁴⁹ Le *conte des deux frères*, le "motif antique des frères ennemis" pour CHEVREL, "Un homme avait deux fils", p.70; le fonds hellénistique, SCHOTTROFF, "Das Gleichnis vom verlorenen Sohn". Voir aussi Roger David AUS, "Luke 15:11-32 and R. Eliezer ben Hyrcanus's Rise to Fame", *JBL* 104, 1985, p. 465.

¹⁵⁰ La comparaison a ses limites, ainsi la dimension suivante est totalement absente de notre récit: "Quand le frère aventureux meurt, parce qu'il s'est permis de vivre selon ses désirs ou de mépriser les

résolution des tensions se fait par la conjonction des tendances opposées.¹⁵¹ Sellin fait du changement de chacun des fils - l'acceptation du fils prodigue et l'opposition de l'obéissant - la résolution de la parabole. Or le vrai renversement n'est pas, à mon avis, dans un changement des individus, mais dans le changement des relations entre les individus. Les individus doivent changer suffisamment pour être capables d'initier de nouvelles relations. Si le 'dramatic triangle' a un sens dans cette histoire, ce n'est pas par le changement des personnes qui le composent, mais par celui du triangle lui-même, en tant qu'il dessine les relations entre les personnes. Dans cette parabole, le lien fraternel est utilisé: elle l'expose dans sa fragilité, mais aussi dans sa capacité de changement; elle le montre surtout comme une occasion de progression personnelle.

dangers, l'autre frère part à son secours, réussit sa mission, après quoi ils vivent à jamais unis dans le même bonheur." BETTELHEIM, *Psychanalyse des contes de fées*, p. 206.

¹⁵¹ "Les histoires qui reposent sur le Thème des deux frères ajoutent à ce dialogue intérieur entre le ça, le moi et le surmoi une autre dichotomie: la tendance à la dépendance, et son contraire, la tendance à rester en toute sécurité à la maison, attaché à ses parents. (...) Depuis leurs versions les plus anciennes, ces histoires soulignent que ces deux tendances résident en chacun de nous, et qu'il est impossible de survivre, si l'une d'elles vient à manquer: le désir de rester attaché au passé, et celui de tendre vers un nouvel avenir. (...) On ne peut réussir son existence qu'en intégrant ces deux tendances contraires." *Ibid.*, p. 207.

"Cher Dieu,
Franchement, je pense pas que tu puisses être un
meilleur Dieu, et je ne dis pas ça parce que tu es
Dieu."

Camille
Lettres à Dieu. Paris: Bayard, 1998, p. 66.

Ch. 9. Conclusion

Nous venons de parcourir huit récits bibliques qui mettent en scène les relations entre des frères et des sœurs. Certains de ces récits sont tirés de l'Ancien Testament, d'autres du Nouveau Testament. Leur arrière-plan culturel n'est pas le même,¹ leurs thématiques diffèrent, les enjeux sont variés. C'est pourquoi chacun de ces récits a été étudié pour lui-même; l'étude a chaque fois pris en compte sa situation particulière et son appartenance à un contexte précis. On pourrait alors hésiter à proposer une conclusion générale. Une fois l'approche de chaque récit terminée, cependant, il devient légitime de chercher une vue d'ensemble de ce qui a été découvert. D'abord, parce que tous ces récits appartiennent à un corpus que la tradition chrétienne accueille comme un tout. C'est à partir de tous les livres bibliques, de l'Ancien comme du Nouveau Testament, que se construit la réflexion chrétienne, et c'est sur les livres de la Bible que j'ai voulu mener cette recherche. Si, au final, les récits abordés appartiennent à seulement quatre livres bibliques différents, ce n'est pas par volonté de restreindre l'étude à ces seuls livres, mais simplement parce que là se sont trouvés les récits racontant les relations fraternelles.

De plus, c'est bien d'un ensemble qu'il s'agit. Ces récits ne sont pas simplement juxtaposés dans la Bible, ils ne sont pas isolés les uns des autres. Même lorsque chacun d'eux met en avant l'un ou l'autre aspect des relations fraternelles, ce n'est jamais de façon exclusive. Ils évoquent tous, à des degrés divers, les différents aspects de la relation fraternelle. Il ne s'agit donc pas de traités abordant chacun une des dimensions de la fraternité, mais de récits ayant en commun d'exposer les relations fraternelles. Par ailleurs, le nombre de travaux montrant les liens existants entre ces récits témoigne de l'importance des relations intertextuelles. Zakovitch² souligne par exemple la proximité de la substitution de Rachel à Léa (Gn 29,23-26) et celle de Jacob à Esaü (Gn 27); Finlay celle des récits de naissance de Gn 25 et Gn 38;³ les targums montrent le lien entre la rivalité de Caïn et Abel et celle de Jacob et Esaü;⁴ Rensburg compare l'histoire de Jacob et Esaü, celle de Joseph, et celle de Juda et Tamar (Gn 38);⁵ Miscall celles de Jacob et de Joseph;⁶ enfin, de nombreux auteurs ont noté les parallèles entre Gn 38 et 2 S 13.⁷ Les échos de l'histoire de Joseph dans le récit de Lc 15 sont souvent évoqués,⁸ ainsi parfois que ceux de Lc 10 en Lc 15.⁹ Le lien entre ces

¹ Voir partie I: "Frères et sœurs dans la Bible et le monde extrabiblique".

² Yair ZAKOVITCH, "Through the Looking Glass: Reflections / Inversions of Genesis Stories in the Bible", *BInt* 1, 1993, p. 139-152.

³ Timothy D. FINLAY, *The Birth Report Genre in the Hebrew Bible*, 2005, p. 203-209.

⁴ *Tg Neofiti* et *Tg Pseudo-Jonathan* sur Gn 27,41.

⁵ Gary A. RENDSBURG, "David and his Circle in Genesis XXXVIII", *VT* 36, 1986

⁶ Peter D. MISCALL, "The Jacob and Joseph Stories as Analogies", *JSOT* 6, 1978.

⁷ Voir notamment Mary A. BADER, *Sexual violation in the Hebrew Bible: a multi-methodological study of Genesis 34 and 2 Samuel 13*, 2006.

⁸ "Le fils prodigue comporte de nombreux échos de l'histoire de Joseph: le voyage en pays lointain avec ses tentations sexuelles et la famine, la réunion du père et du fils, avec l'un qui court embrasser l'autre, l'investiture de la robe et de l'anneau, et le banquet." John DRURY, "Luc", *Encyclopédie littéraire de la Bible*, 2003, p. 530.

⁹ Koperski trouve comparables l'attitude de Marthe et celle du fils aîné en Lc 15. Veronika KOPERSKI, "Luke 10,38-42 and Acts 6,1-7. Women and Discipleship in the Literary Context of Luke-Acts", in Joseph VERHEYDEN (dir.), *The Unity of Luke-Acts*, 1999, p. 543-544.

livres bibliques n'est donc pas artificiel, et il est possible de chercher le résultat d'une approche globale de tous ces différents récits.

I. Une perspective d'ensemble

1. Le livre de la Genèse et le progrès des relations fraternelles

Comment les relations fraternelles sont-elles mises en récit dans la Bible? À considérer tous ces récits ensemble, il faut admettre d'emblée que le livre de la Genèse tient une place majeure dans ce travail: les quatre premiers récits traités en font partie. À travers eux, la plus grande partie du livre de la Genèse a été étudiée. C'est que la relation fraternelle joue un rôle important dans ce livre. Plusieurs auteurs ont d'ailleurs pensé pouvoir dégager une perspective spécifique du livre de la Genèse¹⁰ sur la fraternité. Considérant que l'organisation générale du livre n'est pas sans signification,¹¹ et compte tenu de l'importance du thème de la fraternité dans ce livre,¹² certains ont pensé trouver dans ce thème une des clés de son organisation générale. Plusieurs auteurs ont ainsi décrit un progrès des relations fraternelles; tel Fokkelman, pour qui le récit passe du fratricide à la cohabitation pacifique entre frères.¹³ Alonso Schoekel, pour sa part, se place d'emblée sur le terrain de l'éthique, et repère également une amélioration: la Genèse raconte l'accès graduel au bien, allant des premiers récits de fraternité mettant en scène le péché au récit de Joseph dans lequel, grâce à Dieu, le mal devient un bien.¹⁴ Avec un point de départ et une approche plus psychanalytiques,¹⁵ Feldman comprend aussi le livre de la Genèse comme l'exposé d'une progression dans les relations fraternelles, "a move from blind aggression to reasoned insight, from acting out to remembering and knowing."¹⁶ Avec des perspectives et des conclusions diverses, ces auteurs s'accordent à repérer une évolution positive des relations fraternelles dans le livre de la Genèse. Ils partagent d'ailleurs plusieurs idées: tous jugent que Gn 4 est le récit d'un échec de la relation fraternelle, et considèrent que l'histoire de Joseph met au contraire en scène une réussite de cette relation.¹⁷ C'est d'ailleurs

¹⁰ George Nicol définit bien les limites de cette affirmation: il y a une cohésion générale, une direction, non pas une intrigue en tant que telle. George G. NICOL, "Story-Patterning in Genesis", in Robert P. CARROLL (dir.), *Text and Pretext*, 1992.

¹⁰ George Nicol définit bien les limites de cette affirmation: il y a une cohésion générale, une direction, non pas une intrigue en tant que telle. George G. NICOL, "Story-Patterning in Genesis", in Robert P. CARROLL (dir.), *Text and Pretext*, 1992.

¹¹ Comme le disent Christophe Nihan et Thomas Römer pour le Pentateuque: "les scribes responsables de la composition du Pentateuque n'étaient pas de simples compilateurs, mais étaient animés par un projet théologique bien précis". Christophe NIHAN et Thomas RÖMER, "Le débat actuel sur la formation du Pentateuque", in Thomas RÖMER, Jean-Daniel MACCHI et Christophe NIHAN (dir.), *Introduction à l'Ancien Testament*, 2004, p. 109.

¹² Comme l'exprime par exemple Fokkelman "The theme of brotherhood, a metonymy for the bond that links humanity, is handled with growing complexity from the beginning of Genesis to the end." Jan FOKKELMAN, "Genèse", in R. ALTER, F. KERMODE, *Encyclopédie littéraire de la Bible*, 2003, p. 86.

¹³ Johannes FOKKELMAN, "Jacob as a Character", in Camille FOCANT et André WÉNIN (dir.), *Analyse narrative et Bible*, 2005, p. 3-17.

¹⁴ "Nel finale della storia di Giuseppe e dei suoi fratelli, anche il male si pone al servizio del bene, per l'azione di Dio." Luis ALONSO SCHOEKEL, *Dov'è tuo fratello? Pagine di fraternità nel libro della Genesi*, 1987, p. 381.

¹⁵ L'auteur expose les différences entre le modèle culturel proposé par le texte biblique et celui de la psychanalyse. Pour Feldman, le modèle établi par Freud ne prend en compte que les relations parents-enfants; s'il avait pris pour base un des récits de la Genèse, Freud aurait pu tirer parti des relations fraternelles pour enrichir sa théorie. (p. 73)

¹⁶ Yael S. FELDMAN, "'And Rebecca Loved Jacob', but Freud Did Not", *JStQ* 1, 1993, p. 78.

¹⁷ Voir par exemple Steinmetz: "Joseph, Jacob, and all the brothers, through the lesson of Judah, become the first family to remain together in the book of Genesis." Devora STEINMETZ, *From Father to Son, Kinship, Conflict and Continuity in Genesis*, 1991, p. 49. Pour Pleins, la réconciliation des 12 frères dans l'histoire de Joseph sert de modèle à la réconciliation entre les tribus. J. David PLEINS,

essentiellement là-dessus que se basent la plupart des auteurs: les deux récits "d'échec" (Caïn et Abel) et de "réussite" (Joseph)¹⁸ de la fraternité ont retenu bien plus leur intérêt que celui de Jacob et Esaü. De plus, aucun d'entre eux ne prend en compte les relations entre les sœurs Rachel et Léa.

Or, c'est précisément la lecture de ce dernier épisode qui m'a amenée à questionner cette façon de comprendre la fraternité dans la Genèse. Car même si les relations des deux sœurs sont au départ empreintes de rivalité, comme l'ont fait remarquer nombre d'auteurs,¹⁹ rien n'est jamais dit de ces relations après le moment où elles s'adressent ensemble à Jacob (Gn 31,14-16). Aucun indice dans les récits ultérieurs ne donne à connaître la suite de leur relation; il est donc tout à fait possible de supposer qu'elles cohabitent ensuite dans l'harmonie.²⁰ Le récit se termine sur une parole commune des deux sœurs; il n'est donc pas exclu de considérer cet épisode comme l'établissement d'une relation 'fraternelle' réussie.

Cela m'a amenée à remettre en cause la théorie d'une progression linéaire des relations fraternelles dans la Genèse. Il m'a fallu admettre qu'à y regarder de plus près, la conclusion du récit de Jacob et Esaü (Gn 25-36) n'est pas non plus la continuation des combats. Les deux frères s'éloignent indubitablement l'un de l'autre, et décident de s'établir en deux lieux différents (Gn 36,6-8). Mais il serait là encore exagéré d'y voir la continuation d'une relation de rivalité: le récit expose plutôt leur décision comme le résultat d'une prise en compte réaliste de la situation. Et, même si le célèbre Psaume 133 affirme qu'il "est bon pour des frères de demeurer ensemble",²¹ le narrateur de Gn 25-36 ne dit pas qu'il est mauvais que Jacob et Esaü demeurent séparés. De même, l'importance accordée à la "happy end" de l'histoire de Joseph m'a paru excessive.²² Le récit expose certes une réconciliation entre les frères (45,15-28); celle-ci semble cependant fragile, puisque dès la mort de Jacob, et après qu'ils aient participé ensemble aux funérailles, les frères craignent que Joseph ne se mette à les détester (50,15).²³ Et, quand Joseph les reconforte alors, ce n'est pas au nom de leurs bonnes relations fraternelles, mais au nom de la préservation du peuple; il s'agit de "laisser vivre un peuple nombreux" (50,20). C'est en effet parce qu'ils sont les fils de son père, "la maison de son père" (50,22), que les frères de Joseph restent avec lui en Égypte. Bien sûr, la prolongation de la rivalité fraternelle n'est pas exprimée. Toutefois, rien n'est dit non plus de sa disparition,²⁴ l'insistance est mise plutôt sur l'instauration d'une harmonie familiale,²⁵

"Murderous Fathers, Manipulative Mothers, and Rivalrous Siblings: Rethinking the Architecture of Genesis-Kings", in Astrid B. BECK et al. (dir.), *Fortunate the eyes that see*, 1995, p. 121-136.

¹⁸ Ainsi Hetteema considère que toute l'histoire de Joseph montre la transformation du mal en bien, démontrée par l'établissement final des bonnes relations entre frères. Theo L. HETTEMA, *Reading for Good. Narrative Theology and Ethics in the Joseph Story from the Perspective of Ricoeur's Hermeneutics*, 1996.

¹⁹ Voir par exemple Samuel H. DRESNER, "Rachel and Leah", *Jdm* 38-2, 1989, p. 151-159; Georges W. COATS, "Strife Without Reconciliation: A Narrative Theme in the Jacob Tradition", in Rainer ALBERTZ, Hans-Peter MUELLER, Hans Walter WOLFF et Walter ZIMMERLI (dir.), *Werden und Wirken des AT*, 1980, p. 82-106; Jerome KODELL, "Jacob Wrestles with Esau", *BTBul* 10, 1980, p. 65-70.

²⁰ Voir Thomas MEURER, "Der Gebärwettstreit zwischen Lea und Rahel. Der Erzähltaufbau von Gen 2,31-30 als Testfall der erzählerischen Geschlossenheit einer zusammenhanglos wirkenden Einheit", *BN* 107, 2001, p. 93-108.

²¹ Ps 133,1.

²² Peter D. MISCALL, "The Jacob and Joseph Stories as Analogies", *JSOT* 6, 1978. p. 28-40 met au contraire en évidence les similitudes de ces deux récits.

²³ "Et si Joseph nous détestait?", לֹא יִשְׂטַמְנוּ יוֹסֵף.

²⁴ Edelson considère également que cette rivalité ne disparaît pas, mais en prenant en compte le contexte très large. "La Genèse apparaît comme la longue marche de la réconciliation toujours incomplète, lente guérison de la tentative de fratricide. Cette rivalité ne s'arrêtera pas là, puisqu'elle se perpétuera dans le schisme : le royaume d'Israël (dirigé par un fils de Joseph) et le royaume de Juda (frère de Joseph)." Vincent EDELSON, "... Et la jalousie créa le frère...", in Pierre TRIDON (dir.), *La jalousie fraternelle*, 1988, p. 73

²⁵ "Joseph, Jacob, and all the brothers, through the lesson of Judah, become the first family to remain together in the book of Genesis." Devora STEINMETZ, *From Father to Son*, 1991, p. 49.

voire tribale.²⁶ Ni le récit de Léa et Rachel, ni celui de Jacob et Esaü ne m'ont semblé pouvoir complètement illustrer une situation de rivalité fraternelle mal résolue;²⁷ celui de Joseph ne me semble pas non plus donner pour conclusion l'établissement d'une bonne relation fraternelle. Dans aucun de ces récits, d'ailleurs, le narrateur n'énonce de conclusion quant à ces relations fraternelles.

Ainsi, ces trois récits (Rachel et Léa, Jacob et Esaü, Joseph) me paraissaient exposer, non une amélioration de la gestion de la relation fraternelle aux résultats allant progressivement vers le mieux, mais différents modes de gestion de cette relation fraternelle. Selon moi, on ne peut pas parler de progrès dans la mise en récit des relations fraternelles, dans le livre de la Genèse: aucune relation n'y est donnée comme "meilleure" qu'une autre.²⁸

2. Gn 4: une mise en abyme

Une certaine habitude occidentale de considérer que le passage du temps est lié à un progrès de l'histoire²⁹ a peut-être pesé sur la lecture. Un autre élément a été déterminant pour nombre d'auteurs: que Gn 4 soit, selon eux, le récit de "la fraternité impossible".³⁰ À partir de l'échec de la relation fraternelle, on ne peut que chercher un progrès dans cette relation.

En tout état de cause, ces auteurs ont raison de penser Gn 4 comme un point de départ. Ce récit est en effet le premier récit de la Bible évoquant la fraternité; Caïn et Abel sont les premiers frères de l'histoire biblique, et Gn 4 appartient aux récits primordiaux du livre de la Genèse qui en constituent les onze premiers chapitres. Le texte a donc un statut spécifique: première mise en récit des relations fraternelles, Gn 4 est un récit inaugural. Il traite de la jalousie entre frères, de la difficulté à admettre la présence de l'autre, et à gérer l'inégalité des chances et des destins. Il expose les difficultés de la relation fraternelle, ses limites, ses dangers. Et les relations fraternelles s'y jouent entre Dieu et les frères. Ainsi, le récit de Caïn et Abel désigne clairement les enjeux de la relation fraternelle: il s'agit d'identité, et de la possibilité de vivre avec un autre qui m'est proche sans être moi, et dont la différence est menaçante. La fraternité est présentée comme confrontant forcément à l'inégalité, aisément comprise comme une injustice. Et le récit est explicite: il évoque d'emblée le caractère inéluctable de la violence, et ne masque pas les difficultés: mal vécue, la relation fraternelle peut conduire au meurtre. Placé au tout début du premier livre de la Bible, dans un récit dont les personnages sont les premiers hommes et Dieu, et dont l'enjeu est une question de la vie et de la mort, ce récit a indubitablement un statut spécifique.

Or, comme je l'ai dit dans le premier chapitre de ce travail, ce récit n'annonce pas l'échec de la fraternité, mais l'échec de son anéantissement. Entre la colère et la violence, il y a la place pour une parole de Yhwh. Après le meurtre, il y a à nouveau une parole du Seigneur. Le récit

²⁶ André Wénin évoque d'ailleurs bien l'unification de la *famille*: "Les différents épisodes situés entre les déplacements constituent autant d'étapes d'une évolution vers l'unification familiale." André WÉNIN, "La gestion narrative de l'espace dans l'histoire de Joseph", 2003, http://www2.unil.ch/rrenab/docs/wenin_espace.html.

²⁷ Voir aussi Pesach SCHINDLER, "Esau and Jacob Revisited. Demon versus Tzadik", *JBQ* 35, 2007, p. 135-160, qui considère que les commentateurs ont exagéré l'importance de la rivalité Jacob Esaü.

²⁸ Au contraire, on peut remarquer l'absence de jugement moral formulé dans des récits où le lecteur pourrait le chercher. Ronald Hendel souligne "the senses of human autonomy and lingering ambiguity in the peripeteia and denouement of the following: Cain's fratricide (4:1-16); the wife-sister story of Abram and Sarah (12:10-20); the expulsion of Hagar (chap. 16); Jacob's deception of Esau (25:27-34) and Isaac (chap. 27); the rape of Dinah (chap. 34); Judah and Tamar (chap. 38) and (in Exodus) Moses's murder of the Egyptian (Exod 2:11-15)." Ronald S. HENDEL, "Tangled plots in Genesis", in Astrid B. BECK et al. (dir.), *Fortunate the eyes that see*, 1995 (p. 41).

²⁹ Voir par exemple Emmanuel KANT, *Idée d'une histoire universelle du point de vue cosmopolitique*, 1784; ou encore CONDORCET, *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain*, 1897.

³⁰ Dominique BONDU, "L'impossible fraternité", in Brigitte CAMDESSUS (dir.), *La fratrie méconnue*, 1998, p. 31-50; aussi Danielle ELLUL, "Caïn et Abel, ou l'impossible fraternité?", *Mythes bibliques*, 2004, p. 27-41.

pose les conditions de possibilité de la vie humaine, et le meurtre du frère comme un élément inoubliable. Ensuite viendront la ville, la descendance, et donc d'autres frères. Après le meurtre d'Abel, la fraternité demeure un possible pour l'humanité. Ainsi est posée la possibilité de la fraternité comprise comme une relation à édifier. Par là, il est une clé de lecture de la fraternité dans la Bible. Il montre les difficultés de la relation fraternelle, et le danger de les méconnaître. Ce faisant, il établit la structure, le cadre à l'intérieur duquel celle-ci va pouvoir s'édifier.

Les autres récits déclinent ensuite différentes scènes, ouvrent d'autres alternatives. En ce sens, tous les récits de la Genèse sont donc bien une leçon de vie, ils proposent effectivement une éthique. Mais elle n'est pas l'aboutissement d'une progression générale qui surplomberait ces différents récits et donnerait sens à leur ensemble; il n'y a pas de progrès, d'amélioration entre Caïn et Joseph. Supposer cela signifierait probablement d'admettre que dans la suite de son histoire, l'humanité aurait de plus en plus de facilité à cette relation fraternelle – or le contraire nous est démontré tous les jours. Par contre, chacun de ces récits représente un modèle, non pas en tant que modèle de comportement, modèle à suivre,³¹ mais en tant que modèle interprétatif. Le livre de la Genèse affirme à son lecteur que la relation fraternelle est toujours à construire, et toujours menacée.³² À travers les autres récits, chacun mettant en scène un exemple de la difficulté de la relation fraternelle et exposant sa résolution, la Bible montre au lecteur des gestions possibles de la relation fraternelle; la mise en récit lui permet de se les approprier.

Françoise Mirguet a démontré que les répétitions d'un même récit permettent au lecteur de mieux s'y reconnaître: "cette technique narrative permet au lecteur de recevoir la même histoire avec deux types de personnages, desquels il se sent plus ou moins proche. Il est de la sorte aidé dans le processus de recontextualisation, ou de reconfiguration, pour employer le terme de Ricœur, c'est-à-dire dans l'application à son propre monde de ce qu'il découvre dans le monde fictif de l'œuvre."³³ Il en va de même pour le thème: c'est par l'exposition de différents récits dans lesquels la relation fraternelle est décrite, exposée, dans sa progression et sa gestion par les individus, que le lecteur est amené à comprendre la signification profonde, la leçon de vie de ces récits: la fraternité, en effet, n'est pas donnée. Elle doit être construite, établie, mise en place, par les frères eux-mêmes. Et, au-delà du livre de la Genèse, tous les récits bibliques sont mis en abyme par le récit de Gn 4 qui fonctionne comme un miroir. L'enseignement n'est pas livré par une progression générale du récit global; il s'offre au contraire à travers les différentes mises en récit de la relation fraternelle.

3. Les mises en récits bibliques des relations fraternelles

Pris ensemble, ces textes racontent la relation frères - sœurs dans sa diversité et son ampleur. Les situations sont diverses, mais le panorama est large. La difficulté de la relation, sa composante de jalousie et de rivalité, est prise totalement en compte: aucun de ces récits n'amointrit la difficulté de la relation fraternelle. Chacun de ces récits traite d'un ou plusieurs points d'achoppement possibles de la relation entre frères et sœurs. On y rencontre la colère, la plainte, la tristesse, l'émotion. Les récits traitent de l'envie, de la jalousie, de la haine, du devoir, du désir, de la peur. Ils montrent la soumission aux règles sociales ou leur mépris. Ils rapportent aussi l'agression ou le meurtre d'un frère, le vol entre frères, le viol

³¹ C'est bien la relation fraternelle elle-même, pas son interprétation morale, qui est mise en scène dans ces récits. "Unless we keep the original, Old Testament meaning of brotherhood in mind, we run the risk of succumbing to realistic and sentimental misinterpretation of the relationship at hand." Claus WESTERMANN, *Joseph: Studies of the Joseph Stories in Genesis*, 1996 [1^o éd. allemande 1990], p. 12.

³² Comme le rappelle Hauge, "The tragic nature of the lot of man is forcefully and mercilessly, even brutally, expressed by the juxtaposition of the two kinds of humanity by opposing members of the same family, separating brother from brother in every sense of the world." HAUGE, "The Struggles of the Blessed in Estrangement I", p. 25.

³³ MIRGUET, "Les personnages comme clé de lecture", p. 328.

d'une sœur: bon nombre d'actions violentes y sont rapportées. C'est donc sans aucune illusion, d'une façon très réaliste, que sont racontées les relations entre frères et sœurs. Elles sont narrées notamment dans tout leur potentiel d'agressivité, et la rivalité y prend parfois la place essentielle.³⁴ Ainsi, les affirmations de Robert Langot³⁵ et de Jean Bergeret³⁶ par exemple, d'un aspect fondamentalement violent et concurrentiel des relations fraternelles semblent illustrées et vérifiées par les narrateurs des récits de l'AT: "il se trouve que, depuis la création du monde, les frères se haïssent".³⁷ Ces récits évoquent effectivement la difficulté de la relation humaine, et ne font pas mystère des tendances agressives, jalouses ou violentes qui peuvent exister en chacun.³⁸ Il nous est parfois difficile d'admettre cet aspect des relations humaines.³⁹ Les récits de l'Ancien Testament n'ont pas de réticence; ceux du Nouveau Testament, s'ils ont une teinte plus douce, n'en exposent pas moins la tension qui peut exister dans les fratries. La difficulté des relations fraternelles n'est donc absolument pas sous-estimée. Dans le même temps, chacun de ces récits raconte comment cette difficulté a été affrontée et gérée. Les récits montrent violence, agressivité, jalousie et colère – mais aussi communication, réconciliation, parole. On y voit des frères et sœurs travaillés par le remords des actions commises, essayant de se parler, se retrouvant, s'engageant pour leur frère ou leur sœur. Le temps, les rencontres et les changements personnels sont mis au service de l'établissement ou du rétablissement de la relation fraternelle. Cela constitue la trame de tous ces récits, et chacun d'eux raconte ainsi autant l'importance du lien fraternel que la difficulté de cette relation. Tout ce que mettent en lumière les découvertes récentes des sciences humaines, les textes bibliques le racontent déjà. Ils ne témoignent pas d'un temps où la relation fraternelle aurait été radicalement différente. Même si la façon dont la fraternité se vit au quotidien a changé, la relation entre frères et sœurs est comprise de la même façon. La double dimension, positive et négative, constructive et destructrice, de la relation entre frères et sœurs, est remarquée dans les différentes sciences humaines;⁴⁰ elle est également exposée dans ces récits. Ils dessinent donc la relation fraternelle dans toute son ampleur: sa complexité, sa difficulté, mais aussi sa richesse et sa dynamique.

Mais les récits bibliques sont porteurs d'autre chose. Les récits ne nient aucunement la difficulté de la relation fraternelle. Les personnages sont donnés dans toute leur dimension humaine; ils ne sont pas des héros irréprochables.⁴¹ Les récits exposent toutes les difficultés des relations entre les frères. Mais la rivalité fraternelle est toujours le nouement de l'intrigue,

³⁴ "From Israel's vantage point, the struggle between siblings was as old as humanity itself." Frederick E. GREENSPAHN, *When Brothers Dwell Together: The Preeminence of Younger Siblings in the Bible*, 1994, p. 136.

³⁵ Langot considère qu'il y a une compétition fondatrice entre frères pour la perpétuation de la lignée. Robert LANGOT, *Les frères-amants ou l'impossible mariage*, 1986.

³⁶ Bergeret soutient la thèse d'un instinct violent fondamental. Jean BERGERET, *La violence fondamentale, l'inépuisable Œdipe*, 2000.

³⁷ *Tan'hura*, Exode 24.

³⁸ "Ce qu'avec le crime de Caïn l'Ancien Testament donne à entendre avec Freud et Lacan, c'est que c'est tout spécialement dans la situation 'fraternelle primitive' que la violence primordiale se démontre". Christophe BORMANS, "Genèse de la violence et violence de la Genèse", *Psychologie de la violence*, 2007, <http://www.psychanalyste-paris.com/Genese-de-la-violence-et-violence.html>.

³⁹ "Bien que nous sachions tous, ou devrions savoir, que des sentiments agressifs existent, et en nous et chez les autres, nous n'aimons pas beaucoup cette idée. Alors, inconsciemment, nous minimisons et sous-estimons leur importance." Joan RIVIERE, "La haine, le désir de possession et l'agressivité", in Mélanie KLEIN et Joan RIVIERE (dir.), *L'amour et la haine*, 1968, p. 13.

⁴⁰ Voir l'introduction générale, partie II: "Les relations fraternelles".

⁴¹ "Sans son premier Testament, la Bible manquerait, aussi singulièrement que paradoxalement, d'incarnation. C'est qu'avant de dire en quoi Christ est libérateur de l'être humain, la Bible chrétienne prend soin – entre autres choses – de révéler l'être humain à lui-même, dans sa vérité la plus crue face à la vie et à Dieu." André WÉNIN, "Interpréter?", in Jean-Marie AUWERS, *Regards croisés sur le Cantique des cantiques*, 2005, p. 74.

jamais son état final.⁴² Ce risque relationnel est considéré comme un fait, mais jamais comme un élément immuable: il est toujours décrit comme pouvant augmenter ou diminuer, survenir ou disparaître. La rivalité, la jalousie, peuvent être le point de départ de la relation, mais ils n'en sont jamais l'essence; ils ne la composent pas, ne la constituent pas. La bonne relation fraternelle est toujours à établir. Les difficultés, les risques existent, et elle n'est ni donnée ni acquise une fois pour toutes. Elle n'est cependant pas hors d'atteinte. Dans chacun de ces récits, la fraternité est rendue possible par la progression des individus.⁴³ Les récits exposent alors en même temps les stratégies mises en place pour résoudre les difficultés et les tensions suscitées par la rivalité ou la jalousie.⁴⁴ Les textes bibliques exposent donc les modes de gestion de la fraternité, affirmant qu'une relation fraternelle réussie est possible, mais restituant sa fragilité.

II. L'apport des textes bibliques à la compréhension des relations fraternelles

1. Les différents aspects mis en récit

En Gn 4, confronté à l'autre et à la place qu'il prend, Caïn le premier frère réagit de façon violente, et se débarrasse de son frère. Les autres mises en scène des relations fraternelles, dans la Bible, font écho à cette scène.

Le récit de Gn 29-31 voit intervenir le frère de la mère de Jacob, père de deux sœurs qui deviennent deux épouses. Le mariage intervient dans la relation fraternelle, et met en relation un individu avec une fraternité autre que la sienne propre. Dans ce récit, les rapports entre sœurs sont marqués par les rapports avec le père, le mari, les enfants. Rachel et Léa, aux prises avec l'interaction des relations familiales et le poids des impératifs sociaux, réussiront finalement à trouver une relation qui les satisfait toutes les deux. Contrairement à Caïn et Abel, elles réussissent, malgré – ou grâce à ? – la pression sociale qui fait d'elles des mères et des épouses rivales, à trouver ce qui profondément fonde leur individualité; ce qui est leur véritable manque, leur réel désir. À partir de cela, elles peuvent chacune se dessaisir de ce qui lui importe peu, et obtiennent ce qui leur était nécessaire.

Ce récit se trouve enclavé dans celui qui rapporte l'établissement progressif de Jacob, son accès à l'âge adulte. Gn 25-36 explore la dimension de la jémellité: là, ce presque moi-même qui n'est cependant pas moi devient l'occasion de trouver, par le jeu de la tromperie et des échanges, l'identité de l'individu, entre l'autre et le même. Les parents interviennent, avec leurs préférences, dans les relations entre les frères; la dimension de la filiation y est une part importante de la relation fraternelle. Ici, lorsque l'un des deux frères pense que l'autre lui a pris son dû, et envisage de le tuer, la relation familiale⁴⁵ puis la distance interdisent le passage à l'acte. Le récit rapporte alors la longue marche de Jacob pour devenir lui-même, traversée au terme de laquelle il pourra retrouver son frère Esaü sans risque. Les deux frères seront alors capables de déterminer l'espace dans lequel chacun pourra ensuite continuer sa vie.

⁴² Dans ces récits, "blind emotional reactions *set the stage* for the further progress of the narratives". MISCALL, "The Jacob and Joseph Stories as Analogies", p. 34 (c'est moi qui souligne).

⁴³ "Dans la Genèse, nul ne naît frère. Il le devient en déjouant les pièges que l'histoire antécédente a semés sur le chemin, en traversant la difficile épreuve de l'envie et de la jalousie, et en apprenant à dépasser la violence multiforme qu'elles secrètent, en apprenant aussi le parler vrai qui seul peut offrir une base solide à la confiance mutuelle." André WÉNIN, "La fraternité, 'projet éthique' dans les récits de la Genèse", in Emmanuelle MOUYON (dir.), *Bible, mythe et vérité*, 2005, p. 34.

⁴⁴ Feldman affirme, à propos de la violence fraternelle: "In Genesis this basic human impulse goes through a series of representations in which the potential outburst is always mitigated, neutralized, or deflected, usually by means of physical separation (e.g. Abraham and Lot, Isaac and Ishmael, and finally also Jacob and Esau) or other compromises (Rachel and Leah)." FELDMAN, "And Rebecca Loved Jacob", p. 78.

⁴⁵ Esaü compte tuer Jacob lorsque leur père Isaac sera mort, Gn 27,41.

Les fils de Jacob vivront à leur tour les difficultés de la jalousie fraternelle, cette fois alourdie de la préférence paternelle. Dans le récit de Gn 37-50, la fratrie est présentée comme un groupe dont certains émergent parfois; la question du pouvoir s'y pose alors; on y voit aussi combien la relation père-enfants peut peser sur les relations des frères entre eux. Le groupe de frères, présenté comme un collectif au départ indifférencié, s'enrichit ensuite des relations de ces individus avec leur propre famille: leur père, leurs enfants, leurs frères. La relation fraternelle est ainsi exposée dans l'ensemble des relations sociales auquel elle appartient, étroites (la famille de naissance) aussi bien que plus larges: la "belle-famille", la famille élargie, voire l'ensemble du peuple. La dimension de filiation s'y joue dans le sens ascendant (les relations de Joseph et ses frères à leur père Jacob) et descendant (les relations de Juda et Joseph à leurs enfants). Ici encore, le meurtre du frère est à l'arrière-plan du récit. Voulu par les frères, il est mis en échec, et le frère dont on voulait se débarrasser permettra finalement le salut de tous. Toute la complexité de ces relations est dépeinte derrière le portrait de Joseph, personnage principal, qui concentre, fait émerger et évoluer ces relations familiales. Le récit rappelle le risque du meurtre du frère dans la relation fraternelle, mais montre aussi que d'éviter ce meurtre permet de sauver toute la famille.

En 2 S 13, l'attention est portée sur la dimension sexuée des relations fraternelles. Seul récit à mettre en scène des relations entre une sœur et ses frères,⁴⁶ ce récit biblique aborde le difficile thème de l'inceste. Il raconte courageusement un échec de la relation fraternelle. Le silence gardé par tous interdit l'évolution de la relation, et le récit montre l'absence de respect de l'autre dans la relation fraternelle. Le meurtre du frère est ici la conclusion du récit. Le récit de Tamar rappelle la leçon de Gn 4: la relation fraternelle peut être manquée, elle peut être mal gérée – mal "vécue" – et l'horizon est alors la mort.

Le récit de Lc 10 évoque une tension entre deux sœurs. Il met en scène très brièvement un conflit de devoirs. La relation entre les sœurs y est décrite comme nécessaire, mais elle n'est pas placée en premier dans la liste des priorités. Ici, comme dans Gn 4, la parole de Dieu vient se placer dans le conflit entre les membres de la fratrie. Elle rappelle la liberté de chacun, pose l'individualité nécessaire. Mais ici, la rivalité fraternelle permet de modifier le donné de Gn 4: la "bonne part" prise par l'un n'est pas enlevée à l'autre, et c'est la liberté de chacun qui est rappelée.

Lc 15 relate les relations d'un homme à ses deux fils, et la réaction de l'un des frères à la façon dont le père les traite tous les deux. Ici encore, le récit établit la difficulté pour un frère d'être confronté à une différence de traitement comprise comme une injustice: le point de départ est le même que celui de Gn 4. En Lc 15, cependant, le risque devient chance, la difficulté devient occasion. La relation fraternelle devient une chance offerte de changer de perspective, de redessiner les relations, une occasion de progression personnelle.

2. Fraternité en devenir

Les travaux effectués en sciences humaines sur la relation fraternelle se sont surtout intéressés à la fratrie dans le cadre de la famille, et évoquent surtout la relation des enfants entre eux. Ils s'intéressent à la jalousie et à la rivalité enfantines, et présentent l'importance de la fraternité pour la constitution de l'individu au cours de l'enfance. "Frères et sœurs", dans nos sociétés, cela évoque des enfants. Or, ces enfants, les récits bibliques n'en parlent pratiquement pas.⁴⁷ Si j'ai égayé cette étude de paroles d'enfants tirées des *Lettres à Dieu*, c'est aussi pour souligner leur absence dans les récits que j'ai travaillés. Les personnages mis en scène sont "adultes": ils sont présentés comme travaillant, se mariant, voyageant loin de leur famille. C'est, bien sûr, un trait général des textes bibliques: les enfants y sont rarement des personnages importants. Il est frappant toutefois de constater que, dans ces récits, les relations fraternelles mises en scène sont vécues par des adultes.

Malgré cela, la dimension dynamique, modifiable, des relations fraternelles est une constante des récits: on l'a vu, ils mettent en scène la relation dans sa progression. Les

⁴⁶ Dans le récit de Dina (Gn 34), les relations de celle-ci avec ses frères ne sont pas racontées.

⁴⁷ Le "jeune" Joseph de 37,2 a déjà 17 ans.

narrateurs bibliques ont bien perçu l'aspect dynamique de la relation fraternelle, et l'accentuent même: pour eux, cette relation évolue. Ils exposent que la relation fraternelle n'atteint pas son but, n'est pas achevée ou aboutie au motif que les frères et sœurs sont devenus adultes. D'ailleurs, bon nombre de ces récits ne se terminent pas. Certains ont une "happy end", mais pas tous: Lc 10 et Lc 15 ont une fin ouverte; en Gn 4 et Gn 25-36, la fin est plutôt incertaine, et 2 S 13 met en scène une fin malheureuse, "désolée".

Il faut "souligner l'importance de l'image du frère pour la constitution de la personne",⁴⁸ affirme Savier; les récits bibliques, bien qu'ils comprennent "personne" et non "enfant", ne disent cependant pas autre chose. La relation fraternelle accompagne les enfants dans leur croissance, mais ne se termine pas avec l'âge adulte; elle reste à travailler. Elle est présentée comme en puissance, en capacité de progrès.⁴⁹ Jamais donnée, elle est donc toujours possible. La relation fraternelle est susceptible d'être rétablie, recrée, dans ces récits. Même dans le récit de 2 S 13, qui en illustre le contre-exemple: hors de la parole, et quand personne ne se donne les moyens de la faire vivre, la relation fraternelle est condamnée. Le récit de 2 S 13 porte donc la même image de la relation entre frères et sœurs que les autres: cette relation n'existe pas d'emblée, elle est à construire. Ainsi s'illustre, dans ces récits bibliques, la relation fraternelle comme modèle de l'apprentissage de la relation à l'autre.

3. Frères... en Christ?

Je m'interrogeais, dans l'introduction, sur la façon dont peut s'articuler la notion de relations fraternelles telle qu'elle est mise en récit dans la Bible, avec la notion de *fraternité spirituelle*, la fraternité élective des croyants qui se dégage des textes du Nouveau Testament. Cette dernière se constitue sur le principe d'une rupture avec la famille biologique, mais en réutilisant les catégories de celle-ci. L'appel à une "nouvelle" relation entre frères et sœurs se fonde sur ce qui est connu de cette relation. Ce qui est connu, et qui se donne à voir dans les récits, ce sont les dimensions que je viens d'évoquer: la prise en compte réaliste des difficultés de la relation fraternelle, et l'affirmation qu'elle est à construire.

J'ai exposé le portrait réaliste et équilibré de la fraternité qui est brossé dans les récits bibliques, et souligné à quel point, bien qu'ils mettent en scène essentiellement des adultes, ces récits évoquent une relation fraternelle en devenir. Sur ce plan, tous les récits se rejoignent. Il est cependant un point sur lequel les deux récits de Luc se distinguent des autres: dans les deux, la fin reste en suspens. Il n'est pas possible, sur un si petit nombre de textes, d'en faire un principe explicatif. Il faut cependant constater ce fait: les deux récits restent ouverts sur un choix offert, aux personnages comme au lecteur. Lc 10 propose de désigner une priorité, Lc 15 de réviser sa perspective; dans les deux, la relation fraternelle est l'opportunité d'une option, demande une résolution. Ces deux récits offrent peu de détails sur la réalité de la relation fraternelle. Mais l'expérience racontée de la fraternité dans l'Ancien Testament en forme l'arrière-plan, et ils se situent dans la même perspective concrète. Ils sont tous les deux caractérisés par le réalisme de leur présentation; la dimension quotidienne du récit.⁵⁰ Or, dans les deux, le conflit dans la relation fraternelle se cristallise autour du devoir. Marthe considère en Lc 10 que sa sœur devrait venir l'aider; le frère aîné considère en Lc 15 qu'il a agi comme il le devait, contrairement à son frère.

⁴⁸ Lucette SAVIER, *Des sœurs, des frères: Les méconnus du roman familial*, 1990, p. 45.

⁴⁹ "Yet if there is no brotherly love lost in the Abel and Cain story (Gen. 4), brotherly aggression comes to be increasingly held in check. (...) In Genesis this basic human impulse (*sibling violence*) goes through a series of representations in which the potential outburst is always mitigated, neutralized, or deflected, usually by means of physical separation (e.g. Abraham and Lot, Isaac and Ishmael, and finally also Jacob and Esau) or other compromises (Rachel and Leah)." Yael S. FELDMAN, "'And Rebecca Loved Jacob', but Freud Did Not", *JStQ* 1, 1993, p. 78.

⁵⁰ Prete souligne cet aspect familier, usuel, du récit: "L'episodio di Marta e Maria (cf Lc 10,38-42), ad esempio, può rientrare in una tradizione "familiare" per la vivacità della sua presentazione." Benedetto PRETE, *L'Opera di Luca: contenuti e prospettive*, 1986, p. 161 n. 45; Schmid parle de "häusliche Idylle". Josef SCHMID, *Das Evangelium nach Lukas*, 1955, p. 195.

Il n'est pas question d'exposer ici comment sont combinées fraternité spirituelle et fraternité biologique dans le Nouveau Testament. Il y faudrait bien sûr une recherche bien plus sérieuse, aussi bien au niveau des textes pris en compte qu'à celui de l'étude épistémologique. Je me permets seulement ici d'indiquer une piste. La mise en récit de la relation fraternelle, dans ces deux textes, dépeint une relation admise, dont la capacité de contrainte sociale n'est pas remise en cause. Les récits en font un lieu d'émergence d'une prise de position individuelle. Il me semble que c'est justement parce que la relation fraternelle biologique est posée dans ces récits comme occasion de choix, parce qu'elle comporte à la fois son poids d'existence réelle et son ouverture au changement, que ces récits suggèrent l'articulation de la fraternité naturelle et de la fraternité élective. C'est en tant que la relation biologique entre frères est prise comme une occasion d'affirmation, de choix personnel, que la fraternité spirituelle peut en emprunter le modèle.

Theissen a souligné l'importance prise, dans le christianisme primitif, par la décision individuelle.⁵¹ Il note la dynamique à l'œuvre, chez les premiers chrétiens, à la fois d'intégration sélective dans la société et de disposition à entrer en conflit avec elle.⁵² Ce double mouvement se trouve donc déjà mis en récit dans Lc 10 et Lc 15: les deux récits exposent la relation fraternelle dans sa réalité sociale, mais en font le lieu d'une alternative. Ce choix proposé au lecteur prend d'ailleurs d'autant plus de poids qu'il est porté par un récit:⁵³ comme le montre Baroni, les intrigues amènent le lecteur à "s'interroger sur sa propre vie".⁵⁴ Ainsi, les récits du Nouveau Testament font le lien entre fraternité biologique et fraternité spirituelle: exposant la fraternité biologique et les liens sociaux et personnels qu'elle crée, ils prennent appui sur cette réalité pour affirmer la nécessité de la décision individuelle. À son tour, la fraternité spirituelle, dès lors, bénéficie du crédit accordé à la fraternité biologique: puisqu'il faut envisager de rompre avec, c'est précisément parce qu'elle est un lien fort et profond.

Sans vouloir entrer dans un champ qui n'est pas le mien, je me permets d'évoquer pour finir une perspective qu'ouvre cette comparaison pour ce qui est de la "fraternité des croyants". À son tour, la fraternité élective peut profiter de l'image de la fraternité biologique que fournit la mise en récit qui en est faite. Comme la fraternité biologique dans les récits bibliques, la relation aux frères et sœurs en Christ n'est pas donnée. Ce n'est pas parce qu'on est enfant de Dieu qu'on entre immédiatement de plain-pied dans la relation frère-sœur idéale. La violence, les récits bibliques le racontent autant que le disent les sciences humaines contemporaines, est au cœur des relations humaines.⁵⁵ Il ne faut donc ni s'étonner ni se scandaliser des problèmes ou des difficultés que l'on peut rencontrer, en Église comme ailleurs. La fraternité en Christ est aussi incarnée; elle reste une relation entre sœurs humaines et frères humains. Alors, comme la relation fraternelle biologique, la fraternité spirituelle aussi est à construire.

Je ne sais pas si, à partir de l'histoire de Caïn, on peut conclure en disant que c'est quand (ou parce que?) on a parfois envie de se débarrasser de son frère en Christ que l'on peut construire la relation avec lui. Mais, comme pour la fraternité biologique, du fait précisément que la fraternité en Christ est à établir, elle est en espérance. Ses écueils, ses limites n'en sont pas la fin, mais un moment; la relation fraternelle en Christ est toujours possible. Elle

⁵¹ La rupture d'avec la religion de ses pères était une composante essentielle du christianisme primitif. Gerd THEISSEN, *Histoire sociale du christianisme primitif*, 1996, p. 290.

⁵² *Ibid.*, p. 292.

⁵³ "La narrativité représente la seule médiation symbolique capable de représenter l'ineffable, de créer un espace à l'intérieur duquel l'indétermination du futur et du monde s'inscrit dans l'harmonie et l'intelligibilité d'un discours." Raphaël BARONI, *La tension narrative. Suspense, curiosité et surprise*, 2007, p. 408.

⁵⁴ "La question qui noue l'intrigue (...) représente d'abord un questionnement adressé à un destinataire qui est encouragé (...) à produire lui-même une réponse anticipée." Le sens du texte se joue "entre la *réponse anticipée* de l'interprète et la *réponse textuelle*". *Ibid.*, p. 402.

⁵⁵ En plus des ouvrages déjà évoqués dans l'introduction, voir le récent travail de Michel MAFFESOLI, *Essais sur la violence. Banale et fondatrice*. Paris: CNRS Édition, 2009.

est une perspective offerte, et un "lieu de constitution de la personne". Les mises en récit de la fraternité dans les textes bibliques ouvrent cette perspective, et laissent le lecteur, comme à la fin de la parabole de Lc 15, devant la décision à prendre, le choix à faire, pour vivre la relation fraternelle.

Bibliographie

I. Textes et instruments de travail

1. Textes

- *Babylonian Talmud Baba kamma* (Talmud Seder Nezikin vol. 1). London: Soncino Press, 1935 (trad. E. W. KIRZNER).
- *Midrach Rabba T. 1, Genèse Rabba* (Les Dix Paroles). Lagrasse: Verdier, 1987 (trad. Bernard MARUANI et Albert COHEN-ARAZI).
- *Midrash Rabbah: Genesis. Vol. 2*. London: Soncino Press, 1939 (trad. Harry FREEDMAN et Maurice SIMON).
- *Midrash Tanhuma*. Jérusalem: 1960.
- *Traduction Œcuménique de la Bible, Nouvelle édition révisée*. Paris: Cerf / Société Biblique Française, 1988.
- Kurt ALAND, Matthew BLACK, Carlo MARTINI, et al., *The Greek New Testament*. New York / London: United Bible Societies, 3^e éd. 1975 [1^e éd. 1966].
- Pierre BENOIT et Marie-Émile BOISMARD, *Synopse des quatre Évangiles en français II*. Paris: Cerf, 1980 [1^e éd. 1972].
- Pierre BENOIT et Marie-Émile BOISMARD, *Synopse des quatre Évangiles en français, avec parallèles des apocryphes et des pères*. Paris: Cerf, 3^e éd. 1981 [1^e éd. 1972].
- Frédéric BOYER et Jean L'HOUEUR, *Genèse. La Bible Nouvelle traduction*. Paris: Bayard / Mediaspaul, 2001.
- James Hamilton CHARLESWORTH, *The Old Testament Pseudepigrapha (vol. 1)*. New York: Doubleday & Co, 1983.
- James Hamilton CHARLESWORTH, *The Old Testament Pseudepigrapha (vol. 2)*. New York: Doubleday & Co, 1985.
- André CHOURAQUI, *La Bible. Tora, Inspirés, Écrits*. Paris: Desclée De Brouwer, 1985.
- Clément de ROME, "Épître aux Corinthiens", in Hippolyte HEMMER et Paul LEJAY (dir.), *Les pères apostoliques (vol. 2)*. Paris: Auguste Picard, 1926.
- Franck MOORE CROSS, Donald W. PARRY, Richard J. SALEY, et al. (dir.), *Qumran Cave 4 - XII. 1-2 Samuel* (Discoveries in the Judean Desert XVII). Oxford: Clarendon Press, 2005.
- Edouard DHORME, *La Bible: l'Ancien Testament. I* (Pléiade). Paris: Gallimard, 1956.
- Cécile DOGNIEZ et Marguerite HARL, *La Bible des Septante: le Pentateuque d'Alexandrie texte grec et traduction*. Paris: Gallimard, 2001.
- André DUPONT-SOMMER et Marc PHILONENKO, *La Bible. Écrits intertestamentaires*. Paris: NRF Gallimard, 1987.
- Karl ELLIGER et Wilhelm RUDOLPH, *Biblia Hebraica Stuttgartensia*. Stuttgart: Deutsche Bibelstiftung, 1968.
- Louis GINZBERG, *Les légendes des Juifs. La création du monde, Adam, les dix générations, Noé* (Patrimoine judaïsme). Paris: Cerf, 1997 (trad. Gabrielle Sed-Rajna de *The legends of the Jews*. Philadelphia: The Jewish Publication Society of America, 1909-1938).
- Louis GINZBERG, *Les légendes des juifs. Abraham, Jacob* (Patrimoine judaïsme). Paris: Cerf, 1998.
- Louis GINZBERG, *Les légendes des juifs. Joseph, les fils de Jacob, Job, Moïse en Egypte*. Paris: Cerf, 2001 [1^e éd. 1954].
- William W. HALLO, *Canonical compositions from the Biblical world* (The context of Scripture 1). Leiden: Brill, 2003.
- Marguerite HARL, *La Bible d'Alexandrie. T 1: la Genèse*. Paris: Cerf / Éditions du CNRS, 1986.

- Ronald S. HENDEL, *The Text of Genesis 1-11. Textual Studies and Critical Edition*. New York / Oxford: Oxford University Press, 1998.
- HÉSIODE, *Théogonie. Les travaux et les jours. Le bouclier*. Paris: Les Belles Lettres, éd. 1928.
- Saint JEAN CHRYSOSTOME, *Sermons sur la Genèse* (Sources chrétiennes 433). Paris: Cerf, 1998 (trad. Laurence BROTTIER).
- Sœur JEANNE D'ARC, *Les Évangiles, Évangile selon Luc*. Paris: Les Belles Lettres / Desclée De Brouwer, 1986.
- Roger LE DÉAUT et Jacques ROBERT, *Targum du Pentateuque. 1, Genèse (trad. des deux recensions palestiniennes complètes avec introd., parallèles, notes et index)* (Sources chrétiennes 245). Paris: Cerf, 1978.
- Roger LE DÉAUT et Jacques ROBERT, *Targum du Pentateuque. 2, Exode et Lévitique (trad. des deux recensions palestiniennes complètes avec introd., parallèles, notes et index)* (Sources chrétiennes 256). Paris: Cerf, 1978.
- Wilhelm MEYER, "Vita Adae et Evae", in *Abhandlungen der königlich bayerischen Akademie der Wissenschaften* (Philosophische-philologische Klasse 14,3). Munich: 1878, p. 185-250.
- Eberhard NESTLE et Kurt ALAND, *Novum Testamentum Graece cum apparatus critico*. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 26^e éd. rev. 1987 [1^e éd. 1979].
- Eberhard NESTLE et Kurt ALAND, *Greek-English New Testament*. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 8^e éd. 1994 [1^e éd. 1981].
- James B. PRITCHARD, *Ancient Near Eastern Texts relating to the Old Testament*. Princeton: Princeton University Press, 1955.
- Alfred RAHLFS, *Septuaginta, id est vetus testamentum graece iuxta LXX interpretes*. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1979 [1^e éd. 1935].
- Eugene Charles (Jr.) ULRICH, *The Qumran Text of Samuel and Josephus* (Harvard Semitic Monographs 19). Chico (CA): Scholars Press, 1978.
- John William WEWERS (dir.), *Genesis. Septuaginta. Vetus Testamentum Graecum Auctoritate Academiae Scientiarum Gottingensis editum*. Göttingen Vandenhoeck & Ruprecht, 1974.

2. Instruments

- *Nouveau Dictionnaire Biblique*. St Légier sur Vevey: Emmaüs, 1961.
- Paul J. ACHTEMEIER, *Harper Collins Bible Dictionary*. New York: Harper Collins, 1985.
- William F. ARNDT et F. Wilbur GINGRICH, *A Greek-English lexicon of the New Testament and other early Christian literature (trans. of Walter BAUER)*. Chicago / Cambridge: University of Chicago Press / University Press, 1979 [1^e éd. 1957].
- Anatole BAILLY, *Dictionnaire grec-français*. Paris: Hachette, 1950.
- Dominique BARTHÉLÉMY (dir.), *Critique textuelle de l'Ancien Testament* (OBO 50/1). Fribourg / Göttingen: Éditions universitaires / Vandenhoeck & Ruprecht, 1982.
- Pierre-Maurice BOGAERT (dir.), *Dictionnaire encyclopédique de la Bible*. Turnhout: Brepols, 1987.
- Gerhard Johannes BOTTERWECK et Helmer RINGGREN (dir.), *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament I*. Stuttgart: Kolhammer, 1970.
- Francis BROWN, Samuel Rolles DRIVER et Charles Augustus BRIGGS, *A Hebrew and English lexicon of the Old Testament*. Oxford: Oxford university Press, 1951.
- Michael S. BUSHELL, *Logiciel 'Bible Works'*. Bog Fork MT: Hermeneutika / Computer Bible Research Software, 1997.
- George Arthur BUTTRICK (dir.), *The Interpreters' Dictionary of the Bible*. New York: Abingdon Press, 1962.
- Anthony F. CAMPBELL et Mark O'BRIEN, *Sources of the Pentateuch. Texts, Introductions, Annotations*. Fortress Press: Minneapolis, 1994 [1^e éd. 1992].
- Maurice CARREZ, *Grammaire grecque du Nouveau Testament*. Paris / Neuchâtel: Delachaux & Niestlé, 1979 [1^e éd. 1966].
- David J. A. CLINES, *Dictionary of classical Hebrew*. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1993-.

- Lothar COENEN, Eric BEYREUTHER et Hans BIETENHARD (dir.), *Theologisches Begriffslexicon zum Neuen Testament* (Neubearbeitete Ausgabe). Wuppertal: Theologischer Verlag Rolf Brockhaus, 1971.
- Arthur Ernest COWLEY, *Gesenius' Hebrew Grammar*. Oxford: University Press, 2^e éd. 1980 [1^e éd. 1909].
- Roland de VAUX, *Histoire ancienne d'Israël, des origines à l'installation en Canaan* (Études bibliques 52). Paris: Lecoffre, 1971.
- Roland de VAUX, *Les institutions de l'Ancien Testament (vol. 1)*. Paris: Cerf, 1982 [1^o éd. 1960].
- Roland de VAUX, *Les institutions de l'Ancien Testament (vol. 2)*. Paris: Cerf, 1991 [1^o éd. 1960].
- Cécile DOGNIEZ et Marguerite HARL (dir.), *Le Pentateuque: la Bible d'Alexandrie* (Folio essais 419). Paris: Gallimard, 2003.
- James Keith ELLIOTT, *A bibliography of Greek New Testament manuscripts* (MS SNTS 109). Cambridge U.K / New York: Cambridge University Press, 2000 [1^e éd. 1988].
- Adolf ERMAN et Hermann GRAPOW, *Wörterbuch der ägyptischen Sprache*. Berlin: Akademie Verlag, 1955.
- Louis H. FELDMAN, *Studies in Josephus' rewritten Bible* (Supplements to the JSJ 58). Society of Biblical Literature, 2005 [1^e éd. 1998].
- David Noel FREEDMAN (dir.), *The Anchor Bible Dictionary*. New York: Doubleday, 1992.
- Wilhelm GESENIUS, *Hebrew and Chaldee Lexicon to the Old Testament Scriptures*. Grand Rapids: Baker Book House, 1984.
- Wilhelm GESENIUS, *Hebraisches und Aramaisches Handwörterbuch über das Alte Testament I*. Berlin / New York: Springer Verlag, 18^e éd. 1987 [1^e éd. 1909].
- Pierre GRIMAL, *Dictionnaire de la mythologie grecque et romaine*. Paris: P.U.F., 1951.
- James HASTINGS (dir.), *A Dictionary of the Bible*. Edinburgh: T & T Clark, 1910.
- Edwin HATCH et Henry A. REDPATH, *A Concordance to the Septuagint and the other Greek Versions of the Old Testament (including the Apocryphal Books)*. Graz: Akademische Druck-u. Verlagsanstalt, 1954.
- Denis HUISMAN, *Dictionnaire des philosophes* (2 vol.). Paris: P.U.F., 1984.
- Paul JOÜON, *Grammaire de l'hébreu biblique*. Rome: Institut biblique pontifical, 1923.
- Paul JOÜON, Takamitsu MURAOKA, *A Grammar of Biblical Hebrew* (Subsidia Biblica 14), Rome: Pontificio Istituto Biblico, 1996.
- Ludwig KOEHLER et Walter BAUMGARTNER (dir.), *Hebräisches und Aramäisches Lexikon zum Alten Testament*. Leiden: Brill, 1995.
- Rossitza KYHENG, "La référence bibliographique: norme et praxis", *Texte (en ligne)*, 2004, http://www.revue-texto.net/Reperes/Parcours/Kyheng_References.html (dernière visite le 28-03-2005).
- Xavier LÉON-DUFOUR, *Vocabulaire de théologie biblique*. Paris: Cerf, 5^e éd. 1981.
- Gerhard LISOWSKY, *Konkordanz zum hebräischen Alten Testament*. Stuttgart: Württembergische Bibelanstalt, 2^e éd. 1958 [1^e éd. 1951].
- Odette MAINVILLE, *La Bible au creuset de l'Histoire. Guide d'exégèse historico-critique* (Sciences bibliques, Études / Instruments 2). Montréal: Médiaspaul, 1995.
- Salomon MANDELKERN, *Veteris Testamenti concordantiae hebraicae atque chaldaicae*. Israel: Veit et Co, 1896.
- Bruce M. METZGER, "The Practice of New Testament Textual Criticism", in John MAYER et Vincent TOLLERS (dir.), *The Bible in its Literary Milieu, Contemporary Essays*. Grand Rapids (MI): Eerdmans, 1979, p. 235-253.
- Madeleine Sweeny MILLER et John Lane MILLER (dir.), *Black's Bible Dictionary*. London: Adma Charles Black, 1967 [1^e éd. 1954].
- Louis MONLOUBOU et F. M. du BUIT (dir.), *Dictionnaire Biblique Universel*. Paris: Desclée De Brouwer, 1984.
- Harold K. MOULTON, *A Grammar of New Testament Greek (3 vol.)*. Edinburgh: T & T Clark, 1963-1985.

- Harold K. MOULTON, *A Concordance to the Greek Testament according to the texts of Westcott and Hort, Tischendorf and the English Revisers*. 1984 [1^e éd. 1897].
- Louis PIROT (dir.), *Dictionnaire de la Bible*. Paris: Letouzey et Ané, 1928-1957.
- Louis PIROT, André ROBERT, Henri CAZELLES, et al., *Supplément au 'Dictionnaire de la Bible'*. Paris: Letouzey et Ané, 1928-2005.
- Thomas RÖMER et Jean-Daniel MACCHI, *Guide de la Bible hébraïque. La critique textuelle dans la Biblia Hebraica Stuttgartensia (BHS)*. Genève: Labor et Fides, 1994.
- Adrian SCHENKER et Philippe HUGO (dir.), *L'enfance de la Bible hébraïque. Histoire du texte de l'Ancien Testament (Le Monde de la Bible 52)*. Genève: Labor et Fides, 2005.
- Siegfried SCHWERTNER, *Internationale Abkürzungsverzeichnis für Theologie und Grenzgebiete*. Berlin: de Gruyter, 2^e éd. 1992.
- Ceslas SPICQ, *Lexique théologique du Nouveau Testament*. Paris / Fribourg: Cerf / Éditions universitaires, 1991 [1^e éd. 1978].
- Hermann Leberecht STRACK et Günther STEMBERGER, *Introduction au Talmud et au Midrash (Patrimoine judaïsme)*. Paris: Cerf, 1986.
- Emmanuel TOV, *Textual Criticism of the Hebrew Bible*. Minneapolis, MN / Assen: Fortress Press / Van Gorcum, 2001 [1^e éd. 1992].
- Fulcran VIGOUROUX (dir.), *Dictionnaire de la Bible*. Paris: Letouzey et Ané, 1908.
- Jacob WEINGREEN, *Introduction to the Critical Study of the Text of the Hebrew Bible*. Oxford: Clarendon Press, 1982.
- Geoffrey WIGODER et Sylvie Anne GOLDBERG, *Dictionnaire encyclopédique du judaïsme*. Paris: Cerf, 1993.
- Reinhard WONNENBERGER, *Understanding BHS. A Manual for the Users of the Biblia Hebraica Stuttgartensia (SubBib 8)*. Roma: PIB Press, 3^e éd. 2001 [1^e éd. en allemand 1984].
- Ernst WÜRTHWEIN, *The Text of the Old Testament: An Introduction to the Biblia Hebraica*. Grand Rapids, MI: Eerdmans, Trad. de *Der Text des Alten Testaments. Eine Einführung in die Biblia Hebraica*. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1952 1995 [1^e éd. 1957].

II. Bible et arrière-plan biblique

- "ἀδελφός", in Colin BROWN (dir.), *New International Dictionary of New Testament*. Exeter / Grand Rapids: Paternoster Press, 1986, p. 254-259.
- G. Charles AALDERS, *Genesis (2 vol.)*. Grand Rapids: Zondervan, 1981.
- James S. ACKERMAN, "Joseph, Judah and Jacob", in Kenneth K. R. GROS LOUIS (dir.), *Literary Interpretations of Biblical Narratives 2*. Nashville: Abingdon Press, 1982, p. 85-113.
- Peter R. ACKROYD, *Studies in the Religious Tradition of the Old Testament*. London: SCM Press, 1987.
- Alfred AGYENTA, "When Reconciliation Means More than the "Re-Membering" of Former Enemies. The Problem of the Conclusion of the Jacob-Esau Story from a Narrative Perspective (Gen 33,1-17)", *Ephemerides Theologicae Lovanienses* 83-1, 2007, p. 123-134.
- Reuben AHRONI, "Why did Esau spurn the birthright? A study in biblical interpretation", *Judaism* 29, 1980, p. 323-331.
- J. ALEMANY, "Lk 15,11-32. Una sugerencia de analisis estructural", in Antonio VARGAS-MACHUCA (dir.), *Palabra y vida. FS J. Alonso Diaz (Misc. Comillas 41)*. Madrid: 1983, p. 167-176.
- Jean-Noël ALETTI, "Paraboles des mines et/ou parabole des rois", in Jean DELORME (dir.), *Les paraboles évangéliques: perspectives nouvelles. Congrès de l'ACFEB, Lyon (1987) (Lectio Divina 135)*. Paris: Cerf, 1989, p. 309-322.
- Jean-Noël ALETTI, *Quand Luc raconte: le récit comme théologie (Lire la Bible 115)*. Paris: Cerf, 1998.
- Monique ALEXANDRE, *Le Commencement du livre. Genèse I-IV, La version grecque de la Septante et sa réception*. Paris: Beauchesne, 1988.

- Maxime ALLARD, "Les Patriarches (Comment ils appartiennent à l'Histoire). Edition critique et présentation historique de l'article du Père M.-J. Lagrange", in Guy COUTURIER et Michel GOURGUES (dir.), *Les Patriarches et l'Histoire. Autour d'un article inédit du père M.-J. Lagrange*, o.p. (Lectio Divina). Paris: Cerf, 1998, p. 13-136.
- Christine GARSIDE ALLEN, "'On Me Be the Curse, My Son!'", in Martin J. BUSS (dir.), *Encounter with the Text: Form and History in the Hebrew Bible*. Philadelphia: Fortress Press, 1979, p. 159-172.
- Luis ALONSO SCHOEKEL, "Paralelos entre la narración del libro de Jonás y la parábola del hijo pródigo", *Biblia* 40, 1959, p. 632-640.
- Luis ALONSO SCHOEKEL, *¿Dónde está tu hermano? Textos de fraternidad en el libro del Génesis*. Institución San Jerónimo: Valencia, 1985.
- Luis ALONSO SCHOEKEL, *Dov'è tuo fratello? Pagine di fraternità nel libro della Genesi* (Biblioteca di cultura religiosa). Brescia: Paideia Editrice, 1987.
- Luis ALONSO SCHOEKEL, *Giuseppe e i suoi fratelli* (Lectures bibliche 11). Brescia: Paideia, 2^e éd. 1994.
- Robert ALTER, "Biblical Type-Scenes and the Uses of Convention", *Critical Inquiry* 5-2, 1978, p. 355-368.
- Robert ALTER, *The Art of Biblical Narrative*. New York: Basic Books, 1981.
- Robert ALTER, "Narration and Knowledge", in *The Art of Biblical Narrative*. New York: Basic Books, 1981, p. 155-177.
- Robert ALTER, "A Literary Approach to the Bible", in Paul R. HOUSE (dir.), *Beyond Form Criticism. Essays in Old Testament Literary Criticism* (Sources for Biblical and Theological Study 2). Winona Lake: Eisenbrauns, 1992, p. 166-185.
- Robert ALTER, *The World of Biblical Literature*. New York: Basic Books, 1992.
- Robert ALTER, *Genesis: Translation and Commentary*. New York: W. W. Norton, 1996.
- Eliane AMADO LEVY VALENSI, *La onzième épreuve d'Abraham*. Paris: Lattès, 1981.
- Ya'irah AMIT, *Reading Biblical Narratives. Literary Criticism and the Hebrew Bible*. Minneapolis: Fortress Press, 2001.
- Francis I. ANDERSEN, "Note on Genesis 30.8", *Journal of Biblical Literature* 88, 1989, p. 200.
- Cheryl B. ANDERSON, *Women, ideology, and violence: critical theory and the construction of gender in the Book of the Covenant and the Deuteronomical law* (JSOT Sup 394). Sheffield: Academic Press, 2004.
- Francis I. ANDERSON, "What Biblical Scholars might learn from Emily Dickinson", in John DAVIES, Graham HARVEY et Wilfred G. E. WATSON (dir.), *Words remembered, texts renewed, Essays in honor of John E. Sawyer* (JSOT Sup 195). Sheffield: JSOT Press, 1995, p. 52-79.
- M. E. ANDREW, "Moving from Death to Life. Verbs of Motion in the Story of Judah and Tamar in Gen 38", *Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft* 105, 1993, p. 262-269.
- Karin R. ANDRIOLO, "A structural Analysis of Genealogy and Worldview in the Old Testament", *American Anthropologist* 75, 1983, p. 1657-1669.
- Gérald ANTOINE, "Les trois paraboles de la miséricorde. Explication de Luc 15,1-32", in François BOVON et Grégoire ROUILLER (dir.), *Exegesis. Problèmes de méthode et exercices de lecture* (Bibliothèque théologique). Neuchâtel: Delachaux & Niestlé, 1975, p. 126-135.
- Viktor APOWITZER, *Kain und Abel in der Agada, den Apokryphen, der hellenistischen, christlichen und muhameddanischen Literatur*. Leipzig: Löwit, 1922.
- Yoël L. ARBEITMAN, "Tamar's Name or Is It? (Gen 38)", *Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft* 112-3, 2000, p. 341-355.
- Karen ARMSTRONG, *In the Beginning: A New Interpretation of Genesis*. New York: Knopf, 1996.
- William F. ARNDT, *The Gospel According to St. Luke*. St. Louis, MO: Concordia, 1956.
- Bill T. ARNOLD, *Encountering the Book of Genesis* (Encountering Biblical Studies). Grand Rapids (MI): Baker Book House, 1998.
- William ARNOT, *The Parables of Our Lord*. London: Thomas Nelson & Sons, 1884.
- Olivier ARTUS, *Le Pentateuque* (CE 106). Paris: 1998.

- Olivier ARTUS, "Enjeux historico-critiques d'une analyse narrative du cycle de Jacob", in Daniel MARGUERAT (dir.), *La Bible en récits* (Le Monde de la Bible 48). Genève: Labor et Fides, 2003, p. 179-185.
- Kathleen M. ASHLEY, "Interrogating Biblical Deception and Trickster Theories: Narratives of Patriarchy or Possibility?", *Semeia* 42, 1988, p. 103-116.
- Léon ASKÉNAZI, *Leçons sur la Torah*. 2^e éd. 2007 [1^e éd. 1997].
- David ATKINSON, *The Message of Genesis 1-11: the Dawn of Creation* (The Bible Speaks Today). Leicester: IVP, 1990.
- Pierre AUFFRET, *La Sagesse a bâti sa maison* (OBO 49). Fribourg / Göttingen: Éditions universitaires / Vandenhoeck & Ruprecht, 1982.
- Monika AUGSTEN, "Lukanische Miszelle", *New Testament Studies* 14, 1967-1968, p. 581-583.
- St AUGUSTIN, *Œuvres complètes [sous la direction de M. Raulx]*, (Sermons 53 et 54). Bar le Duc: L. Guérin, 1868.
- St AUGUSTIN, *Conférences 1,8 [introduction et traduction dom E. PICHERY]* (SC 42). Paris: Cerf, 1955.
- St AUGUSTIN, *Conférences 23,3 [introduction et traduction dom E. PICHERY]* (SC 64). Paris: Cerf, 1955.1959.
- St AUGUSTIN, "Sermo 104: Tractatus de Martha et Maria significantibus duas vitas", in Herman Joseph FREDE (dir.), *Kirchenschriftsteller: Verzeichnis und Sigel* (Patrologie Latine). Freiburg: Herder, 1981.
- Graeme AULD, "Tamar between David, Judah and Joseph", in Graeme AULD (dir.), *Samuel at the Threshold. Selected Works of Graeme Auld* (Society for Old Testament Study Monographs). Aldershot / Burlington: Ashgate, 2004, p. 213-224.
- Roger David AUS, "Luke 15:11–32 and R. Eliezer ben Hyrcanus's Rise to Fame", *Journal of Biblical Literature* 104, 1985, p. 443-469.
- Roger David AUS, *Weihnachtsgeschichte, Barmherziger Samariter, Verlorener Sohn. Studien zu ihrem jüdischen Hintergrund* (Arbeiten zur neutestamentlichen Theologie und Zeitgeschichte 2). Berlin: Institut Kirchen und Judentum, 1988.
- Michael R. AUSTIN, "The Hypocritical Son", *Evangelical Quarterly* 57, 1985, p. 307-315.
- Jean-Marie AUWERS, *Joseph ou la Fraternité Perdue et Retrouvée* (Horizon de la Foi 44). Bruxelles: Connaître la Bible, 1991.
- Yitzhak AVISHUR, *Studies in biblical narrative: style, structure, and the ancient near Eastern literary background*. Tel Aviv-Jaffa: Archaeological Center Publication, 1999.
- Alice BACH, "Signs of the Flesh: Observations on Characterization in the Bible", *Semeia* 63, 1993, p. 61-79.
- Alice BACH, *Women, Seduction, and Betrayal in Biblical Narrative*. Cambridge: Cambridge University Press, 1997.
- Alice BACH (dir.), *Women in the Hebrew Bible. A Reader*. New-York / London: Routledge, 1999.
- Mary A. BADER, *Sexual violation in the Hebrew Bible: a multi-methodological study of Genesis 34 and 2 Samuel 13* (SBL 87). Frankfurt am Main: Peter Lang, 2006.
- Ulrike BAIL, *Gegen das Schweigen klagen. Eine intertextuelle Studie zu den Klagepsalmen Ps 6 und Ps 55 und der Erzählung von der Vergewaltigung Tamars*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 1998.
- Ulrike BAIL, "Von zerstörten Räumen und Barfussgehen. Anmerkungen zu Text-Räumen der Enge in der Hebräischen Bibel", *Evangelische Theologie* 61, 2001, p. 92-101.
- Clinton BAILEY, "How Desert Culture Helps Us Understand the Bible: Beduin Law Explains Reaction to Rape of Dinah", *Bible Review* 7-4, 1991, p. 14-24.
- Kenneth Ewing BAILEY, *Poet and Peasant and through Peasant Eyes: A Literary-Cultural Approach to the Parables of Luke*. Grand Rapids (MI): Eerdmans, 1983.
- Kenneth Ewing BAILEY, *Finding the Lost. Cultural Keys to Luke 15*. St Louis: Concordia Press, 1992.
- Aelred BAKER, "One thing necessary", *Catholic Biblical Quarterly* 27, 1965, p. 127-137.

- David W. BAKER, "Diversity and Unity in the Literary Structure of Genesis", in Alan Ralph MILLARD et Donald Jon WISEMAN (dir.), *Essays on the Patriarchal Narratives*. Leicester: IVP, 1980, p. 189-205.
- Mieke BAL, *Lethal Love: Feminist Literary Reading of Biblical Love Stories*. Bloomington: Indiana University Press, 1987.
- Mieke BAL, "Tricky Thematics", *Semeia* 42, 1988, p. 133-155.
- Joyce G. BALDWIN, *The Message of Genesis 12-50 (The Bible Speaks Today)*. Leicester: IVP, 1986.
- Peter BALLA, *The Child-Parent Relationship in the New Testament and Its Environment*, 2003.
- Marie BALMARY, *Abel, ou la traversée de l'Eden*. Paris: Grasset, 1999.
- David BANON, "Exégèse biblique et philosophie", *Études Théologiques et Religieuses* 4, 1981, p. 489-504.
- Renate BANSCHBACH-EGGEN, "The Reception of the Parables of Jesus in the Synoptic Gospels", in Mogens MÜLLER et Henrik TRONIER (dir.), *The New Testament as Reception (JSNT Sup 230; Copenhagen International Seminar 11)*. Sheffield: Sheffield Academic Press, 2002, p. 58-82.
- Bernard BARC, "Aîné et cadet dans la Bible", in Martine SEGALIN et Georges RAVISGIORDANI (dir.), *Les cadets (CNRS Ethnologie)*. Paris: CNRS Édition, 1994, p. 49-56.
- William BARCLAY, *The Gospel of Luke*. Edinburgh: The Saint Andrew Press, 1958.
- Shimon BAR-EFRAT, *Narrative Art in the Bible (JSOT Sup 70)*. Sheffield: Almond Press, 1989 [1^e éd. 1984] (trad. Dorothea SHEFER-VANSON).
- W. Emery BARNES, "Teraphim", *Journal of Theological Studies* 30, 1929, p. 177-179.
- James BARR, "The Synchronic, the Diachronic and the Historical: A Triangular Relationship", in Johannes C. DE MOOR (dir.), *Synchronic or Diachronic? A Debate on Method in Old Testament Exegesis: Papers Read at the Ninth Joint Meeting of het Oudtestamentisch Werkgezelschap in Nederland en België and the Society for Old Testament Study, Held at Kampen, 1994*. Leiden / New York / Cologne: Brill, 1994, p. 1-14.
- M. L. BARRÉ, "Rabisu", in Karel VAN DER TOORN, Bob BECKER et Pieter Willem VAN der HORST (dir.), *Dictionary of Deities and Demons in the Bible*. Leiden / New York / Köln: 1995, p. 1287-1290.
- Roland BARTHES, "La lutte avec l'ange: analyse textuelle de Genèse 32,23-33", in Roland BARTHES et al. (dir.), *Analyse structurale et exégèse biblique*. Neuchâtel: Delachaux & Niestlé, 1972, p. 27-39.
- John BARTON, "Historical Criticism and Literary Interpretation: Is There Any Common Ground?", in Stanley E. PORTER, Paul JOYCE et David E. ORTON (dir.), *Crossing The Boundaries, Essays in Biblical Interpretation in Honour of Michael D. Goulder (Biblical Interpretation Series 8)*. Leiden / New York / Köln: E. J. Brill, 1994, p. 3-15.
- Stephen C. BARTON, *Discipleship and Family Ties in the Gospel Tradition*. Cambridge: Cambridge University Press, 1994.
- Lytta BASSET, "Abel notre frère, vanité et miroir", *Monde de la Bible* 105, 1997, p. 16-19.
- Lytta BASSET, "Où est ton frère 'souffle'?", *Études Théologiques et Religieuses* 73-3, 1998, p. 321-331.
- Lytta BASSET, "Censurer la colère, une histoire de vie ou de mort", *Theophilyon* VIII-1, 2003, p. 29-51.
- Lytta BASSET, *La joie imprenable (Spiritualités vivantes)*. Paris: Albin Michel, 2004 [1^e éd. 1996].
- Lytta BASSET, "Un homme avait deux fils", *Lumière et Vie* 53-2, 2004, p. 7-15.
- Alicia BATTEN, "Dishonour, Gender and the Parable of the Prodigal Son", *Toronto Journal of Theology* 13-2, 1997, p. 187-200.
- Frédéric BAUDIN, *Jacob, Léa et Rachel: deux femmes pour un homme, trois itinéraires spirituels (Apollon)*. Cléon d'Andran: Excelsis, 1997.
- Jean-François BAUDOZ, *Lire les Évangiles en synopse. Cinq exercices de lecture (Cahiers Évangile 103)*. Paris: Cerf, 1998.

- Maurice BAUMANN, "Les paraboles et le langage de changement", *Études Théologiques et Religieuses* 68, 1993, p. 185-202.
- William A. BEARDSLE, "Parable Interpretation and the World Disclosed by Parable", *Perspectives in Religious Studies* 3, 1976, p. 123-129.
- Paul BEAUCHAMP, *Création et séparation: étude exégétique du chapitre premier de la Genèse*. Paris / Neuchâtel: Aubier-Montaigne / Cerf / Desclée De Brouwer / Delachaux & Niestlé, 1969.
- Paul BEAUCHAMP, *L'Un et l'autre Testament. II, Accomplir les Écritures* (Parole de Dieu 28). Paris: Seuil, 1990.
- Paul BEAUCHAMP, "Joseph et ses frères: offense, pardon, réconciliation", *Sémiotique et Bible* 105, 2002, p. 3-13.
- Lyn M. BECHTEL, "Shame as a Sanction of Social Control in Biblical Israel: Judicial, Political, and Social Shaming", *Journal for the Study of the Old Testament* 49, 1991, p. 47-76.
- Lyn M. BECHTEL, "What if Dinah is not Raped? (Genesis 34)", *Journal for the Study of the Old Testament* 62, 1994, p. 19-36.
- Louis BEIRNAERT, "La parabole de l'enfant prodigue (Lc 15,11-32) lue par un analyste", in François BOVON et Grégoire ROUILLER (dir.), *Exegesis. Problèmes de méthode et exercices de lecture (Genèse 22 et Luc 15)* (Bibliothèque théologique). Neuchâtel: Delachaux & Niestlé, 1975, p. 136-144.
- Louis BEIRNAERT, *Aux frontières de l'acte analytique: la Bible, St Ignace, Freud et Lacan* (Psychanalyse). Paris: Seuil, 1987.
- Alice Ogden BELLIS, *Helpmates, Harlots, Heroines: Women's Stories in the Hebrew Bible*. Louisville: Westminster / John Knox, 1994.
- Zafrira BEN-BARAK, "Inheritance by Daughters in the Ancient Near East", *Journal of Semitic Studies* 25-1, 1980, p. 22-33.
- Zafrira BEN-BARAK, *Inheritance by Daughters in Israel and the Ancient Near East: A Social, Legal and Ideological Revolution*. Tel-Aviv: Archeological Center, 2006.
- Shunya BENDOR, *The social structure of ancient Israel: the institution of the family (beit 'ab) from the settlement to the end of the monarchy* (Jerusalem Biblical Studies). Jerusalem: Simor, 1996.
- William Henry BENNET, "Family", in James HASTINGS (dir.), *A Dictionary of the Bible* 1. Edinburgh: T & T Clark, 9^e éd. 1910, p. 849-850.
- Michel BERDER et Jean-Luc-Marie FOERSTER, "La parabole du fils prodigue (Luc 15,11-32)", *Cahiers Évangile. Supplément* 101, 1997.
- Klaus BERGER, "Materialen zu Form und Überlieferungsgeschichte neutestamentlicher Gleichnisse", *Novum Testamentum* 15, 1973, p. 19-37.
- Adele BERLIN, *Poetics and Interpretation of Biblical Narrative*. Eisenbrauns, 1994.
- Johannes BEUTLER, "ἀδελφός", in Horst BALZ et Gerhard SCHNEIDER (dir.), *Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament I*. Stuttgart: Verlag Kolhammer GmbH, 1980, p. 67-71.
- France BEYDON, *En danger de richesse. Le chrétien et les biens de ce monde selon Luc*. Aubonne: Éditions du Moulin, 1989.
- France BEYDON, "À temps nouveau, nouvelles questions. Luc 10, 38-43", *Cahiers Bibliques de Foi et Vie* 28, 1989, p. 25-32.
- Mark E. BIDDLE, "The 'Endangered Ancestress' and Blessing for the Nations", *Journal of Biblical Literature* 109, 1990, p. 599-611.
- Phyllis A. BIRD, *Missing Persons and Mistaken Identities: Women and Gender in Ancient Israel*. Minneapolis: Fortress Press, 1997.
- Phyllis A. BIRD, "The Harlot as Heroine: Narrative Art and Social Presuppositions in Three Old Testament Texts", in Alice BACH (dir.), *Women in the Hebrew Bible. A Reader*. New-York / London: Routledge, 1999, p. 99-117.
- Claude BIRMAN, Charles MOPSIK et Jean ZACKLAD, *Caïn et Abel*. Paris: Grasset, 1980.
- Joseph BLENKINSOPP, *The Pentateuch. An Introduction to the First Five Books of the Bible*. New York: Doubleday, 1992.

- Erhard BLUM, *Die Komposition der Vätergeschichte* (WMANT 57). Neukirchen-Vluyn: 1984.
- Erhard BLUM, *Studien zur Komposition des Pentateuch* (BZAW 189). Berlin / New York: Walter de Gruyter, 1990.
- David R. BLUMENTHAL, "Confronting the Character of God: Text and Praxis", in K. Tod LINAFFELT et Timothy BEAL (dir.), *God in the Fray. A Tribute to Walter Brueggemann*. Minneapolis: Fortress Press, 1998, p. 38-51.
- Hans Jochen BOECKER, *1. Mose 25,12-37,1. Isaak und Jakob* (Zürcher Bibelkommentare Altes Testament 1.3). Zürich: Theologischer Verlag, 1992.
- Hans Jochen BOECKER, *Überlegungen zur Erzählung von der Versuchung Josephs (Genesis 39)*. 1994.
- Marie Émile BOISMARD, *Comment Luc a remanié l'Évangile de Jean* (Cahiers de la RB 51). Paris: Gabalda, 2001.
- Marie Émile BOISMARD et Arnaud LAMOUILLE, *L'Évangile de Jean. Synopse des quatre Évangiles en français III*. Paris: Cerf, 1977.
- Pierre BONNARD, *Anamnesis. Recherches sur le Nouveau Testament* (Cahiers de la RTP 3). Lausanne / Neuchâtel / Genève: Cahiers de la RTP, 1980.
- Ernesto BORGHI, "Lc 15,11-32. Linee esegetiche globali", *Rivista Biblica* 44-3, 1996, p. 279-308.
- Paul BORGMAN, *The Way According to Luke. Hearing the Whole Story of Luke-Acts*. Grand Rapids: Eerdmans, 2006.
- Johanna W. H. BOS, "Out of the Shadows: Genesis 38; Judges 4:17-22; Ruth 3", *Semeia* 42, 1988, p. 37-67.
- Michel BOUTTIER, "La notion de frère chez Saint Jean", *Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuses* 44, 1964, p. 179-190.
- François BOVON, "La parabole de l'enfant prodigue (Luc 15,11-32). Première lecture", in François BOVON et Grégoire ROUILLER (dir.), *Exegesis. Problèmes de méthode et exercices de lecture (Genèse 22 et Luc 15)* (Bibliothèque théologique). Neuchâtel: Delachaux & Niestlé, 1975, p. 36-54.
- François BOVON, "La parabole de l'enfant prodigue. Seconde lecture", in François BOVON et Grégoire ROUILLER (dir.), *Exegesis. Problèmes de méthode et exercices de lecture (Genèse 22 et Luc 15)* (Bibliothèque théologique). Neuchâtel: Delachaux & Niestlé, 1975, p. 291-306.
- François BOVON, "L'exégèse de Lc 15,11-32 par Julius Wellhausen", in François BOVON et Grégoire ROUILLER (dir.), *Exegesis. Problèmes de méthode et exercices de lecture (Genèse 22 et Luc 15)* (Bibliothèque théologique). Neuchâtel: Delachaux & Niestlé, 1975, p. 82-85.
- François BOVON, "Le privilège pascal de Marie-Madeleine", *New Testament Studies* 30, 1984, p. 50-62.
- François BOVON, *L'œuvre de Luc. Études d'exégèse et de théologie* (Lectio Divina 130). Paris: Cerf, 1987.
- François BOVON, *Luc le théologien. Vingt-cinq ans de recherche (1950-1975)* (Monde de la Bible). Genève: Labor et Fides, 1988.
- François BOVON, *Révélation et écritures. Nouveau Testament et littérature apocryphe chrétienne: recueil d'articles* (Monde de la Bible 26). Genève: Labor et Fides, 1993.
- François BOVON, *L'Évangile selon Saint Luc (9,51 - 14,35)* (Commentaires du Nouveau Testament). Genève: Labor et Fides, 1996.
- François BOVON, *Das Evangelium nach Lukas. Teilband 3, Lk 15,1-19,27* (Evangelisch-katholischer Kommentar zum neuen Testament). Düsseldorf / Zürich / Neukirchen-Vluyn: Benziger Verlag / Neukirchener Verlag, 2001.
- François BOVON, *L'Évangile selon saint Luc (15,1 - 19,27)* (Commentaire du Nouveau Testament). Paris: Labor et Fides, 2001.
- François BOVON, "L'Écriture comme promesse et comme clôture", in Yvan BOURQUIN et Emmanuelle STEFFEK (dir.), *Raconter, interpréter, annoncer* (Le Monde de la Bible 47). Genève: Labor et Fides, 2003, p. 15-26.

- Frédéric BOYER, "Depuis le sang d'Abel...': fraternité, violence et transcendance", in Pietro BOVATTI et Roland MEYNET (dir.), *Ouvrir les Écritures. Mélanges offerts à Paul Beauchamp à l'occasion de ses soixante-dix ans* (Lectio Divina 162). Paris: Cerf, 1995, p. 53-64.
- Frédéric BOYER, "De Caïn à Dieu, au bout d'un certain temps", in Jacques HASSOUN (dir.), *Caïn* (Figures mythiques). Paris: Autrement, 1997, p. 102-116.
- Frédéric BOYER, *Comme des frères*. Paris: Calmann-Lévy, 1998.
- Renate BRANDSCHEIT, "Kain und Abel: die Sundenfallerzahlung des Jahwisten in Gen 4,1-16", *Triere Theologische Zeitschrift* 106-1, 1997, p. 1-21.
- Pierre-Yves BRANDT et Alessandra LUKINBOVICH, "L'adresse à Jésus dans les Évangiles synoptiques", *Biblica* 82, 2001, p. 17-50.
- Jean-Claude BRAU et Joseph DEWEZ, *Qu'as-tu fait de ton frère? Violences et Bible* (Sens et foi 5). Bruxelles: Lumen Vitae, 2004.
- Georg BRAUMANN (dir.), *Das Lukas-Evangelium. Die redaktions- und kompositionsgeschichtliche Forschung* (Wege der Forschung 280). Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1974.
- Georg BRAUMANN, "Tot-lebendig, verloren-gefunden (Lk 15,24 und 32)", in Wilfred HAUBECK et Michael BACHMANN (dir.), *Wort in der Zeit: Neutestamentliche Studien. FS K.H. Rengstorf*. Leiden: Brill, 1980, p. 156-164.
- Martin BRAUN, *History and Romance in Graeco-Oriental Literature*. Oxford: 1938.
- James BREECH, "Kingdom of God and the Parables of Jesus", *Semeia* 12, 1978, p. 15-40.
- Christian BREKELMANS et Johan LUST (dir.), *Pentateuchal and Deuteronomistic Studies. Papers read at the XIIIth IOSOT Congress Leuven 1989* (BETHL 94). Leuven: University Press, 1990.
- Jan N. BREMMER, "Brothers and Fratricide in the Ancient Mediterranean: Israel, Greece and Rome", in Gerard P. LUTTIKHUIZEN (dir.), *Eve's Children: The Biblical Stories Retold and Interpreted in Jewish and Christian Traditions* (Themes in Biblical Narrative, Jewish and Christian Traditions 5). Leyden: Brill, 2003, p. 77-92.
- Irene BRENNAN, "Women in the Gospels", *New Blackfriars* 52, 1971, p. 291-299.
- Athalya BRENNER, *A Feminist Companion to Genesis*. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1993.
- Athalya BRENNER, *Genesis*. Sheffield: Sheffield, 1998.
- Athalya BRENNER et Jan Willem van HENTEN, "Madame Potiphar through a Culture Trip, or Which Side Are You On?", in Jo Cheryl EXUM et Stephen D. MOORE (dir.), *Biblical Studies / Cultural Studies. The Third Sheffield Colloquium* (JSOT Sup 266). Sheffield: Sheffield Academic Press, 1998, p. 203-219.
- George BRIDGES, *Thomas Mann's Joseph und seine Brüder and the phallic theology of the Old Testament* (Stanford German studies 25). New York: Peter Lang, 1995.
- Jacques BRIEND, "La composition du Pentateuque entre hier et aujourd'hui", in *Naissance de la méthode critique. Colloque du centenaire de l'École biblique et archéologique française de Jérusalem* (Patrimoines). Paris: 1992, p. 197-204.
- Leslie BRISMAN, *The Voice of Jacob: On the Composition of Genesis* (Indiana Studies in Biblical Literature). Bloomington: Indiana University Press, 1990.
- Louis T. BRODIE, "Jacob's Travail (Jer 30:1-13) and Jacob's Struggle (Gen 32:22-32): A Test Case for Measuring the Influence of the Book of Jeremiah on the Present Text of Genesis", *Journal for the Study of the Old Testament* 19, 1981, p. 31-60.
- Thomas Lothar BRODIE, *Genesis as Dialogue, A literary, Historical and Theological Commentary*. Oxford: University Press, 2001.
- Ingo BROER, "Das Gleichnis vom verlorenen Sohn und die Theologie des Lukas", *New Testament Studies* 20, 1974, p. 453-462.
- Bernadette J. BROOTEN, *Women Leaders in the Ancient Synagogue: Inscriptional Evidence and Background Issues*. Chico (CA): 1980.
- Bernadette J. BROOTEN, "Early Biblical Women and their Cultural Context", in Adela Yarbro COLLINS (dir.), *Feminist Perspectives on Biblical Scholarship* (SBL Centennial Publications). Atlanta: Scholars Press, 1985, p. 65-92.

- David BROWN, "The Elder Brother of the Prodigal Son", *Expository Times* 7, 1896, p. 325-326.
- Walter BRUEGGEMANN, *Genesis: A Bible Commentary for Teaching and Preaching*. Atlanta: John Knox Press, 1982.
- Walter BRUEGGEMANN, *First and Second Samuel* (Interpretation). Westminster: John Knox Press, 1990.
- Jutta BRUTSCHECK, *Die Maria-Martha Erzählung. Eine Redaktionskritische Untersuchung zu Lk 10,38-42* (Bonner Biblische Beiträge 64). Frankfurt-am-M.: Peter Hanstein GmbH, 1986.
- Susanne BUCHER-GILLMAYR, "Begegnungen am Brunnen", *Biblische Notizen* 75, 1994, p. 48-66.
- Rudolf BULTMANN, *Die Geschichte der synoptischen Tradition*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1921.
- Rudolf BULTMANN, "μεριμνάω κτλ." in *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament IV*. 1942, p. 593-598.
- Rudolf BULTMANN, "Connaître", in *Dictionnaire biblique Gerhard Kittel*. Genève: Labor et Fides, 1967, p. 24-25.
- Rudolf BULTMANN, *The Gospel of John*. Oxford: Blackwell, 1971.
- Rudolf BULTMANN, "μεριμνάω κτλ." in Georg KITTEL (dir.), *Theological Dictionary of the New Testament*. Grand Rapids (MI): Eerdmans, 1973 [1^e éd. 1967], p. 589-593.
- Kenneth BURKE, "The First Three Chapters of Genesis", in John MAYER et Vincent TOLLERS (dir.), *The Bible in its Literary Milieu, Contemporary Essays*. Grand Rapids (MI): Eerdmans, 1979, p. 381-395.
- Millar BURROWS, "The Complaint of Laban's Daughters", *Journal of the American Oriental Society* 57, 1937, p. 259-276.
- Millar BURROWS, "Levirate Marriage in Israel", *Journal of Biblical Literature* 59, 1940, p. 23-33.
- George Arthur BUTTRICK, "Redeem (Go'el)", in George Arthur BUTTRICK (dir.), *The Interpreters' Dictionary of the Bible 4*. New York: Abingdon Press, 1962, p. 21-22.
- Denis BUZY, *Introduction aux paraboles évangéliques* (Études bibliques). Paris: Gabalda, 1912.
- Denis BUZY, "Les enseignements paraboliques", *Revue Biblique* 14, 1917, p. 168-207.
- Henry Joel CADBURY, *The style and literary method of Luke* (Harvard theological studies 6). Cambridge: Harvard University Press, 1919-1920.
- Henry Joel CADBURY, "Luke's Interest in Lodging", *Journal of Biblical Literature* 45, 1926, p. 305-322.
- Henry Joel CADBURY, "Four Features of Luke-Acts", in Leander E. KECK et J. Louis MARTYN (dir.), *Studies in Luke-Acts. Essays presented in honor of Paul Schubert*. London: SPCK, 1968, p. 87-110.
- Arthur T. CADOUX, *The Parables of Jesus: Their Art and Use*. London: James Clark, 1931.
- Jean CALLOUD, "Caïn et Abel. L'homme et son frère", *Sémiotique et Bible* 88, 1997, p. 3-23.
- Jean CALLOUD, "Caïn et Abel. L'homme et son frère II", *Sémiotique et Bible* 92, 1998, p. 3-34.
- Jean CALVIN, *Commentaires bibliques, Le livre de la Genèse*. Aix-en-Provence / Fontenay sous Bois: Kerygma / Farel, rééd. 1978.
- Anthony F. CAMPBELL, "O.T. Narrative as theology", *Pacifica* 4, 1991, p. 165-180.
- Anthony F. CAMPBELL et Mark O'BRIEN, *Sources of the Pentateuch. Texts, Introductions, Annotations*. Minneapolis (MN): Fortress Press, 1993.
- André CAQUOT et Philippe DE ROBERT, *Les livres de Samuel* (Commentaires de l'AT 6). Genève / Paris: Labor et Fides / Cerf, 1994.
- Rolf August CARLSON, *David the Chosen King. A Traditio-Historical Approach to the Book of Samuel*. Uppsala: Almqvist och Wiksell, 1964.
- Charles E. CARLSTON, "Reminiscence and Redaction in Luke 15,11-32", *Journal of Biblical Literature* 94, 1975, p. 368-390.
- Calum M. CARMICHAEL, *Women, Law, and the Genesis Traditions*. Edinburgh / Ithaca: Edinburgh University Press / Cornell University Press, 1979.
- Calum M. CARMICHAEL, "Some Sayings in Genesis 49", *Journal of Biblical Literature* 88, 1989, p. 435-444.

- David M. CARR, *Reading the fracture of Genesis: historical and literary approaches*. Louisville: Westminster John Knox Press, 1996.
- David M. CARR, "Controversy and Convergence in Recent Studies of the Formation of the Pentateuch", *Religious Studies Review* 23, 1997, p. 22-31.
- David M. CARR, "Genesis 28,10-22 and Transmission-Historical Method: A Reply to John Van Seters", *Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft* 111, 1999, p. 399-403.
- Michael P. CARROL, "Genesis restructured", in Bernhard LANG (dir.), *Anthropological Approaches to the Old Testament* (Issues in Religion and Theology 8). Philadelphia / London: Fortress Press / SPCK, 1985, p. 127-135.
- Warren CARTER, "Getting Martha out of the Kitchen: Luke 10: 38-42 Again", *Catholic Biblical Quarterly* 58, 1996, p. 264-280.
- Michael Maswari CASPI, "The story of the rape of Dinah: the narrator and the reader", *Hebrew Studies* 26, 1985, p. 25-45.
- Umberto CASSUTO, *A Commentary on the Book of Genesis. Part I, From Adam to Noah, Genesis I-VI*. Jerusalem: Magnes, 1961 [1^o éd. 1944].
- François CASTEL, "Luc 10, 38-42", *Études Théologiques et Religieuses* 55, 1980, p. 560-565.
- Giorgio Raffaele CASTELLINO, "Genesis 4:7", *Vetus Testamentum* 10, 1960, p. 442-445.
- Enrico CATTANEO, "L'interpretazione di Lc 15,11-32 nei Padri della Chiesa", in Giuseppe GALLI (dir.), *Interpretazione e invenzione. La parabola del Figliol Prodigo tra interpretazioni scientifiche e invenzioni artistiche*. Genova: Marietti, 1987, p. 69-96.
- Dominique CERBELAUD, "Caïn et Abel: le renversement", *Recherches de Science religieuse* 85-2, 1997, p. 167-175.
- Dominique CERBELAUD, "Caïn et Abel: enjeux d'une relecture", *Cahiers Évangile. Supplément* 105, 1998, p. 102-104.
- Catherine CHALIER, *Les matriarches: Sarah, Rébecca, Rachel et Léa*. Paris: Cerf, 1991.
- Catherine CHALIER, *La fraternité: un espoir en clair obscur* (Au fait). Paris: Buchet / Chastel, 2004.
- Catherine CHALIER, "Le partage de l'existence", *Monde de la Bible* 105, 1997, p. 29-31.
- Alison M. CHEEK, "Shifting the Paradigm: Feminist Bible Study", in Elisabeth SCHÜSSLER-FIORENZA (dir.), *Searching the Scriptures. Vol. One. A Feminist Introduction*. London: SCM Press, 1994, p. 338-350.
- Diane G. CHEN, *God as Father in Luke-Acts*. New York: Peter Lang, 2007.
- Emily CHENY, *She Can Read: Feminist Reading Strategies for Biblical Narrative*. Valley Forge: Trinity Press, 1996.
- Anne CHEVILLARD-MAUBUISSON et Alain MARCHADOUR, "Caïn et Abel. Lecture et relectures", in Louis PANIER (dir.), *Le temps de la lecture. Exégèse biblique et sémiotique. Recueil d'hommages pour Jean Delorme* (Lectio Divina 155). Paris: Cerf, 1993, p. 267-288.
- Yves CHEVREL, "'Un homme avait deux fils', ou: la fratrie insauvable? Quelques réflexions sur des réécritures modernes d'une parabole évangélique", in Florence GODEAU et Wladimir TROUBETZKOY (dir.), *Fratries, Frères et sœurs dans la littérature et les arts de l'antiquité à nos jours* (Défours littéraires). Paris: Kimé, 2003, p. 69-78.
- Brevard S. CHILDS, *Myth and reality in the Old Testament* (Studies in Biblical Theology 27). SCM Press, 1962 [1^o éd. 1960].
- Brevard S. CHILDS, *Introduction to the Old Testament as Scripture*. Philadelphie: Fortress Press, 1980 [1^o éd. 1979].
- J. A. CIORDA, "Lecturas biblicas (Lc 10,38-42)", *Mayeùtica* 7, 1981, p. 73-78.
- Ron CLARK, "The Silence of Dinah's Cry: Narrative in Genesis 34 in a Context of Sexual Violence", *Journal of Religion and Abuse* 2-4, 2001, p. 81-98.
- Danielle CLERC, Christine JORDAN, Sabine PFEIFFER, et al., *Jacob. Les aléas d'une bénédiction: Genèse, chapitres 25-35* (Essais bibliques 20). Genève: Labor et Fides, 1992.
- David J. A. CLINES, *What Does Eve Do to Help? And Other Readerly Questions to the Old Testament* (JSOT Sup 94). Sheffield: JSOT Press, 1990.

- David J. A. CLINES, "Beyond Synchronic / Diachronic", in Johannes C. DE MOOR (dir.), *Synchronic or Diachronic? A Debate on Method in Old Testament Exegesis: Papers Read at the Ninth Joint Meeting of het Oudtestamentisch Werkgezelschap in Nederland en België and the Society for Old Testament Study, Held at Kampen, 1994*. Leiden / New York / Cologne: Brill, 1994, p. 52-71.
- Claire CLIVAZ, "L'arrivée du lecteur en exégèse biblique: a-t-on ouvert la boîte de Pandore de l'interprétation sans limite?", in Yvan BOURQUIN et Emmanuelle STEFFEK (dir.), *Raconter, interpréter, annoncer* (Le Monde de la Bible 47). Genève: Labor et Fides, 2003, p. 27-36.
- Georges W. COATS, "Widow's Rights: A Crux in the plot of Genesis 38", *Catholic Biblical Quarterly* 34, 1972, p. 461-466.
- Georges W. COATS, "The Joseph Story and Ancient Wisdom", *Catholic Biblical Quarterly* 35, 1973, p. 285-297.
- Georges W. COATS, "Redactional Unity in Genesis 37-50", *Journal of Biblical Literature* 93, 1974, p. 15-21.
- Georges W. COATS, *From Canaan to Egypt. Structural and Theological Context for the Joseph Story* (The Catholic Biblical Quarterly Monographs Series 4). Washington (DC): 1976.
- Georges W. COATS, "Strife Without Reconciliation: A Narrative Theme in the Jacob Tradition", in Rainer ALBERTZ, Hans-Peter MUELLER, Hans Walter WOLFF et Walter ZIMMERLI (dir.), *Werden und Wirken des Alten Testaments. FS C. Westermann zum 70. Geburtstag*. Göttingen / Neukirchen-Vluyn: Vandenhoeck und Ruprecht / Neukirchener Verlag, 1980, p. 82-106.
- Georges W. COATS, *Genesis with an Introduction to Narrative Literature* (Forms of Old Testament Literature 1). Grand Rapids (MI): Eerdmans, 1983.
- Norman J. COHEN, "Two that are One, Sibling Rivalry in Genesis", *Judaism* 32, 1983, p. 331-342.
- Robert L. COHN, "Narrative structure and Canonical Perspective in Genesis", *Journal for the Study of the Old Testament* 25, 1983, p. 3-16.
- John J. COLLINS, "Marriage, Divorce and Family in Second Temple Judaism", in Leo G. PERDUE (dir.), *Families in Ancient Israel*. Louisville: Westminster John Knox Press, 1997, p. 104-162.
- John N. COLLINS, *Diakonia: Reinterpreting the Ancient Sources*. New York: Oxford University Press, 1990.
- John N. COLLINS, "Did Luke Intend a Disservice to Women in the Martha and Mary Story?", *Biblical Theology Bulletin* 28-3, 1998, p. 104-111.
- Corina COMBET-GALLAND, "Die Semiotik der Leidenschaften als ein Beitrag zur anthropologischen Reflexion", *Verkündigung und Forschung* 41, 1996, p. 56-66.
- Charles CONROY, *Absalom, Absalom!* (Analecta Biblica 81). Roma: Editrice Pontificia Università Gregoriana, 1978.
- Colleen M. CONWAY, *Men and Women in the Fourth Gospel. Gender and Johannine Characterization* (SBL DS 167). Atlanta: Society of Biblical Literature, 1999.
- Robert B. COOTE, *Early Israel: A New Horizon*. Philadelphia: Fortress Press, 1990.
- Joseph COPPENS, "Le péché, offense de Dieu ou du prochain? Note sur le Ps. LI, 6 et Lc XV,18-21", in Joseph COPPENS (dir.), *La notion biblique de Dieu* (BETHL 41). Gembloux: Duculot, 1985 [1^e éd. 1976], p. 163-167.
- T. CORLETT, "This brother of yours", *Expository Times* 100, 1989, p. 216.
- Robert COUFFIGNAL, "Jacob lutte au Yabboq, Approches nouvelles de Gen. XXXII 23,33", *Revue Thomiste*, 1975, p. 582-597.
- Robert COUFFIGNAL, "Un père au cœur d'or: approches nouvelles de Luc 15,11-32", *Revue Thomiste* 91, 1991, p. 111.
- John M. COURT, *Reading the New Testament* (NT Readings 67). London: Routledge, 1997.
- Hugues COUSIN, *L'Évangile de Luc* (Commentaires). Paris: Centurion Novalis, 1993.
- Kenneth M. CRAIG, "Questions outside Eden (Genesis 4.1-16): Yahweh, Cain and their rhetorical interchange", *Journal for the Study of the Old Testament* 86, 1999, p. 107-128.
- Toni CRAVEN, "Women in Genesis", *Bible Today* 35, 1997, p. 32-39.

- J. L. CRENSHAW, "Method in Determining Wisdom Influence upon 'Historical' Literature", *Journal of Biblical Literature* 88, 1969, p. 129-137.
- Georges CRESPIY, *Essais sur la situation actuelle de la foi* (Cogitatio fidei 48). Paris: Cerf, 1970.
- Faïka CROISIER, *L'histoire de Joseph d'après un manuscrit oriental* (Arabiyya 10). Genève: Labor et Fides, 1989.
- Frank CRÜSEMANN, "Dominion, Guilt, and Reconciliation: The Contribution of the Jacob Narrative in Genesis to Political Ethics", *Semeia* 66, 1994, p. 67-77.
- Daniel A. CSÁNYI, "Optima pars. Auslegungsgeschichte von Lk 10, 38-42 bei den Kirchenvätern der ersten vier Jahrhunderte", *Studia Monastica* 2, 1960, p. 5-78.
- Márta CSERHÁTI, "The Good Samaritan: Parable or Example", in Tibor FABINY (dir.), *The Bible in Literature and Literature in the Bible. Proceedings of the Conference "Teaching 'Bible and Literature' at Universities"* (Centre for Hermeneutical Research). Budapest / Zürich: Pano Verlag, 2000, p. 173-176.
- Robert C. CULLEY, *Studies in the Structure of Hebrew Narrative*. Philadelphia: Fortress Press, 1976.
- Alan CULPEPPER, *The Gospel of Luke* (New Interpreter's Bible 9). Nashville: Abingdon, 1995.
- Stephen CURKPATRICK, "Parable Metonymy and Luke's Kergmatic Framing", *Journal for the Study of the New Testament* 25-3, 2003, p. 298-307.
- Élian CUVILLIER et Jean-Daniel CAUSSE, *Mythes grecs, mythes bibliques. L'humain face à ses dieux* (Lire la Bible). Paris: Cerf, 2007.
- Michel CUYPERS, *Le festin*. Paris: Lethellieux, 2007.
- Aldina DA SILVA, *La symbolique des rêves et des vêtements dans l'histoire de Joseph et ses frères* (Héritage et Projet 52). Québec: 1994.
- Alain DAGRON, "'Perdu – Trouvé': Luc 15,1-32", *Sémiotique et Bible* 106, 2002, p. 41-49.
- Gilbert DAHAN, "L'exégèse de l'histoire de Caïn et Abel du XII^e au XIV^e siècle en Occident 1", *Recherches de théologie ancienne et médiévale* 49, 1982, p. 21-89.
- Gilbert DAHAN, "L'exégèse de l'histoire de Caïn et Abel du XII^e au XIV^e siècle en Occident 2", *Recherches de théologie ancienne et médiévale* 50, 1982, p. 5-68.
- Mary Rose D'ANGELO, "Female Partners in the New Testament", *Journal of Feminist Studies in Religion* 6, 1990, p. 65-86.
- John DARR, *On Character Building: The Reader and the Rhetoric of Characterization in Luke-Acts*. Louisville (KY): Westminster / John Knox Press, 1992.
- David DAUBE, "How Esau Sold His Birthright", *Cambridge Law Journal* 8, 1942, p. 1-6.
- David DAUBE, *Studies in Biblical Law*. Cambridge / New York: University press / Macmillan, 1947.
- David DAUBE, "Summum Ius - Summa Iniuria", in *Studies in Biblical Law*. Cambridge / New York: University press / Macmillan, 1947, p. 190-257.
- David DAUBE, "Absalom and the Ideal King", *Vetus Testamentum* 48-3, 1998, p. 315-325.
- David DAUBE et Reuven YARON, "Jacob's Reception by Laban", *Journal of Semitic Studies* 1, 1956, p. 60-62.
- Anton DAUER, *Johannes und Lukas. Untersuchungen zu den johannisch-lukanischen Parallel-Perikopen Joh 4,46-54/Lk7,1-10; Joh 12,1-8/ Lk 7,36-50, 10,38-42; Joh 20,19-29/Lk 24,36-49* (FzB 50). Würzburg: Echter Verlag, 1984.
- Robert DAVID, "Le Pentateuque. Tendances actuelles concernant les traditions littéraires", in Michel GOURGUES et Léo LABERGE (dir.), *'De bien des manières'. La recherche biblique aux abords du XXI^e siècle. Actes du Cinquantenaire de l'ACEBAC (1943-1993)* (Lectio Divinadic 163). Paris / Montréal: Cerf / Fides, 1995, p. 17-46.
- J. A. DAVIDSON, *Genesis 12-50* (Cambridge Bible Commentary). Cambridge: Cambridge University Press, 1979.
- J. A. DAVIDSON, "Things to be Understood and Things to be Done", *Expository Times* 94, 1982-1983, p. 306-307.

- Eryl W. DAVIES, "The Inheritance of the First-born in Israel and the Ancient Near East", *Journal of Semitic Studies* 38-2, 1993, p. 175-191.
- Philip R. DAVIES et David J. A. CLINES (dir.), *The World of Genesis: Persons, Places, Perspectives* (JSOT Sup 257). Sheffield: Sheffield Academic Press, 1998.
- J. W. de FOULKES, "Jesùs y una mujer, estudio de una situaciòn", *Pastoralia* 4, 1982, p. 16-27.
- Dirk de GEEST, "La sémiotique narrative de A. J. Greimas", *Image & Narrative - Online Magazine of the Visual Narrative*, 2003, <http://www.imageandnarrative.be/uncanny/dirkdegeest.htm> (dernière visite le 14-01-2008).
- Johannes C. de KLERK, "Situating Biblical Narrative Studies in Literary Theory and Literary Approaches", *Religion and Theology* 4,2, 1997, p. 190-207.
- Johannes C. DE MOOR (dir.), *Synchronic or Diachronic? A Debate on Method in Old Testament Exegesis: Papers Read at the Ninth Joint Meeting of het Oudtestamentisch Werkgezelschap in Nederland en België and the Society for Old Testament Study, Held at Kampen, 1994*. Leiden / New York / Cologne: Brill, 1994.
- Lenart J. de REGT, Jan de WAARD et Johannes FOKKELMAN, *Literary structure and rhetorical strategies in the Hebrew Bible*. Assen / Winona Lake (IN): Van Gorcum / Eisenbrauns, 1996.
- John R. De WITT, *La parabole du fils prodigue, retour vers l'amour du père*. Chalon-sur-Saône: Europresse, 2001 (trad. de *Amazing Love. The Parable of the Prodigal Son*. Edinburg, The Banner of Truth, 1982).
- J. Andrew DEARMAN, "The Family in the Old Testament", *Interpretation* 52, 1998, p. 117-129.
- Franz DELITZSCH, *A New Commentary on Genesis (2 vol.)*. Edinburgh: T. & T. Clark, 1888-1889 (trad. Sophia TAYLOR, de *Neuer Commentar über die Genesis*. Leipzig: Dörffling und Franke, 1887).
- Joel DELOBEL (dir.), *Logia. Les paroles de Jésus: mémorial Joseph Coppens* (BETHL 59). Leuven: Leuven University Press, 1982.
- Jean DELORME, *Les paraboles évangéliques: perspectives nouvelles. Congrès de l'ACFEB, Lyon (1987)* (Lectio Divina 135). Paris: Cerf, 1989.
- Jean DELORME, "Récit, parole et parabole", in Jean DELORME (dir.), *Les paraboles évangéliques: perspectives nouvelles. Congrès de l'ACFEB, Lyon (1987)* (Lectio Divina 135). Paris: Cerf, 1989, p. 123-150.
- Adrien DEMOUSTIER, "Un aspect du rapport homme et femme selon les chapitres 1 à 5 du livre de la Genèse. Esquisse d'une réflexion", *Nouvelle Revue Théologique* 125, 2003, p. 187-204.
- Michel DENEKEN, "Un plaidoyer théologique pour la méthode historico-critique", *Revue des Sciences Religieuses* 80-3, 2006, p. 387-402.
- James DENNEY, "Brotherly love", in James HASTINGS (dir.), *A Dictionary of the Bible*. Edinburgh: T & T Clark, 1910, p. 329-330.
- Trevor DENNIS, *Sarah Laughed: Women's Voices in the Old Testament*. London: SPCK, 1994.
- Rebecca I. DENOVA, *The Things Accomplished Among Us. Prophetic Tradition in the Structural Pattern of Luke-Acts* (JSNT Sup 141). Sheffield: Academic Press, 1997.
- J. Duncan M. DERRETT, "Law in the New Testament: The Parable of the Prodigal Son", *New Testament Studies* 14, 1967, p. 56-74.
- J. Duncan M. DERRETT, "Fresh Light on the Lost Sheep and the Lost Coin", *New Testament Studies* 26, 1979, p. 36-60.
- Karel Adriaan DEURLOO, *Kain en Abel. Onderzoek naar exegetische methode inzake een 'kleine literaire eenheid' in de Tenakh* (Carillon-Paperbackreeks 13). Amsterdam: W. ten Have, 1967.
- Joanna DEWEY, "Women in the Synoptic Gospels: Seen but not Heard?", *Biblical Theology Bulletin* 27, 1997, p. 53-60.
- Robert A. Di VITO, "Old Testament Anthropology and the Construction of Personal Identity", *Catholic Biblical Quarterly* 61, 1999, p. 217-238.
- James A. DIAMOND, "The Deception of Jacob. A New Perspective on an Ancient Solution of the Problem", *Vetus Testamentum* 34, 1984, p. 211-213.
- Martin DIBELIUS, *Die Formgeschichte des Evangeliums*. Tübingen: Mohr, 1933.

- Bert DICOU, *Jakob en Esau, Israël en Edom, Israël tegenover de volken inde grote profetieën over Edom*. Amsterdam: Voorburg, 1990.
- Bert DICOU, *Edom, Israel's Brother and Antagonist: Obadiah and the Other Oracles against Edom, and the Jacob-Esau Stories in Genesis 25-36* (JSOT 169). Sheffield: Sheffield, 1994.
- Alain DIDIER-WEILL, "Caïn, l'homme furieux", in Claudie DANZINGER (dir.), *Violence des familles, maladie d'amour* (Autrement, série mutations 168). Paris: Autrement, 1977, p. 17-21.
- Fokkelien van DIJK-HEMMES, "Tamar and the Limits of Patriarchy: Between Rape and Seduction (2 Samuel 13 and Genesis 38)", in Annette SOETE (dir.), *Ethos der Rettung - Ethos der Gerechtigkeit* (Studien zur Struktur von Normbegründung und Urteilsfindung im Alten Testament und ihrer Relevanz für die ethische Diskussion der Gegenwart 1). Würzburg: Echter Verlag, 1987, p. 135-156.
- Fokkelien van DIJK-HEMMES, "Tamar and the Limits of Patriarchy: Between rape and Seduction (2 Samuel 13 and Genesis 38)", in Mieke BAL (dir.), *Anti-covenant. Counter-Reading Women's Lives in the Hebrew Bible* (Bible and Literature Series 22). Sheffield: Almond Press, 1989, p. 135-174.
- Rainer DILLMANN et Cesar MORA PAZ, *Das Lukas-Evangelium: ein Kommentar für die Praxis*. Stuttgart: Kath. Bibelwerk, 2000.
- August DILMANN, *Die Genesis*. Leipzig: Hirzel, 1882.
- M. DIRKS, "Maria und Martha", *Katechetische Blätter* 105, 1980, p. 65 ss.
- Jan Willem DOEVE, *Jewish hermeneutics in the Synoptic Gospels and Acts*. Assen: Van Gorcum, 1953.
- Charles Harold DOFF, *The Parables of the Kingdom*. London: James Nisbet & Co; Fontana, 1961 [1^e éd. 1936].
- Françoise DOLTO et Gérard SEVERIN, "Parabole de l'Enfant prodigue", in Françoise DOLTO et Gérard SEVERIN (dir.), *L'Évangile au risque de la psychanalyse*. Paris, J.-P. Delarge, 1977, p. 59-76.
- John R. DONAHUE, S.J., *The Gospel in Parable*. Philadelphia: Fortress Press, 1988.
- Laura E. DONALDSON, "Cyborgs, Ciphers, and Sexuality: Re-Theorizing Literary and Biblical Character", *Semeia* 63, 1993, p. 81-96.
- Mara E. DONALDSON, "Kinship Theory in the Patriarchal Narratives. The Case of the Barren Wife", *Journal of the American Academy of Religion* 49, 1981, p. 77-87.
- Herbert DONNER, *Die literarische Gestalt der alttestamentlichen Josephgeschichte* (Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, philosophisch-historische Klasse). Heidelberg: Winter, 1976.
- Thomas B. DOZEMAN et Konrad SCHMID (dir.), *A Farewell to the Yahwist? The Composition of the Pentateuch in Recent European Interpretation* (SBL Symposium Series 34). Atlanta / Leiden: SBL / Brill, 2006.
- Anne E. DRAFFKORN, "Ilāni / Elohim", *Journal of Biblical Literature* 76-3, 1957, p. 216-224.
- A. DREHER, "Jesus bei Marta und Maria", *ErbAuf* 57, 1981, p. 277-279.
- Samuel H. DRESNER, "Rachel and Leah", *Judaism* 38-2, 1989, p. 151-159.
- Samuel H. DRESNER, "Rachel and Leah: Sibling Tragedy or the Triumph of Piety and Compassion?", *Bible Review* 6, 1990, p. 22-27, 40-42.
- Samuel H. DRESNER, *Rachel*. Minneapolis: Fortress, 1994.
- Eugen DREWERMANN, *Psychanalyse et exégèse 1*. Paris: Seuil, 2000.
- Eugen DREWERMANN, *Psychanalyse et exégèse 2. Miracles, visions, prophéties, apocalypses, paraboles*. Paris: Seuil, 2001.
- Godfrey Rolles DRIVER et John Charles MILES, *The Assyrian Laws*. Oxford: Clarendon Press, 1935.
- Samuel Rolles DRIVER, *Notes on the Hebrew Text and the Topography of the Book of Samuel*. Oxford: 2^e éd. 1913.
- Samuel Rolles DRIVER, *The Book of Genesis* (Westminster Commentaries). London: Methuen & Co, 1948 [1^e éd. 1904].

- John DRURY, *Tradition and Design in Luke's Gospel, A Study in Early Christian Historiography*. London: Darton, Longman & Todd, 1976.
- John DRURY, *The Parables in the Gospels. History and Allegory*. Londres: SPCK, 1985.
- John DRURY, "Luc", *Encyclopédie littéraire de la Bible*, 2003, p. 514-537.
- Peter DUBOVSKY, "Genesis 39 and the Tale of the Two Brothers", in Jose Enrique AGUILAR CHIU, Kieran J. O'MAHONY et Maurice ROGER (dir.), *Bible et Terre Sainte. Mélanges Marcel Beaudry*. New York: Peter Lang, 2007, p. 47-61.
- Nancy J. DUFF, "Luke 15:11-32", *Interpretation* 49-1, 1995, p. 66-69.
- Michel DUJARIER, *L'Église-fraternité, les origines du mot 'adelphotès-fraternitas' aux trois premiers siècles du christianisme* (Théologies). Paris: Cerf, 1991.
- Marcel DUMAIS, "Approche historico-critique d'un texte. La parabole du père et ses deux fils (Luc 15,11-32)", *Science et Esprit* 33, 1981, p. 413-453.
- James D. G. DUNN, "The Household Rules of the New Testament", in John BARTON (dir.), *The Family in Theological Perspective*. Edinburgh: T & T Clark, 1996, p. 443-463.
- Jean-Pierre DUPLANTIER, "Au nom de mes frères, Joseph, le fils de Jacob", *Sémiotique et Bible* 116, 2004, p. 32-43.
- Joseph DUPONCHEELE, "La marque maternelle des fils d'Abraham", *Pardès Anthropologie – Histoire – Philosophie – Littérature* 22, 1996, p. 41-52.
- Jacques DUPONT, "Jésus, Messie et Seigneur dans la foi des premiers chrétiens", *Vie Spirituelle* 83, 1950, p. 385-416.
- Jacques DUPONT, "Les implications christologiques de la parabole de la brebis perdue", in Frans NEIRYNCK (dir.), *Jésus aux origines de la christologie*. Gembloux / Louvain: Duculot / Leuven University Press, 1975, p. 331-350.
- Jacques DUPONT, *Marta e Maria. O serviço e a Escuta*. Grande Sinai: Petropolis, 1978.
- Jacques DUPONT, "De quoi est-il besoin (Lc 10,42)?", in Ernest BEST et Robert McLachlan WILSON (dir.), *Text and Interpretation. Studies in the New Testament Presented to M. Black*. Cambridge / London / New York / Melbourne: Cambridge University Press, 1979, p. 115-120 (repris in Frans NEIRYNCK (dir.), *Études sur les Évangiles synoptiques II* (BETHL 70B). Leuven: Leuven University Press, 1985, p. 1049-1054).
- Jacques DUPONT, "Il padre del figlio prodigo (Lc 15,11-32)", in S. A. PANIMOLLE (dir.), *Dio è amore* (Parola spirito e vita 10). Bologne: EDB, 1984, p. 120-134.
- Jacques DUPONT, "Jésus et la famille dans les Évangiles", in Frans NEIRYNCK (dir.), *Études sur les Évangiles synoptiques I* (BETHL 70A). Leuven: Leuven University Press, 1985, p. 131-145.
- Jacques DUPONT, "La parabole des invités au festin dans le ministère de Jésus", in Frans NEIRYNCK (dir.), *Études sur les Évangiles synoptiques I* (BETHL 70A). Leuven: Leuven University Press, 1985, p. 667-705.
- Susan DURBER, "The Female Reader of the Parables of the Lost", *Journal for the Study of the New Testament* 45, 1992, p. 59-78.
- Pierre DÜRRENMATT, "Genèse 4,1-26: impasse avec issue", *Lire et Dire* 4-58, 2003, p. 4-14.
- Burton Scot EASTON, *The Gospel according to St Luke: A Critical and Exegetical Commentary*. New York: Scribner, 1926.
- Jürgen EBACH, *Genesis 37-50 übersetzt und ausgelegt*. Freiburg / Basel / Wien: Herder, 2007.
- Johannes ECKART, "Martha and Mary. Second Discourse [10, 38]", *Parabola* 5, 1980, p. 69-73.
- Johannes ECKHART, Maître, *Traité et Sermons*. Paris: Flammarion, 1993.
- Arnost Zwi EHRMAN, "Bekhorot", in *Encyclopaedia Judaica*. Jerusalem: Édition Judaica, 1971, p. 120.
- Georg EICHHOLZ, *Gleichnisse der Evangelien*. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1984.
- Mircea ELIADE, "La mandragore et les mythes de la naissance miraculeuse", *Zalmoxis* 3, 1940-1942, p. 1-48.
- Danielle ELLUL, "Caïn et Abel, ou l'impossible fraternité?", in *Mythes bibliques, questions essentielles* (Les Cahiers de la Faculté de Théologie 14). Toulouse: Faculté de théologie, 2004, p. 27-41.

- John A. EMERTON, "Some problems in Genesis XXXVIII", *Vetus Testamentum* 25, 1975, p. 338-360.
- John A. EMERTON, "Judah and Tamar", *Vetus Testamentus* 29-4, 1979, p. 403-415.
- John A. EMERTON, *Studies in the Pentateuch*. Leiden: Brill, 1990.
- Josef ERNST, *Evangelium nach Lukas* (Regensburger Neues Testament). Regensburg: Friedrich Pustet, 1977.
- Bernadette ESCAFFRE, "La résurrection de Lazare (Jn 11,1-53)", *Cahiers Évangile* 127, 2004, p. 37-49.
- Jacques ESCANDE, "Caïn et Abel", in *Une initiation à l'analyse structurale* (Cahiers Évangile 16). Paris: Cerf, 1976, p. 18-29.
- Philip ESLER et Ronald A. PIPER, *Lazarus, Mary and Martha. A Social-Scientific and Theological Reading of John*. London: SCM Press, 2006.
- Philip Francis ESLER, "'Keeping it in the Family'. Culture, Kinship and Identity in 1 Thessalonians and Galatians", in Athalya BRENNER et Jan Willem van HENTEN (dir.), *Families and Family Relations As Represented in Early Judaism and Early Christianities: Texts and Fictions. Papers read at a NOSTER Colloquium in Amsterdam, June 9-11, 1998* (Studies in Theology And Religion 2). Leiden: Deo Publishing, 2000, p. 145-184.
- Craig EVANS, "Reconstructing Jesus' Teaching: Problems and Possibilities", in Loren L. JOHNS et James Hamilton CHARLESWORTH (dir.), *Hillel and Jesus. Comparative Studies of Two Major Religious Leaders*. Minneapolis: Fortress Press, 1997, p. 397-426.
- Christopher Francis EVANS, *Saint Luke* (TPI New Testament Commentaries). London / Philadelphia: Trinity Press International, 1990.
- Jo Cheryl EXUM, "Who's afraid of the 'endangered ancestress'?", in Jo Cheryl EXUM et David J. A. CLINES (dir.), *The New Literary Criticism and the Hebrew Bible* (JSOT Sup 143). Sheffield: Sheffield Academic Press, 1993, p. 91-113.
- Jo Cheryl EXUM et Johanna W. H. BOS (dir.), *Reasoning With the Foxes: Female Wit in a World of Male Power* (Semeia), 1988.
- Jo Cheryl EXUM et David J. A. CLINES, *The New Literary Criticism and the Hebrew Bible* (JSOT Sup 143). Sheffield: Sheffield Academic Press, 1993.
- Kathleen Anne FARMER, *The Trickster Genre in the Old Testament* (Southern methodist University dissertation). 1978.
- Lone FATUM, "Brotherhood in Christ: A Gender Hermeneutical Reading of 1 Thessalonians", in Halvord MOXNES (dir.), *Constructing Early Christian Families. Family as social reality and metaphor*. New York / London: Routledge, 1997, p. 183-197.
- Alicia Craig FAXON, *Frauen im Neuen Testament. Vom Umgang Jesu mit Frauen*. München: Pfeiffer, 1973.
- Alicia Craig FAXON, *Women and Jesus*. Philadelphia: United Church, 1973.
- Friedrich FECHTER, *Die Familie in der Nachexilszeit: Untersuchungen zur Bedeutung der Verwandtschaft in ausgewählten Texten des Alten Testaments* (BZAW). Berlin / New York: Walter de Gruyter, 1998.
- Gordon D. FEE, "One thing is needful? Luke 10:42", in Eldon J. EPP et Gordon D FEE (dir.), *New Testament Textual Criticism, Its Significance for Exegesis: Essays in Honor of Bruce M. Metzger*. Oxford: Clarendon Press, 1981, p. 61-75.
- Abraham FEINGLAIS, "The Rape of Tamar", *Jewish Bible Quarterly* 20, 1991, p. 174-181.
- Gerburgis FELD, "'... wie es eben Frauen ergeht.' (Gen 31,35) Kulturgeschichtliche Überlegungen zum gegenwärtigen Umgang mit der Menstruation der Frau in Gesellschaft und Theologie", in Luise SCHOTTROFF et Marie-Therese WACKER (dir.), *Von der Wurzel getragen. Christlich-feministische Exegese in Auseinandersetzung mit Antijudaismus* (Biblical Interpretation 17). Leiden: Brill, 1996, p. 29-42.
- Yael S. FELDMAN, "'And Rebecca Loved Jacob', but Freud Did Not", *Jewish Studies Quarterly* 1, 1993, p. 72-88.
- Danna Nolan FEWELL et David M. GUNN, "Tipping the Balance: Sternberg's Reader and the Rape of Dinah", *Journal of Biblical Literature* 110, 1991, p. 193-211.

- Danna Nolan FEWELL et David M. GUNN, "The way of Women", in *Gender, Power, Promise: The subject of the Bible's First Story?* Nashville: Abingdon Press, 1993, p. 77-89.
- Timothy D. FINLAY, *The Birth Report Genre in the Hebrew Bible* (Forschungen zum Alten Testament 2. Reihe 12). Tübingen: Mohr Siebeck, 2005.
- Georg FISCHER, "Wege aus dem Nebel? Ein Beitrag zur Pentateuchkrise", *Biblische Notizen* 99, 1999, p. 5-7.
- Georg FISCHER, "Die Josefsgeschichte als Modell für Versöhnung", in André WÉNIN (dir.), *Studies in the Book of Genesis* (BETHL 155). Leuven: Peeters, 2001, p. 243-271.
- Georg FISCHER, "Jakob's Rolle in der Genesis", *Biblische Zeitschrift* 47, 2003, p. 269-280.
- Irmtraud FISCHER, *Die Erzeltern Israels. Feministisch-theologische Studien zu Genesis 12 -36* (BZAW 222). Berlin / New York: Walter de Gruyter, 1994.
- Michael FISHBANE, "Composition and structure in the Jacob Cycle (Gen 25:19-35:22)", *Journal of Jewish Studies* 26, 1975, p. 15-38.
- Michael FISHBANE, *Biblical Text and Texture: A Literary Reading of Selected Texts*. New York: Schocken Books, 1979.
- Joseph A. FITZMYER, *The Gospel according to Luke X-XXIV* (Anchor Bible 28). New York, London: Doubleday, 1985.
- Crispin H. T. FLETCHER-LOUIS, *Luke-Acts: Angels, Christology and Soteriology* (WUNT 2 Reihe 94). Tübingen: J.C.B. Mohr, 1997.
- Odile FLICHY, "L'œuvre de Luc: l'Évangile et les Actes des apôtres", *Cahiers Évangile* 114, 2000.
- F. FÖHN, "Ein exegetischer Essay zu Martha und Mirjam. Herrschaft hat u. hält (auch) die Schwestern getrennt", *Neue Wege* 83,7-8, 1989, p. 208-214.
- Johannes FOKKELMAN, *Narrative Art in Genesis. Specimens of Stylistic and Structural Analysis* (Studia Semitica Neerlandica 17). Assen: Van Gorcum, 1975.
- Johannes FOKKELMAN, *Narrative art and poetry in the books of Samuel. Vol. 1: King David (II Sam. 9-20 & I Kings 1-2)* (Studia Semitica Neerlandica). Assen: Van Gorcum, 1981.
- Johannes FOKKELMAN, "Genesis 37 and 38 at the Interface of Structural Analysis and Hermeneutics", in Lenart J. de REGT, Jan de WAARD et Johannes FOKKELMAN (dir.), *Literary structure and rhetorical strategies in the Hebrew Bible*. Assen / Winona Lake (IN): Van Gorcum / Eisenbrauns, 1996, p. 152-187.
- Johannes FOKKELMAN, *Reading Biblical Narrative. A Practical Guide* (Tools for Biblical Study Series 1). Leiden: Deo Publishing, 1999.
- Johannes FOKKELMAN, "Genèse", in Robert ALTER et Franck KERMODE (dir.), *Encyclopédie littéraire de la Bible*. Paris: Bayard, 2003, p. 68-86.
- Johannes FOKKELMAN, "Jacob as a Character", in Camille FOCANT et André WÉNIN (dir.), *Analyse narrative et Bible. 2^e colloque international du RRENAB, Louvain-La-Neuve, Avril 2004* (BETHL 191). Louvain: Peeters, 2005, p. 3-17.
- Carole FONTAINE, "The Deceptive Goddess in Ancient Near Eastern Myth: Inanna and Inaras", *Semeia* 42, 1988, p. 84-102.
- Greg W. FORBES, "Repentance and conflict in the parable of the lost son (Luke 15:11-32)", *Journal of the Evangelical Theological Society*, 1999, p. 211-229.
- Greg W. FORBES, *The God of Old. The Role of the Lukan Parables in the Purpose of Luke's Gospel* (JSNT Sup 198). Sheffield: Academic Press, 2000.
- John Q. FORD, *The Parables of Jesus: Recovering the Art of Listening*. Minneapolis: Fortress Press, 1997.
- George M. FOSTER, "Peasant Society and the Image of Limited Good", *American Anthropologist* 67-2, 1965, p. 293-315.
- Robert M. FOWLER, "Characterizing Character in Biblical Narrative", *Semeia* 63, 1993, p. 97-104.
- Everett FOX, "Can Genesis be read as a Book?", *Semeia* 46, 1989, p. 31-41.
- Everett FOX, "Stalking the Younger Brother: Some Models for Understanding a Biblical Motif", *Journal for the Study of the Old Testament* 60, 1993, p. 45-68.

- James FRANCIS, "Children and Childhood in the New Testament", in Stephen C. BARTON (dir.), *The Family in Theological Perspective*. Edinburgh: T & T Clark, 1996, p. 65-85.
- Luc FRANÇOIS, *La fraternité chrétienne: transparence de l'Amour*. Verdun: Foyer de la Fraternité, 1997.
- Rafael FRANKEL, "The Matriarchal Groupings of the Tribal Eponyms: A Reappraisal", in Philip R. DAVIES et David J. A. CLINES (dir.), *The World of Genesis: Persons, Places, Perspectives* (JSOT Sup 257). Sheffield: Sheffield Academic Press, 1998, p. 121-125.
- James George FRAZER, *Folk-lore in the Old Testament*. London: MacMillan, 1918.
- Herman Joseph FREDE, *Kirchenschriftsteller: Verzeichnis und Sigel*. Freiburg: Herder, 1981.
- David Noel FREEDMAN, "Dinah and Shechem, Tamar and Amnon", *Austin Seminary Bulletin* 105, 1990, p. 51-63.
- David Noel FREEDMAN, *Ancient Israelite History and Religion (Vol. 1)*. Grand Rapids: Eerdmans, 1997.
- David Noel FREEDMAN, "Dinah and Shechem, Tamar and Amnon", in David Noel FREEDMAN et John R. HUDDDELSTUN (dir.), *Divine commitment and human obligation. Selected writings of David Noel Freedman. Vol. 1: History and religion*. Grand Rapids (MI) / Cambridge: Eerdmans, 1997, p. 485-495.
- Terence E. FRETHERM, *The Pentateuch* (Interpreting Biblical Texts Series). Nashville (TN): Abingdon Press, 1996.
- Christian FREVEL, *Aschera und der Ausschließlichkeitsanspruch YHWHs. Beiträge zu literarischen religionsgeschichtlichen und ikonographischen Aspekten der Ascheradiskussion* (Bonner Biblische Beiträge 94.2). Weinheim: Beltz Athenäum, 1995.
- Mordechai A. FRIEDMAN, "Tamar, a Symbol of Life: The "Killer Wife" Superstition in the Bible and Jewish Tradition", *Association for Jewish Studies Review* 15-1, 1990, p. 23-61 .
- Sybille FRITSCH-OPPERMANN, "Maria und Marta. Eine Aufforderung zum geschwisterlichen Streit", *Diakonie* 15, 1989, p. 215-219.
- Northrop FRYE, *Anatomy of Criticism, Four Essays*. Princeton (NJ): Princeton University Press, 3^e éd. 1973.
- Northrop FRYE, *La parole souveraine. La Bible et la littérature II*. Paris: Seuil, 1994 [1^e éd. 1990].
- Tikva FRYMER-KENSKY, "Law and Philosophy. The case of Sex in the Bible", *Semeia* 45, 1989, p. 89-102.
- Tikva FRYMER-KENSKY, "Virginity in the Bible", in Victor Harold MATTHEWS, Bernard M. LEVINSON et Tikva FRYMER-KENSKY (dir.), *Gender and law in the Hebrew Bible and the Ancient Near East* (JSOT Sup 262). Sheffield: Academic Press, 1998, p. 79-86.
- Ernst FUCHS, *Das Zeitverständnis Jesu. Zur Frage nach dem historischen Jesus*. Tübingen: J. C. B. Mohr, 1965.
- Ernst FUCHS, "Structure and Patriarchal Functions in the Biblical Betrothal Type-Scene: Some Preliminary Notes", *Journal of Feminist Studies in Religion* 3, 1987, p. 7-13.
- Esther FUCHS, "'For I Have the Way of Women': Deception, Gender, and Ideology in Biblical Narrative", *Semeia* 42, 1988, p. 68-83.
- Esther FUCHS, "The Literary Characterization of Mothers and sexual Politics in the Hebrew Bible", *Semeia* 46, 1989, p. 151-166.
- Esther FUCHS, *Sexual politics in the biblical narrative: reading the Hebrew Bible as a woman* (JSOT Sup 310). Sheffield: Sheffield Academic Press, 2000 (notamment "The bride and the Biblical Betrothal Type-Scenes", p. 91-115).
- Yiu-Wing FUNG, *Victim and victimizer, Joseph's interpretation of his Destiny* (JSOT Sup 308). Sheffield: Sheffield Academic Press, 2000.
- Robert W. FUNK, *The Poetics of Biblical Narrative*. Sonoma (CA): Polebridge Press, 1988.
- Nelly FURMAN, "His Story versus Her Story: Male Genealogy and Female Strategy in Jacob Cycle", *Semeia* 46, 1989, p. 141-149.
- Nelly FURMAN, "His Story versus Her Story: Male Genealogy and Female Strategy in Jacob Cycle", in Alice BACH (dir.), *Women in the Hebrew Bible. A Reader*. New-York / London: Routledge, 1999, p. 119-126.

- Vittorio FUSCO, "Narrazione e dialogo nella parabola detta del figliol prodigo (Lc 15,11-32)", in Colloquio sulla interpretazione (Macerata - Italie) (dir.), *Interpretazione e invenzione: la parabola del Figliol Prodigio tra interpretazioni scientifiche e invenzioni artistiche. Atti dell'ottavo Colloquio sulla interpretazione, Macerata, 17-19 marzo 1986* (Publicazioni della Facoltà di lettere e filosofia / Università degli studi di Macerata 37. Atti di convegni 3). Genova: Marietti, 1987, p. 17-67.
- Vittorio FUSCO, "Tendances récentes dans l'interprétation des paraboles", in Jean DELORME (dir.), *Les paraboles évangéliques: perspectives nouvelles. Congrès de l'ACFEB, Lyon (1987)* (Lectio Divina 135). Paris: Cerf, 1989, p. 19-60.
- Giuseppe GALLI (dir.), *Interpretazione et invenzione. La parabola del Figliol prodigo tra interpretazioni scientifiche e invenzioni artistiche*. Genova: Marietti, 1987.
- John G. GAMMIE, "Theological Interpretation By Way of Literary and Tradition Analysis: Genesis 25-36", in Martin J. BUSS (dir.), *Encounter with the Text: Form and History in the Hebrew Bible*. Philadelphia / Montana: Fortress Press / Scholars Press, 1979, p. 117-134.
- Felix GARCÍA LÓPEZ, "De la antigua a la nueva crítica literaria del Pentateuco", *Estudios Bíblicos* 52, 1994, p. 7-35.
- Felix GARCÍA LÓPEZ, *El Pentateuco. Introducción a la lectura de los cinco primeros libros de la Biblia*. Introducción al estudio de la Biblia: Estella, 2003.
- Duane GARETT, *Rethinking Genesis. The Sources and Authorship of the First Book of the Pentateuch*. Grand Rapids (MI): Baker Book House, 1991.
- David E. GARLAND et Diana R. GARLAND, *Flawed Families of the Bible: How God's Grace Works through Imperfect Relationships*. Grand Rapids: Brazos, 2007.
- Henri GAUBERT, *La vie familiale en Israël (Le quotidien dans la Bible)*. Tours: Mame, 1971.
- Norval GELDENHUYS, *Commentary on the Gospel of Luke* (NICNT). Grand Rapids (MI): Eerdmans, 1960 [1^e éd. 1950].
- Stephen A. GELLER, "The Struggle at the Jabbok: The Uses of Enigma in Biblical Religion", *Journal of the Ancient Near Eastern Society* 14, 1982, p. 37-60.
- Stephen A. GELLER, *Sacred Enigmas. Literary Religion in the Hebrew Bible*. London / New York: Routledge, 1996.
- Philippe GENTON, "Luc 15,11-32: La parabole du père viscérophage", *Lire et Dire* 1-59, 2004.
- Augustin GEORGE, *Études sur l'œuvre de Luc* (Sources bibliques). Paris: Gabalda, 1986.
- Birger GERHARDSSON, "If we Do not Cut the Parables Out of Their Frames", *New Testament Studies* 37-3, 1991, p. 321-335.
- E. GERSTENBERGER, "nah", in Gerhard Johannes BOTTERWECK, Helmer RINGGREN et Heinz-Josef FABRY (dir.), *Theological dictionary of the Old Testament. Vol. XI*. Grand Rapids (MI) / Cambridge: Eerdmans, 2001, p. 230-252.
- Adolphe GESCHE, "Pour une identité narrative de Jésus (1)", *Revue théologique de Louvain* 30, 1999, p. 153-179.
- Adolphe GESCHE, "Pour une identité narrative de Jésus (2)", *Revue théologique de Louvain* 30, 1999, p. 336-356.
- Pierre GIBERT, *Le récit biblique de rêve. Essai de confrontation analytique* (Série biblique 3). Lyon: Profac, 1990.
- Pierre GIBERT, "Le premier meurtre de l'humanité", *Monde de la Bible* 105, 1997, p. 7-11.
- Pierre GIBERT, *L'espérance de Caïn: la violence dans la Bible* (Domaine biblique). Paris: Bayard, 2002.
- Pierre GIBERT, "Les religions, source de violence ou de paix?", *Théophilyon* 7-3, 2003, p. 9-28.
- John C. L. GIBSON, *Genesis (2 vol.)* (The Daily Study Bible). Edinburgh: Saint Andrew Press, 1981-1982.
- T. GILLIESON, "A plea for proportion", *Expository Times* 59, 1947-48, p. 111-112.
- Jean-Claude GIROUD, "Qu'est-ce que parler en parabole", in Camille FOCANT et André WÉNIN (dir.), *Analyse narrative et Bible. 2^e colloque international du RRENAB, Louvain-La-Neuve, Avril 2004* (BETHL 191). Louvain: Peeters, 2005, p. 417-423.

- Johannes GLENTHØJ BARTHOLDY, *Can and Abel in Syriac and Greek Writers (4th - 6th centuries)* (Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium 567). Louvain: Peeters, 1997.
- Jean-Robert GNAEGI, *Ambition ou service, l'Évangile en actions*. Aubonne: Éditions du Moulin, 1987.
- Frédéric GODET, *Commentaire sur l'Évangile de Saint Luc (T. 2)*. Neuchâtel: Jules Sandoz, 1871.
- Arnold M. GOLDBERG, "Kain: Sohn der Menschen oder Sohn der Schlange", *Judaica* 25, 1969, p. 203-221.
- Judah GOLDIN, "The youngest Son or Where does Genesis 38 Belong?", *Journal of Biblical Literature* 96, 1977, p. 27-44.
- John GOLDINGAY, "The Patriarchs in Scripture and History", in Alan Ralph MILLARD et Donald Jon WISEMAN (dir.), *Essays on the Patriarchal Narratives*. Winona Lake (IN): Eisenbrauns, 1983, p. 11-40.
- Shalom GOLDMAN, *The Wives of Women / The Wives of Men: Joseph and Potiphar's Wife in Ancient Near Eastern, Jewish, and Islamic Folklore*. Albany (NY): State University of New York Press, 1995.
- Friedemann W. GOLKA, "Keine Gnade für Kain", in Rainer ALBERTZ, Hans P. MUELLER, Hans-Walter WOLFF et Walter ZIMMERLI (dir.), *Werden und Wirken des Alten Testaments. FS C. Westermann zum 70. Geburtstag*. Göttingen / Neukirchen-Vluyn: Vandenhoeck & Ruprecht / Neukirchener Verlag, 1980, p. 58-73.
- Helmut GOLLWITZER, *La joie de Dieu*. Neuchâtel / Paris: Delachaux & Niestlé, 1958.
- Edwin M. GOOD, *Irony in the Old Testament* (Bible and Literature Series). Sheffield: Almond Press, 2^e éd. 1981 [1^e éd. 1965].
- Edwin M. GOOD, "Deception and Women: A Response", *Semeia* 42, 1988, p. 117-132.
- David GOODING, *According to Luke: A new exposition of the Third Gospel*. Leicester / Grand Rapids: Inter-Varsity press / Eerdmans, 1987.
- Cyrus H. GORDON, "Fratriarchy in the OT", *Journal of Biblical Litterature* 54, 1935, p. 223-231.
- Cyrus H. GORDON, "Biblical Customs and the NUZI Tablets", *Biblical Archeologist* III, 1940, p. 1-12.
- Cyrus H. GORDON, "The Patriarchal Narratives", *Journal of Near Eastern Studies* 13, 1954, p. 56-59.
- Cyrus H. GORDON, *Ugaritic Manual*. Roma: Pontificium Institutum Biblicum, 1955.
- Cyrus H. GORDON, *The Ancient Near East*. New York: Norton and Company, 1965.
- Cyrus H. GORDON, "Father's Sons and Mother's Daughters in Ugaritic, in the Ancient Near East and in Mandaic Magic Texts", in Manfred DIETRICH et Ingo KOTTSSIEPER (dir.), *Und Mose schrieb dieses Lied auf. Studien zum Alten Testament und zum Alten Orient. FS für Oswald Loretz* (AOAT 250). Münster: Ugarit-Verlag, 1998, p. 437-474.
- Cyrus H. GORDON et Gary A RENDSBURG, *The Bible and the Ancient Near East*. New York / London: Norton and Company, 1997 [1^e éd. The Ancient Near East, 1965].
- Edmund I. GORDON, "The Meaning of the Ideogram ^dKASKAL.KUR = "Underground Water-Course" and Its Significance for Bronze Age Historical Geography", *Journal of Cuneiform Studies* 21, 1967, p. 70-88.
- Robert P. GORDON, *1 and 2 Samuel. A commentary*. Exeter: Paternoster Press, 1986.
- Norman Karol GOTTWALD, *The Tribes of Yahweh: a sociology of the religion of liberated Israel, 1250-1050 B.C.E*. Maryknoll (NY): Orbis books, 1979.
- Michael D. GOULDER, "Characteristics of the Parables in the Several Parables", *Journal of Theological Studies* 19, 1968, p. 51-69.
- Michael D. GOULDER, *Luke, A New Paradigm (2 vol.)* (JSNT Sup 20). Sheffield: Sheffield Academic Press, 1989.
- Michel GOURGUES, "Le père prodigue (Lc 15,11-32). De l'exégèse à l'actualisation", *Nouvelle Revue Théologique* 114, 1992, p. 3-20.
- Michel GOURGUES, *Les deux livres de Luc: clés de lecture du troisième Évangile et des Actes*. Bruxelles: Lumen Vitae, 1998.

- David B. GOWLER, *What Are They Saying About the Parables?* New York: Paulist Press, 2000.
- Roland GRADWOHL, "Waren Leas Augen hässlich?", *Vetus Testamentum* 49-1, 1999, p. 119-123.
- Isabelle GRAESSLE, "Entre paradis perdu et réalité conjugale", *Bulletin du Centre Protestant d'Études*, Genève 48, 1996, p. 3-30.
- Christian GRAPPE et Alfred MARX, "Caïn et Abel (Gn 4,1-16)", in Christian GRAPPE et Alfred MARX (dir.), *Sacrifices scandaleux? Sacrifices humains, martyre et mort du Christ* (Essais bibliques). Genève: Labor et Fides, 2008, p. 13-41.
- Johanna GRATTEPANACHE-WURDEMAN, *Les légendes de la création de la vie et de la mort d'Adam, d'Ève et de leurs fils Caïn et Abel d'après des textes islamiques, chrétiens et juifs du Moyen-Orient*, Thèse nouveau doctorat (sous la dir. de Toufic FAHD). Université de Strasbourg 2, 1992.
- Robert GRAVES et Raphael PATAI, *Les mythes hébreux*. Paris: Fayard, 1987 (trad. de l'éd. anglaise de 1964).
- Sandie GRAVETT, "Reading 'Rape' in the Hebrew Bible: A consideration of language", *Journal for the Study of the Old Testament* 28-3, 2004, p. 279-299.
- Mark GRAY, "Amnon: A Chip of the Old Block? Rhetorical Strategy in 2 Samuel 13.7-15. The Rape of Tamar and the Humiliation of the Poor", *Journal for the Study of the Old Testament* 77, 1998, p. 39-54.
- A. K. GRAYSON et John van SETERS, "The childless wife in Assyria and the stories of Genesis", *Orientalia* 44, 1975, p. 485-486.
- Barbara GREEN, *What Profit For Us? Remembering the Story of Joseph*. Lanham/New York/London: University Press of America, 1996.
- Barbara GREEN, "The Determination of Pharaoh: His Characterization in the Joseph Story (Genesis 37-50)", in Philip R. DAVIES et David J. A. CLINES (dir.), *The World of Genesis: Persons, Places, Perspectives* (JSOT Sup 257). Sheffield: Academic Press, 1998, p. 150-171.
- Joel B. GREEN, *The Gospel of Luke* (NICNT). Grand Rapids (MI) / Cambridge: Eerdmans, 1997.
- Moshe GREENBERG, "Another Look at Rachel's Theft of the Teraphim", *Journal of Biblical Literature* 81, 1962, p. 239-249.
- Samuel GREENGUS, "Legal and Social Institutions of Ancient Mesopotamia", in Jack M. SASSON (dir.), *Civilizations of the Ancient Near East (Vol. 1)*. New York: Charles Scribner's Sons, 1995, p. 469-484.
- Frederick E. GREENSPAHN, *When Brothers Dwell Together: The Preeminence of Younger Siblings in the Bible*. New York / Oxford: Oxford University Press, 1994.
- Frederick E. GREENSPAHN, "Primogeniture in Ancient Israel", in Joseph E. CASON et Victor Harold MATTHEWS (dir.), *'Go to The Land I Will Show You'*, *Studies in honor of Dwight W. Young*. Winona Lake: Eisenbrauns, 1996, p. 72-78.
- Algirdas Julien GREIMAS, "La parabole: une forme de vie", in Louis PANIER (dir.), *Le temps de la lecture. Exégèse biblique et sémiotique. Recueil d'hommages pour Jean Delorme* (Lectio Divina 155). Paris: Cerf, 1993, p. 381-387.
- Pierre GRELOT, "Homme, qui es-tu? Les onze premiers chapitres de la Genèse", *Cahiers Évangile* 4, 1973.
- Pierre GRELOT, "Le Père et ses deux fils. Luc XV,11-32: essai d'analyse structurale", *Revue Biblique* 84, 1977, p. 321-348.
- Pierre GRELOT, "Le Père et ses deux fils. Luc XV,11-32: essai d'analyse structurale (fin). De l'analyse structurale à l'herméneutique", *Revue Biblique* 84, 1977, p. 538-565.
- Pierre GRELOT, "Les Targums du Pentateuque. Étude comparative d'après Genèse 4,3-16", *Semitica* 9, 1989, p. 59-88.
- Pierre GRELOT, *Jésus de Nazareth, Christ et Dieu. Une lecture de l'Évangile. Tome I* (Lectio Divina 167). Paris: Cerf, 1997.
- Kenneth K. R. GROS LOUIS, *Literary Interpretations of Biblical Narratives*. Nashville: Abingdon Press, 1982.

- Walter GROSS, "Jakob, der Mann des Segens. Zur Traditionsgeschichte und Theologie der priesterschriftlichen Jakobsüberlieferungen", *Biblica* 49, 1968, p. 321-344.
- Cristiano GROTANELLI, *Sette storie bibliche* (Studi biblici 119). Brescia: Paideia Editrice, 1998.
- Cristiano GROTANELLI, "Specialists of the Supernatural in the Hebrew Bible ", in Cristiano GROTANELLI (dir.), *Kings and Prophets; Monarchic Power, Inspired Leadership, and Sacred Text in Biblical Narrative*. New York / Oxford: Oxford University Press, 1999, p. 111-125.
- Mayer I. GRUBER, "The Tragedy of Cain and Abel: A Case of Depression", *Jewish Quarterly Review* 69, 1978, p. 89-97.
- Agnès GUEURET, *La mise en discours: recherches sémiotiques à propos de l'Évangile de Luc*. Paris: Cerf, 1987.
- Santiago GUIJARRO OPORTO, "La familia en la Galilea del siglo primero", *Estudios Bíblicos* 53, 1995, p. 461-488.
- P.- M. GUILLAUME, "Rachel et Léa", in in André RAYEZ, André DERVILLE et Aimé SOLIGNAC (dir.), *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique XII*. Paris: Beauchesne, 1988, p. 26-30.
- Jean Noël GUINOT, "L'exégèse figurative de la bible chez les pères de l'église", *Sémiotique et Bible* 123, 2006, p. 5-26.
- Hermann GUNKEL, *Genesis* (Göttinger Handkommentar zum Alten Testament 1). Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 6^e éd. 1964 [1^e éd. 1901].
- Hermann GUNKEL, *The Legends of Genesis*. New York: Schocken Books, 1964 [1^e éd. *Sagen der Genesis*].
- David M. GUNN, *The story of King David. Genre and Interpretation* (JSOT Sup 6). Sheffield: JSOT Press, 1978.
- David M. GUNN et Danna Nolan FEWELL, *Gender, Power and Promise, The Subject of the Bible's First Story*. Nashville: Abingdon, 1993.
- David M. GUNN et Danna Nolan FEWELL, *Narrative in the Hebrew Bible* (Oxford Bible series). New York: Oxford University Press, 1993.
- Baruch HALPERN, *David's Secret Demons. Messiah, Murderer, Traitor, King*. Grand Rapids (MI): Eerdmans, 2001.
- Didier HALTER, *Caïn et Abel, nos frères en humanité*. Poliez-le-Grand: Éd. du Moulin, 2003.
- Robert HAMERTON-KELLY, *God the Father: Theology and Patriarchy in the Teaching of Jesus*. Philadelphia: Fortress Press, 1979.
- Victor P. HAMILTON, *The Book of Genesis. Chapters 1-17* (The New International Commentary on the Old Testament). Grand Rapids (MI): Eerdmans, 1990.
- Victor P. HAMILTON, *The Book of Genesis, Chapters 18-50* (NICOT). Grand Rapids: Eerdmans, 1995.
- Marguerite HARL, Gilles DORIVAL et Olivier MUNNICH, *La Bible grecque des Septante. Du judaïsme hellénistique au christianisme ancien* (Initiations au christianisme ancien). Paris: Cerf / Éditions du CNRS, 1988.
- Philip A. HARLAND, "Familial Dimensions of Group Identity: 'Brothers' (ἀδελφοί) in Associations of the Greek East", *Journal of Biblical Literature* 124-3, 2005, p. 491-513.
- W. HARNISCH, *Die Gleichniserzählungen Jesu* (UTB 1343). Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1985.
- J. Albert HARRILL, "The Indentured Labor of the Prodigal Son (Luke 15:15)", *Journal of Biblical Literature* 115-4, 1996, p. 714-717.
- Daniel J. HARRINGTON, "The prodigal Son", *Furrow* 25, 1974, p. 432-437.
- Jacques HASSOUN, "Nous sommes tous issus d'une longue lignée d'assassins", in Jacques HASSOUN (dir.), *Caïn* (Figures mythiques). Paris: Autrement, 1997, p. 11-33.
- Martin Ravndal HAUGE, "The Struggles of the Blessed in Estrangement I", *Studia Theologica* 29, 1975, p. 1-30.
- Martin Ravndal HAUGE, "The Struggles of the Blessed in Estrangement II", *Studia Theologica* 29, 1975, p. 113-146.
- Edgar HAULOTTE, *Symbolique du vêtement selon la Bible* (Théologie 65). Paris: Aubier, 1966.

- Alan J. HAUSER, "Linguistic and thematic links between Genesis 4,1-16 and Genesis 2-3", *Journal of the Evangelical Theological Society* 23, 1980, p. 297-305.
- Irénée HAUSHERR, "Utrum Sanctus Ephraem Mariam Marthae plus aequo anteposuerit?", *Orientalia Christiana* 30, 1933, p. 153-163.
- E. W. HEATON, "The Joseph Saga", *Expository Times* 59, 1947, p. 134-136.
- B. HEININGER, *Metaphorik, Erzählstruktur und szenisch-dramatische Gestaltung in den Sondergutgleichnissen bei Lukas* (NTAbh 24). Münster: Aschendorf, 1991.
- M. HELTZER, "New Light from Emar on Genesis 31. The Theft of the Teraphim", in Manfred DIETRICH et Ingo KOTTSIEPER (dir.), *'Und Mose schrieb dieses Lied auf'. Studien zum Alten Testament und zum Alten Orient. FS für Oswald Loretz* (AOAT 250). Münster: Ugarit-Verlag, 1998, p. 357-362.
- Ronald S. HENDEL, *The Epic of the Patriarchs. The Jacob Cycle and the Narrative Traditions of Canaan and Israel* (Harvard Semitic Monographs 42). Atlanta: Scholars Press, 1987.
- Ronald S. HENDEL, "Tangled plots in Genesis", in Astrid B. BECK et al. (dir.), *Fortunate the eyes that see, Essays in honor of D. N. Freedman in Celebration of His Seventieth Birthday*. Grand Rapids (MI): Eerdmans, 1995, p. 35-51.
- Herman HENDRICKX, *The Parables of Jesus*. London: Chapman, 1986.
- Jan Willem van HENTEN et Athalya BRENNER, *Families and Family Relations As Represented in Early Judaism and Early Christianities: Texts and Fictions. Papers read at a NOSTER Colloquium in Amsterdam, June 9-11, 1998* (Studies in Theology and Religion 2). Leiden: Deo Publishing, 1998.
- Gershon HEPNER, "Jacob's Servitude with Laban Reflects Conflicts between Biblical Codes", *Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft* 115-2, 2003, p. 185-209.
- Gershon HEPNER, "The seduction of Dinah and Jacob's anguish reflect violations of contiguous laws of the covenant code", *Estudios Bíblicos* 62-2, 2004, p. 111-135.
- Arthur Sumner HERBERT, *Genesis 12-50* (Torch Bible Commentaries). London: SCM Press, 1962.
- Gary A. HERION, "Why God rejected Caïn's offering, the obvious answer", in Astrid B. BECK et al. (dir.), *Fortunate the eyes that see, Essays in honor of D. N. Freedman in Celebration of His Seventieth Birthday*. Grand Rapids (MI): Eerdmans, 1995, p. 52-65.
- Bertram HERR, "Die reine Rahel - Eine Anmerkung zu Gen 31,35", *Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft* 110-2, 1998, p. 238-239.
- William R. HERZOG, *Parables as Subversive Speech: Jesus as Pedagogue of the Oppressed*. Louisville: Westminster/John Knox Press, 1994.
- Theo L. HETTEMA, *Reading for Good. Narrative Theology and Ethics in the Joseph Story from the Perspective of Ricœur's Hermeneutics* (Studies in Philosophical Theology 18). Kampen: Kok Pharos, 1996.
- Paula S. HIEBERT, "'Whence Shall Help Come to Me?' The Biblical Widow", in Peggy L. DAY (dir.), *Gender and Difference in Ancient Israel 1*. Minneapolis: Fortress Press, 1989, p. 125-141.
- Eric Donald HIRSCH, *Validity in Interpretation*. New Haven / London: Yale University Press, 1967.
- Craig Y. S. HO, "The stories of the family troubles of Judah and David: a study of their literary links", *Vetus Testamentum* 49, 1999, p. 514-531.
- Ronald F. HOCK, "Romancing the Parables of Jesus", *Perspectives in Religious Studies* 29-1, 2002, p. 11-37.
- Ronald F. HOCK, J. BRADLEY CHANCE et Judith PERKINS, *Ancient Fiction and Early Christian Narrative* (SBL Symposium Series 6). Atlanta: Scholars Press, 1998.
- Rik HOET, *'Omnes autem vos fratres estis': étude du concept ecclésiologique des 'frères' selon Mt 23, 8-12* (Analecta Gregoriana). Roma: Universita Gregoriana, 1982.
- Harry A. HOFFNER, "Hittite Tarpîš and Hebrew Terāphîm", *Journal of Near Eastern Studies* 27-1, 1968, p. 61-68.
- Harry A. HOFFNER, "Incest, Sodomy, and Bestiality in the Ancient Near East", in *Orient and Occident: Essays Presented to Cyrus H. Gordon on the Occasion of His Sixty-Fifth Birthday*. 1973, p. 81-90.

- Otfried HOFIUS, "Altestamentliche Motive im Gleichnis vom verlonernen Sohn", *New Testament Studies* 24, 1977-78, p. 240-248.
- Jacob HOFTIJZER, "Absalom and Tamar: A Case of Fratriarchy?", in *Schrift en uitleg. FS W. H. Gispen*. Kampen: Kok, 1970, p. 54-61.
- David A. HOLTGATE, *Prodigality, Liberality and Meanness in the Parable of the prodigal son: a Greco-Roman Perspective on Luke 15.11-32* (JSNT Sup 187). Sheffield: Academic Press, 1999.
- Fredrick C. HOLMGREN, "Holding Your Own Against God! Genesis 32:22-32 (In the Context of Genesis 31-33)", *Interpretation* 44, 1990, p. 5-17.
- Rudolf HOPPE, "Gleichnis und Situation. Zu den Gleichnissen vom guten Vater (Lk 15,11-32) und gütigen Hausherrn (Mt 20,1-15)", *Biblische Zeitschrift* 28, 1984, p. 1-21.
- David G. HORRELL, "From 'adelphoi to oikos theou: Social Transformation in Pauline Christianity", *Journal of Biblical Literature* 120-2, 2001, p. 293-311.
- Cornelis HOUTMAN, *Der Pentateuch. Die Geschichte seiner Erforschung nebst einer Auswertung*. Kampen: 1994.
- Alain HOUZIAUX, "Marie Madeleine était-elle la compagne de Jésus Christ?", *Études Théologiques et Religieuses* 81-2, 2006, p. 167-182.
- Herbert B. HUFFMON, "Cain, the Arrogant Sufferer", in Ann KORT et Scott MORSCHAUSER (dir.), *Biblical and Related Studies Presented to Samuel Iwry*. Winona Lake: Eisenbrauns, 1985, p. 109-113.
- Richard A. HUGUES, *Cain's Lament. A Christian Moral Psychology* (Studies in Biblical literature 35). Peter Lang: New York, 2001.
- Arland J. HULTGREN, *The Parables of Jesus: A Commentary*. Grand Rapids (MI) / Cambridge: Eerdmans, 2000.
- Paul HUMBERT, "Qana en hébreu biblique", in Walter BAUMGARTNER, Otto EISFELDT, Karl ELLIGER et Leonhard ROST (dir.), *FS Alfred Bertholet zum 80. Geburtstag gewidmet von Kollegen und Freunden*. Tübingen: Mohr, 1950, p. 59-61.
- W. Lee HUMPHREYS, *Joseph and his Family. A Literary Study* (Studies on Personalities of the Old Testament). Columbia: University of South Carolina Press, 1988.
- Archibald Macbride HUNTER, *The Parables Then and Now*. London: SCM Press, 1971.
- Jean-Marie HUSSER, *Le songe et la parole. Étude sur le rêve et sa fonction dans l'ancien Israël* (BZaW 210). Berlin: Walter de Gruyter, 1994.
- Cécile HUSSHERR, *L'ange et la bête: Caïn et Abel dans la littérature* (Littérature). Paris: Cerf, 2005.
- Benno JACOB, *Das erste Buch der Tora. Genesis*. Berlin: Schocken Verlag, 1934.
- Joseph JACOBS, "The Junior-Right in Genesis", *Studies in Biblical Archaeology*, 1894, p. 46-63.
- Joseph JACOBS, *Studies in Biblical Archeology*. London: Nutt, 1894.
- Diane JACOBS-MALINA, *Beyond Patriarchy: The Images of Family in Jesus*. New York / Mahwah (NJ): Paulist Press, 1993.
- Arland D. JACOBSON, "Jesus against the Family: The Dissolution of Family Ties in the Gospel Tradition", in Jon Ma. ASGEIRSSON (dir.), *From Quest to Q. FS James M. Robinson* (BETHL 146). Leuven: University Press, 2000, p. 189-218.
- Zvi JAGENDORF, "'In the Morning, Behold, It Was Leah': Genesis and the Reversal of Sexual Knowledge", *Prooftexts: A Journal of Jewish Literary History* 4, 1984, p. 187-192.
- Gerald J. JANZEN, *Abraham and All the Families of the Earth: A Commentary on the Book of Genesis 12-50* (International Theological Commentary). Grand Rapids (MI) / Edinburgh: Eerdmans, 1993.
- Sharon Pace JEANSONNE, *The Women of Genesis*. Minneapolis: Fortress Press, 1990.
- Ernst JENNI, "נָח", in Ernst JENNI et Claus WESTERMANN (dir.), *Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament*. Stuttgart: Kolhammer, 1971, p. 98-104.
- Joachim JEREMIAS, *Les paraboles de Jésus*. Le Puy: Xavier Mappus, 1962.
- Joachim JEREMIAS, *Jérusalem au temps de Jésus* (Annexes de la B.J.). Paris: Cerf, 1967.

- Joachim JEREMIAS, "Tradition und Redaktion in Lukas 15", *Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft* 62, 1971, p. 172-189.
- Isaac JERUSALMI, Rabbi, *The Story of Joseph (Genesis 37; 39-47). A Philological Commentary* (Auxiliary Materials for the Study of Semitic Languages 1). Cincinnati (Ohio): Hebrew Union College, Jewish Institute of Religion, 1968.
- Bo JOHNSON, "Die Josephserzählung und die Theodizeefrage", in Matthias AUGUSTIN, Hermann Michael NIEMANN et Werner H. SCHMIDT (dir.), *Nachdenken über Israel, Bibel und Theologie. FS für Klaus-Dietrich Schunck zu seinem 65. Geburtstag* (BEATJ 37). Frankfurt / Main: Peter Lang, 1994, p. 27-36.
- Luke Timothy JOHNSON, *The Gospel of Luke* (Sacra Pagina 3). Collegeville: Liturgical Press, 1991.
- George JOHNSTON, "Brotherhood", in George Arthur BUTTRICK (dir.), *The Interpreters' Dictionary of the Bible vol. 1*. New York: Abingdon Press, 1962, p. 468-469.
- George JOHNSTON, "Brotherly love", in George Arthur BUTTRICK (dir.), *The Interpreters' Dictionary of the Bible vol. 1*. New York: Abingdon Press, 1962, p. 469-470.
- Geraint Vaughan JONES, *The Art and Truth of the Parables: A Study in Their Literary Form and Modern Interpretation*. London: SPCK, 1964.
- Geraint Vaughan JONES, "La parabole du fils prodigue: deux méthodes d'interprétation", in Paul WELLS (dir.), *Dieu parle! Études sur la Bible et son interprétation, en hommage à Pierre Courthial*. Aix-en-Provence: Éd. Kerygma, 1984, p. 23-38.
- B. JONGELING, "Läkēn dans l'Ancien Testament", *Old Testament Studies* 21, 1981, p. 190-200.
- Gabriel JOSIPOVICI, "Joseph and Biblical Revelation", *Salmagundi* 66, 1985, p. 118-131.
- Donald JUEL, *Luc Actes: la promesse de l'histoire* (Lire la Bible). Paris: Cerf, 1987.
- Adolf JÜLICHER, *Die Gleichnisreden Jesu*. Tübingen: J.C.B. Mohr, 1910 (réed.1963).
- André KABASELE MUKENGI, "Relecture de Gn 4,1-16 dans le contexte africain", in Jean-Marie AUWERS et André WÉNIN (dir.), *Lectures et relectures de la Bible, FS P.-M. Bogaerts*. Leuven: Peeters, 1999, p. 422-441.
- Bernard KAEMPF, "Lecture jungienne de l'histoire de Jacob", *Études Théologiques et Religieuses* 75-4, 2000, p. 565-584.
- Jean-Daniel KAESTLI, *L'eschatologie dans l'œuvre de Luc* (Nouvelle série théologique 22). Genève: Labor et Fides, 1969.
- Otto KAISER, "The Pentateuch and the Deuteronomistic History", in Andrew David Hastings MAYES (dir.), *Text in Context: Essays by Members of the Society for Old Testament Studies*. Oxford: 2000, p. 289-322.
- Robert J. KARRIS, "Women and Discipleship in Luke", *Catholic Biblical Quarterly* 56, 1994, p. 1-20.
- Alice A. KEEFE, "Rapes of Women / Wars of Men", *Semeia* 61, 1993, p. 79-97.
- Craig S. KEENER, *The Gospel of John. A Commentary. Volume II*. Peabody (MA): Hendrickson Publishers, 2005.
- Carl Friedrich KEIL et Franz DELITZSCH, *Biblischer Commentar über das Alte Testament (Die Bücher Mose's, Genesis und Exodus)*. Leipzig: Dörffling und Franke, 1862.
- Carl Friedrich KEIL et Franz DELITZSCH, *The Pentateuch. Commentary on the Old Testament in Ten Volumes, Vol. 1*. Grand Rapids: Eerdmans, 1988 [1^e éd. 1878].
- Catherine KERBRAT-ORECCHIONI, *L'énonciation. De la subjectivité du langage* (Linguistique). Paris: Armand Colin, 1980.
- Franck KERMODE, *The Sense of an Ending: Studies in the Theory of Fiction*. Oxford: Oxford University Press, 1967.
- Paul KEVERS, "Les fils de Jacob à Sichem", in Christian BREKELMANS et Johan LUST (dir.), *Pentateuchal and Deuteronomistic Studies. Papers read at the XIIIth IOSOT Congress Leuven 1989* (BETHl 94). Leuven: University Press, 1990, p. 23-40.
- Gillian KEYS, *The wages of sin: a reappraisal of the 'succession narrative'* (JSOT 221). Sheffield: Academic Press, 1996.

- Derek KIDNER, *Genesis: An Introduction and Commentary* (Tyndale Old Testament Commentaries). Leicester: Intervarsity Press, 1967.
- John J. KILGALLEN, "A Suggestion regarding $\gamma\alpha\rho$ in Luke 10,42", *Biblica* 73, 1992, p. 255-258.
- John J. KILGALLEN, "Luke 15 and 16: A Connection", *Biblical Theology Bulletin* 78-3, 1997, p. 369-376.
- Angela Y. KIM, "Cain and Abel in the Light of Envy: A Study in the History of Interpretation of Envy in Genesis 4,1-16", *Journal for the Study of the Pseudepigrapha* 12,1, 2001, p. 65-85.
- Reuven KIMELMAN, "The Seduction of Eve and the Exegetical Politics of Gender", in Alice BACH (dir.), *Women in the Hebrew Bible. A Reader*. New-York / London: Routledge, 1999, p. 241-269.
- Simon J. KISTEMAKER, *The Parables of Jesus*. Grand Rapids: Baker Book House, 1980.
- Georg KITTEL, *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament* 10. Stuttgart: Kolhammer, 1992 [1^e éd. 1932].
- Hans-Josef KLAUCK, *Hausgemeinde und Hauskirche im frühen Christentum* (SBS 103). Stuttgart: KWB, 1981.
- Hans-Josef KLAUCK, "Brudermord und Bruderliebe. Ethische Paradigmen in 1 Joh 3,11-17", in Helmut MERKLEIN (dir.), *Neues Testament und Ethik. Für Rudolf Schnackenburg*. Freiburg: Herder, 1989, p. 151-169.
- André KNOCKAERT, "Analyse structurale du texte biblique", *Lumen Vitae* 33, 1978, p. 331-340.
- Gary N. KNOPPERS, "The Preferential Status of the Eldest Son Revoked?", in Stephen L. MCKENZIE, Thomas RÖMER et Hans-Heinrich SCHMID (dir.), *Rethinking the Foundations. Historiography in the Ancient World and in the Bible. Essays in Honour of John Van Seters* (BZAW 294). Berlin / New York: Walter de Gruyter, 2000, p. 115-126.
- Klaus KOCH, "Der Spruch 'Sein Blut bleibe auf seinem Haupt' und die israelitischen Auffassung vom vergossenes Blut", *Vetus Testamentum* 12, 1962, p. 396-416.
- Jerome KODELL, "Jacob Wrestles with Esau", *Biblical Theology Bulletin* 10, 1980, p. 65-70.
- Veronika KOPERSKI, "Luke 10,38-42 and Acts 6,1-7. Women and Discipleship in the Literary Context of Luke-Acts", in Joseph VERHEYDEN (dir.), *The Unity of Luke-Acts*. Leuven: University Press, 1999, p. 517-544.
- Paul KOSCHAKER, "Fratriarchat Hausgemeinschaft und Mutterrecht ins Keilschriftrechten", *Zeitschrift für Assyriologie* 7, 1933, p. 1-89.
- Hendrik Bernardus KOSSEN, "Quelques remarques sur l'ordre des paraboles dans Luc XV et sur la construction de Matthieu XVIII, 8-14", *Novum Testamentum* 1, 1956, p. 75-80.
- Marinus Dirk KOSTER, "Which came first: the Chicken or the Egg? The Development of the Text of the Peshitta of Genesis and Exodus in the Light of Recent Studies", in Peter Berend DIRKSEN et Martin Jan MULDER (dir.), *The Peshitta: its Early Text and History. Papers read at the Peshitta Symposium held at Leiden 30-31 August 1985* (Monographs of the Peshitta Institute Leiden 4). Leiden: Brill, 1988.
- Ingo KOTTSIEPER, "We have a little sister. Aspects of the Brother-Sister Relationship in Ancien Israel", in Jan Willem van HENTEN et Athalya BRENNER (dir.), *Families and Family Relations As Represented in Early Judaism and Early Christianities: Texts and Fictions. Papers read at a NOSTER Colloquium in Amsterdam, June 9-11, 1998* (Studies in Theology and Religion 2). Leiden: Deo Publishing, 1998, p. 49-80.
- Lukas KREMER, *Lukasevangelium* (Neue Echter Bibel. Kommentar zum Neuen Testament 3). Würzburg: Echter Verlag, 1988.
- Björn KRONDORFER, "Jacob, Esau, and the Crisis of Male Identity: Investigations into the Seriousness of Play?", in Björn KRONDORFER (dir.), *Body and Bible. Interpreting and Experiencing Biblical Narratives*. Philadelphia: Trinity Press International, 1992, p. 175-190.
- Abraham KUENEN, *A Historical-Critical Inquiry into the Origins and Composition of the Hexateuch*. London: MacMillan, 1886.
- James L. KUGEL, "Cain and Abel in Fact and Fable: Genesis 4,1-16", in Roger BROOKS et John J. COLLINS (dir.), *Hebrew Bible or Old Testament? Studying the Bible in Judaism and Christianity* (Christianity and Judaism in Antiquity 5). Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1990, p. 176-179.

- James L. KUGEL, *In Potiphar's House: The Interpretive Life of Biblical Texts*. San Francisco: Harper Collins, 1990.
- James L. KUGEL, *The Bible as it Was*. Cambridge / London: Harvard University Press, 1997.
- Johannes KÜHLEWEIN, "Gotteserfahrung und Reifungsgeschichte in der Jakob-Esau-Erzählung", in Rainer ALBERTZ, Hans P. MUELLER, Hans-Walter WOLFF et Walter ZIMMERLI (dir.), *Werden und Wirken des Alten Testaments, FS C. Westermann zum 70. Geburtstag*. Göttingen / Neukirchen-Vluyn: Vandenhoeck und Ruprecht / Neukirchener Verlag, 1980, p. 116-129.
- Seth Daniel KUNIN, "The Death of Isaac: Structuralist Analysis of Genesis 22", *Journal for the Study of the Old Testament* 64, 1994, p. 57-81.
- Seth Daniel KUNIN, "Perilous Wives and (Relatively) Safe Sisters", *Journal of Progressive Judaism* 2, 1994, p. 15-34.
- Seth Daniel KUNIN, *The Logic of Incest. A Structuralist Analysis of Hebrew Mythology* (JSOT Sup 185). Sheffield: Sheffield Academic Press, 1995.
- Raymond KUNTZMANN, "Le symbole des jumeaux et le cycle du patriarche Jacob", *Sémiotique et Bible* 19, 1980, p. 32-39.
- Raymond KUNTZMANN, *Le symbolisme des jumeaux au Proche-Orient ancien: naissance, fonction et évolution d'un symbole* (Beauchesne religions 12). Paris: Beauchesne, 1983.
- Raymond KUNTZMANN, "Frères dans le Proche Orient ancien", *Monde de la Bible* 105, 1997, p. 21-24.
- Raymond KUNTZMANN, "Jacob et le thème de la lutte initiatique dans le livre de la Genèse: pertinence et intérêt d'une lecture symboliste", in André WÉNIN (dir.), *Studies in the Book of Genesis. Literature, Redaction and History* (BETHL 155). Leuven: Leuven University Press / Peeters, 2000, p. 533-539.
- Andreas KUNZ, "Ägypten in der Perspektive Israels am Beispiel der Josephsgeschichte (Gen 37-50)", *Biblische Zeitschrift* 47, 2003, p. 206-203.
- William S. KURZ, "Promise and Fulfillment in Hellenistic Jewish Narratives in Luke and Acts", in David P. MOESSNER (dir.), *Jesus and the Heritage of Israel. Luke's Narrative Claim upon Israel's Legacy*. Harrisburg: Trinity Press International, 1999, p. 147-170.
- Anne-Marie LA BONNARDIÈRE, "Marthe et Marie, figures de l'Église d'après s. Augustin", *Vie Spirituelle* 86, 1952, p. 404-427.
- Anne-Marie LA BONNARDIÈRE, "Les deux vies, Marthe et Marie", in *Saint Augustin et la Bible* (Bible de tous les temps 3). Paris: A.-M. La Bonnardière, 1986, p. 411-425.
- E. LA VERDIÈRE, "The One Thing Required", *Emmanuel (NY)* 89, 1983, p. 398-403.
- Léo LABERGE, "Les Patriarches (Gn 15-50). Evolution de la recherche, de 1971 à 1996", in Guy COUTURIER et Michel GOURGUES (dir.), *Les Patriarches et l'Histoire. Autour d'un article inédit du père M.-J. Lagrange, o.p.* (Lectio Divina). Paris: Cerf, 1998, p. 229-333.
- André LACOCQUE, "Lézardes dans le mur. Genèse 2-3", in Paul RICŒUR et André LACOCQUE (dir.), *Penser la Bible* (La couleur des idées). Paris: Seuil, 1998, p. 19-56.
- Alice LAFFEY, *An Introduction to the Old Testament, A Feminist Perspective*. Philadelphia: Fortress Press, 1988.
- Alice LAFFEY, *The Pentateuch. A Liberation-Critical Reading*. Minneapolis: Fortress Press, 1998.
- Marie-José LAGRANGE, *Évangile selon Saint Luc* (Études bibliques). Paris: Gabalda, 1921.
- Erling LALAND, "Die Martha-Maria Perikope, Lukas 10, 38-42", *Studia Theologica* 13, 1959, p. 70-87.
- Erling LALAND, "Marthe et Marie: quel message l'Église primitive lisait-elle dans ce récit? Luc 10, 38-42", *Bible et Vie Chrétienne* 76, 1967, p. 29-43.
- Anthony J. LAMBE, "Genesis 38: Structure and Literary Design", in Philip R. DAVIES et David J. A. CLINES (dir.), *The World of Genesis: Persons, Places, Perspectives* (JSOT Sup 257). Sheffield: Sheffield Academic Press, 1998, p. 102-1200.
- Anthony J. LAMBE, "Judah's Development: The Pattern of Departure-Transition-Return", *Journal for the Study of the Old Testament* 83, 1999, p. 53-68.

- Jan LAMBRECHT, *Tandis qu'il nous parlait, introduction aux paraboles* (Le Sycomore). Paris / Namur: Lethellieux / Culture et vérité, 1980 [1^e éd. 1976].
- Jan LAMBRECHT, *Once More Astonished: The Parables of Jesus*. New York: Crossroads, 1981.
- Jan LAMBRECHT, *Out of the Treasure*. Louvain: Peeters Press / Eerdmans, 1991.
- Bernhard LANG (dir.), *Anthropological Approaches to the Old Testament* (Issues in Religion and Theology 8). Philadelphia / London: Fortress Press / SPCK, 1985.
- Stewart LASINE, "Guest and Host in Judge 19-20: Lot's Hospitality in an inverted World", *Journal for the Study of the Old Testament* 29, 1984, p. 37-59.
- Pierre LASSAVE, "Ce que les Écritures saintes font à leur science. Vers une sociologie de l'exégèse biblique contemporaine", *Archives de Sciences Sociales des Religions* 139, 2006, p. 47-66.
- Eva Maria LASSEN, "Family as Metaphor. Family Images at the Time of the Old Testament and Early Judaism", *Scandinavian Journal of the Old Testament* 6-2, 1992, p. 247-262.
- Jean LE DU, *Le fils prodigue ou les chances de la transgression*. Saint Briec: Sofec, 1974.
- Jean LE DU, *Wie is eigenlijk de verloren zoon? Dieptepsychologische lezing en exegetische studie van Lucas 15,11-32*. Antwerpen / Amsterdam: Patmos, 1977.
- Edmund LEACH, "Genesis as Myth", in John MAYER et Vincent TOLLERS (dir.), *The Bible in its Literary Milieu, Contemporary Essays*. Grand Rapids (MI): Eerdmans, 1979, p. 411-416.
- David LEE, *Luke's Stories of Jesus. Theological Reading of Gospel Narrative and the Legacy of Hans Frei* (JSNT Sup 185). Sheffield: Academic Press, 1999.
- Jacques LEENHARDT, "Approche sociologique d'un sermon de J. B. Massillon (1663-1742) sur Lc 15,11-32", in François BOVON et Grégoire ROUILLER (dir.), *Exegesis. Problèmes de méthode et exercices de lecture (Genèse 22 et Luc 15)* (Bibliothèque théologique). Neuchâtel: Delachaux & Niestlé, 1975, p. 136-144.
- Sigo LEHMING, "Zur Erzählung von der Geburt der Jakobsöhne", *Vetus Testamentum* 13, 1963, p. 74-81.
- Outi LEHTIPUU, "Characterization and persuasion: The rich man and the poor man in Luke 16,19-31", in David RHOADS et Kari SYREENI (dir.), *Characterization in the Gospels. Conceiving Narrative Criticism* (JSNT Sup 184). Sheffield: Academic Press, 1999, p. 73-105.
- Nehama LEIBOWITZ, *Studies in Bereshit (Genesis): In the Context of Ancient and Modern Jewish Bible Commentary*. Jerusalem: Jewish Agency at Haomanim, 2^e éd. 1974.
- André LEMAIRE, "Vues nouvelles sur la tradition biblique d'Abraham", in André LEMAIRE (dir.), *Les routes du Proche-Orient. Des séjours d'Abraham aux caravanes de l'encens*. Paris: 2000, p. 21-31; 117-121.
- Niels Peter LEMCHE, "Rachel and Lea. Or: on the Survival of Outdated Paradigmas in the Study of the Origin of Israel, I", *Scandinavian Journal of the Old Testament* 2, 1987, p. 127-153.
- Niels Peter LEMCHE, "Rachel and Lea. Or: on the Survival of Outdated Paradigmas in the Study of the Origin of Israel, II", *Scandinavian Journal of the Old Testament* 1, 1988, p. 39-65.
- Timothy A. LENCHAK, "Puzzling Passages: 'So the Lord Put a Mark on Cain, Lest Anyone Should Kill Him at Sight'", *Bible Today* 38, 2000, p. 53.
- Véronique LEONARD, *Réécritures du mythe de Caïn au XX^e siècle [Le compagnon secret (Joseph Conrad), L'emploi du temps (Michel Butor), Le roi des Aulnes (Michel Tournier), Abel Sanchez (Miguel de Unamuno), Demian (Hermann Hesse)]*, Thèse de doctorat lettres (sous la dir. de A. MONTANDON). Université de Clermont-Ferrand 2, 1999.
- Véronique LEONARD-ROQUES, "Mythe de Caïn et enjeux amoureux: de l'autre au même", in Florence GODEAU et Wladimir TROUBETZKOY (dir.), *Fratries, Frères et sœurs dans la littérature et les arts de l'Antiquité à nos jours* (Déplacements littéraires). Paris: Kimé, 2003, p. 87-94.
- Xavier LÉON-DUFOUR, *Lecture de l'Évangile selon Jean* (Parole de Dieu). Paris: Seuil, 1990.
- Charles L'EPLATTENIER, *Lecture de l'Évangile de Luc*. Paris: Desclée De Brouwer, 1982.
- Henri LESÊTRE, "Frère", in Fulcran VIGOUROUX (dir.), *Dictionnaire de la Bible XVI-1*. Paris: Letouzey et Ané, 1899, p. 2402-2405.
- Henri LESÊTRE, "Héritage", in Fulcran VIGOUROUX (dir.), *Dictionnaire de la Bible XVIII*. Paris: Letouzey et Ané, 1901, p. 610-611.

- Henri LESÊTRE, "Sœur", in Fulcran VIGOUROUX (dir.), *Dictionnaire de la Bible V,2*. Paris: Letouzey et Ané, 1922 [1^e éd. 1911], p. 1820-1821.
- Herbert Carl LEUPOLD, *Exposition of Genesis*. Columbus Ohio: The Wartburg Press, 1974 [1^e éd. 1942].
- Christoph LEVIN, *Der Jahwist* (FRLANT 157). Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1993.
- Jack P. LEWIS, "The Offering of Abel (Gen 4:4): A History of Interpretation", *Journal of the Evangelical Theological Society* 37-4, 1994, p. 481-496.
- T. LEWIS, "Firstborn, firstling", in *International Standard Bible Encyclopedia* (Encyclopedia 2). 1915, p. 1113-1114.
- Hervé LINARD, "Dévoilement d'une paternité. Lecture psychanalytique de la parabole des deux fils perdu(s) ou trouvé(s) (Lc 15,11-32)", *Lumen Vitae* 50, 1995, p. 307-322.
- Eta LINNEMANN, *Die Gleichnisse Jesu*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1962.
- Diana LIPTON, *Revisions of the Night. Politics and Promises in the Patriarchal Dreams of Genesis* (JSOT Sup 288). Sheffield: Academic Press, 1999.
- James C. LITTLE, "Parables Research in the Twentieth Century (I)", *Expository Times* 87, 1976, p. 356-360.
- James C. LITTLE, "Parables Research in the Twentieth Century (II-III)", *Expository Times* 88, 1976, p. 40-44, 71-75.
- Peter L. LOCKWOOD, "Jacob's Other Twin: Reading the Rape of Dinah in Context", *Lutheran Theological Journal* 29, 1995, p. 98-105.
- Samuel E. LOEWENSTAMM, *From Babylon to Canaan. Studies in the Bible and its Oriental Background*. Jerusalem: The Hebrew University, 1992.
- Gerhard LÖHFINCK, "'Ich habe gesündigt gegen den Himmel und gegen dich'. Eine Exegese von Luk 15,18-21", *Theologische Quartalschrift* 15, 1975, p. 51-52.
- Alfred LOISY, *Les Évangiles synoptiques I*. Paris: Ceffonds, 1907.
- Alfred LOISY, *Les Évangiles synoptiques II*. Paris: Ceffonds, 1908.
- Alfred LOISY, *L'Évangile selon Luc*. Paris: Emile Nourry, 1924.
- Denis LOMBARD, "Une lecture de Luc 15", *Sémiotique et Bible* 101, 2001, p. 50-55.
- Robert E. LONGACRE, *Joseph. A Story of Divine Providence. A Theoretical and Linguistic Analysis of Genesis 37 and 39-48*. Winona Lake: Eisenbrauns, 1989.
- Alexander LOVEDAY, "Sisters in Adversity: Retelling Martha's Story", in George J. BROOKE (dir.), *Women in the Biblical Tradition* (Studies in Women and Religion 31). Lewiston: Edwin Mellen Press, 1992, p. 167-186.
- José LOZA VERA, "La berit entre Laban et Jacob (Gn 31.43-54)", in Michèle P. M. DAVIAU, John W. WEWERS et Michael WEIGL (dir.), *The World of the Aramaeans I. Biblical Studies in Honour of Paul-Eugène Dion* (JSOT Sup 324). Sheffield: Academic Press, 2001, p. 57-69.
- Bernhard LUTHER, "The Novella of Judah and Tamar and Other Israelite Novellas", in David M. GUNN et David E. ORTON (dir.), *Narrative and Novella in Samuel. Studies by Hugo Gressmann and other Scholars 1906-1923* (JSOT Sup 116). Sheffield: Almond Press, 1991, p. 89-118.
- Gerard P. LUTTIKHUIZEN, *Eve's Children: The Biblical Stories Retold and Interpreted in Jewish and Christian Traditions* (Themes in Biblical Narrative, Jewish and Christian Traditions 5). Leyden: Brill, 2003.
- Ulrich LUZ, "Les diverses approches de la Bible sont-elles inconciliables?", in Ulrich LUZ (dir.), *La Bible, une pomme de discorde. Un livre unique – différents chemins d'approche* (Essais bibliques 21). Genève: Labor et Fides, 1992.
- Daniel LYS, *Treize énigmes de l'Ancien Testament* (Initiations). Paris: Cerf, 1988.
- Jacques MAAS et Nico TROMP, "Tout gagné, rien perdu. Jacob et Esaü, pain et brouet", *Sémiotique et Bible* 121, 2006, p. 47-54.
- Charles MABEE, "Jacob and Laban. The structure of judicial proceedings (Genesis XXXI 25-42)", *Vetus Testamentum* 30-2, 1980, p. 192-207.
- Jean-Daniel MACCHI, *Israël et ses tribus selon Genèse 49* (OBO 171). Fribourg / Göttingen: Éditions universitaires / Vandenhoeck & Ruprecht, 1999.

- Jean-Daniel MACCHI, "Les interprétations conflictuelles d'une narration (Genèse 34,1-35,5; 49,5-7)", in George J. BROOKE et Jean-Daniel KAESTLI (dir.), *Narrativity in Biblical and Related Texts / La narrativité dans la Bible et les textes apparentés* (BETHL 149). Leuven: University Press, 2000, p. 3-15.
- Jean-Daniel MACCHI et Thomas RÖMER (dir.), *Jacob. Commentaire à plusieurs voix de; Ein mehrstimmiger Kommentar zu; A Plural Commentary of; Gen 25-36. Mélanges offerts à Albert de Pury* (Le monde de la Bible 44). Genève: Labor et Fides, 2001.
- Hiam MACCOBY, *The sacred Executioner: Human Sacrifice and the Legacy of Guilt*. Bath: Pitman, 1982.
- Walter MAGASS, "Maria und Martha – Kirche und Haus. Thesen zu einer institutionellen Konkurrenz (Lk 10, 38-42)", *Linguistica Biblica* 27-28, 1973, p. 2-5.
- J. Lee MAGNESS, *Marking the End: Sense and Absence in the Gospel of Mark*. Atlanta: Scholars Press, 1986.
- J. Lee MAGNESS, *Sense and absence*. Atlanta: Scholars Press, 1986.
- Michael MAHER, *Genesis* (OT Message). Wilmington: Glazier, 1982.
- Alphonse MAILLOT, *Marie, ma sœur: étude sur la femme dans le Nouveau Testament*. Paris: Letouzey et Ané, 1990.
- Dominique MAINGUENEAU, *L'énonciation en linguistique française* (Linguistique). Paris: Hachette, 2^e éd. 1999 [1^e éd. 1994].
- Bruce J. MALINA et Jerome H. NEYREY, *Calling Jesus Names*. Sonoma (CA): Polebridge, 1988.
- Bruce J. MALINA et Richard L. RORHBAUGH, *Social-Science Commentary on the Synoptic Gospels*. Minneapolis: Fortress Press, 1992.
- Eugene H. MALY, "Women and the Gospel of Luke", *Biblical Theology Bulletin* 10, 1980, p. 99-104.
- Carleen MANDOLFO, "'You meant evil against me': Dialogic truth and the character of Jacob in Joseph's story", *Journal for the Study of the Old Testament* 28-4, 2004, p. 449-465.
- Éric MANGIN, "La figure de Marthe dans le Sermon 86 d'Eckhart, modèle du véritable détachement et réponse à certaines dérives spirituelles", *Revue des Sciences Religieuses* 74-3, 2002, p. 304-328.
- William MANSON, *The Gospel of Luke* (The Moffatt New Testament Commentary). Londres: Hodder and Stoughton, 1945 [1^e éd. 1930].
- Frederic MANSS (dir.), *The Sacrifice Of Isaac In The Three Monotheistic Religions* (Studium Biblicum Franciscanum 41). Jerusalem: Franciscan Printing Press, 1995.
- S. MANY, "Aïnesse, droit d'", in Fulcran VIGOUROUX (dir.), *Dictionnaire de la Bible I,1*. Paris: Letouzey et Ané, 1912 [1^e éd. 1899], p. 317-322.
- J. MARBÖCK, "nabal", in Gerhard Johannes BOTTERWECK, Helmer RINGGREN et Heinz-Josef FABRY (dir.), *Theological dictionary of the Old Testament. Vol. IX: marad-naqâ*. Grand Rapids (MI) / Cambridge: Eerdmans, 1998, p. 157-171.
- Alain MARCHADOUR, *Lazare. Histoire d'un récit. Récits d'une histoire* (Lectio Divina 132). Paris: Cerf, 1988.
- Nazzareno MARCONI, "Contributi per una lettura unitaria di Gen 37", *Rivista Biblica* 39, 1991, p. 277-303.
- Daniel MARGUERAT, "La parabole, de Jésus aux Évangiles: une histoire de réception", in Jean DELORME (dir.), *Les paraboles évangéliques: perspectives nouvelles. Congrès de l'ACFEB, Lyon (1987)* (Lectio Divina 135). Paris: Cerf, 1989, p. 61-88.
- Daniel MARGUERAT, *Parabole* (Cahiers Évangile 75). Paris: Cerf, 1991.
- Daniel MARGUERAT, "Fils et filles d'Abraham selon le N.T." in Thomas RÖMER (dir.), *Abraham, nouvelle jeunesse d'un ancêtre* (Essais bibliques 28). Genève: Labor et Fides, 1997, p. 61-77.
- Daniel MARGUERAT, "Du temple à la maison en suivant Luc-Actes", in Camille FOCANT (dir.), *Quelle maison pour Dieu?* (Lectio Divina hors série). Paris: Cerf, 2003, p. 285-317.
- Daniel MARGUERAT, "Luc, pionnier de l'historiographie chrétienne", *Revue des Sciences Religieuses* 4, 2004, p. 513-538.

- Daniel MARGUERAT, "Luc, metteur en scène des personnages", in Camille FOCANT et André WÉNIN (dir.), *Analyse narrative et Bible. 2^e colloque international du RRENAB, Louvain-La-Neuve, Avril 2004*. Louvain: Peeters, 2005, p. 281-295.
- Daniel MARGUERAT, *Évangile de Jésus Christ selon saint Luc* (Cahiers Évangile n°137). Paris: Cerf, 2006.
- Daniel MARGUERAT, *L'aube du christianisme* (Le monde de la Bible 60). Genève / Paris: Labor et Fides / Bayard, 2008.
- Daniel MARGUERAT et Yvan BOURQUIN, *Pour lire les récits bibliques. Initiation à l'analyse narrative*. Paris: Cerf, 1998.
- Daniel MARGUERAT, André WÉNIN et Bernadette ESCAFFRE, *Autour des récits bibliques* (Cahiers Évangile 127). Paris: Cerf, 2004.
- Edgar MARSCH, "Die Verlorenen Söhne. Konstitution und Redaktion in der Parabel", in Johannes BRANTSCHEN et P. SELVATICO (dir.), *Unterweg zur Einheit. FS H. Stirnimann*. Fribourg: Publications Universitaires, 1980, p. 29-45.
- Ian Howard MARSHALL, *The Gospel of Luke: a Commentary on the Greek Text* (NIGTC 20). Grand Rapids (MI): Eerdmans, 1978.
- Ian Howard MARSHALL, "Luke and His 'Gospel'", in Peter STUHLMACHER (dir.), *Gospel and the Gospels*. Grand Rapids (MI): Eerdmans, 1983, réimpr. 1991 [1^e éd. 1983], p. 273-292.
- Robert MARTIN-ACHARD, "Problèmes soulevés par l'étude de l'histoire biblique de Joseph (Genèse 37-50)", *Revue de Théologie et de Philosophie* 21-2, 1972, p. 94-102.
- Robert MARTIN-ACHARD, "Remarques sur Genèse 26", *Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft* 100, 1988, p. 22-46.
- Alfred MARX, "L'épreuve des sacrifices", *Monde de la Bible* 105, 1997, p. 12-16.
- Michel MASSENET, *Jacob ou la faute* (Parole présente). Paris: Cerf, 1991.
- Frank J. MATERA, "Jesus' Journey to Jerusalem (Luke 9:51-19:46): A Conflict with Israel", *Journal for the Study of the New Testament* 1, 1993, p. 57-77.
- Victor H. MATTHEWS, "Pastoralists and Patriarchs", *Biblical Archeologist* 44, 1981, p. 215-218.
- Victor Harold MATTHEWS, "The Anthropology of Clothing in the Joseph Narrative", *Journal for the Study of the Old Testament* 65, 1995, p. 25-36.
- Victor Harold MATTHEWS et F. MIMS, "Jacob the Trickster and Heir of Covenant: a Literary Interpretation", *Perspectives in Religious Studies* 12, 1985, p. 185-192.
- Harvey K. McARTHUR et Robert M. JOHNSTON, *They Also Taught in Parables: Rabbinic Parables from the First Centuries of the Christian Era*. Grand Rapids (MI): Academic Books, 1990.
- Kyle P. McCARTER, *II Samuel* (Anchor Bible). New York: Doubleday, 1984.
- Dennis John McCARTHY, "Three Covenants in Genesis", *Catholic Biblical Quarterly* 26, 1968, p. 179-189.
- Lane C. McGAUGHY, "A Short History of Parable Interpretation", *Forum* 8,3-4, 1992, p. 229-245.
- Albertus Magnus McGRATH, Sister, *What A Modern Catholic Believes About Women*. Chicago (IL): Thomas More, 1972.
- Errol M. McGUIRE, "The Joseph Story: A Tale of Son and Father", in Burke O. LONG (dir.), *Images of Man and God: Old Testament Short Stories in Literary Focus*. Sheffield: Almond Press, 1981, p. 9-25.
- John L. McKENZIE, "Jacob at Peniel: Gn 32,24-32", *Catholic Biblical Quarterly* 25, 1963, p. 71-76.
- Steve McKENZIE, "'You Have Prevailed'. The Function of Jacob's Encounter at Peniel in the Jacob Cycle", *Restoration Quarterly* 23, 1980, p. 225-231.
- Stephen L. McKENZIE, Thomas RÖMER et Hans-Heinrich SCHMID (dir.), *Rethinking the Foundations. Historiography in the Ancient World and in the Bible. Essays in Honour of John Van Seters* (BZAW 294). Berlin / New York: Walter de Gruyter, 2000.
- Jo Ann McNAMARA, "Wives and Women in Early Christian Thought", *International Journal of Women's Studies* 2, 1979, p. 575-592.

- Jo Ann McNAMARA, *A New Song. Celibate Women in the First Three Christian Centuries*. New York: Institute for research in History – Haworth Press, 1983.
- Paula M. McNUTT, "In the Shadow of Cain", *Semeia* 87, 1999, p. 45-64.
- Helga MELZER-KELLER, "Mary Magdalene Rediscovered", *Theology Digest* 47-3, 2000, p. 237-243.
- Isaac MENDELSON, "The Family in the A.N.E." *Biblical Archeologist* 11, 1948, p. 24-40.
- Isaac MENDELSON, "On the Preferential Status of the Eldest Son", *Bulletin of the American School of Oriental Research* 156, 1959, p. 38-40.
- Esther Marie MENN, *Judah and Tamar (Genesis 38) in Ancient Jewish Exegesis. Studies in Literary Form and Hermeneutics* (Supplements to the JSJ 51). Brill: Leiden, 1997.
- Christianne MEROZ, *Des femmes libres. Sarah, Agar, Rébecca, Rachel, Léa*. Aubonne: Éditions du Moulin, 1988.
- Bruce M. METZGER et Bart D. EHRMAN, *The Text of the New Testament. Its Transmission, Corruption, and Restoration*. New York / Oxford: Oxford University Press, 4^e éd. 2005 [1^e éd. 1964].
- Thomas MEURER, "Der Gebärwettstreit zwischen Lea und Rahel. Der Erzähl Aufbau von Gen 2,31-30 als Testfall der erzählerischen Geschlossenheit einer zusammenhanglos wirkenden Einheit", *Biblische Notizen* 107, 2001, p. 93-108.
- Klaus MEYER-MINNEMANN et Sabine SCHLICKERS, "La mise en abyme en narratologie", *Vox poetica*, 2004, <http://www.vox-poetica.org/t/menabyme.html> (dernière visite le 5-02-2005).
- Roland MEYNET, *L'Évangile selon saint Luc: analyse rhétorique [1: planches]*. Paris: Cerf, 1988.
- Roland MEYNET, *L'Évangile selon saint Luc: analyse rhétorique [2: commentaire]*. Paris: Cerf, 1988.
- Roland MEYNET, *Tu vois cette femme. Parler en paraboles* (Lire la Bible 121). Paris: Cerf, 2001.
- Roland MEYNET, *Traité de rhétorique biblique*. Paris: Lethellieux, 2007.
- Franck MICHAELI, *Le livre de la Genèse*. Neuchâtel: Delachaux & Niestlé, 1960.
- Robert MICHAUD, *Histoire de Joseph le Makirite, Genèse 37-50* (Pour Lire la Bible 45). Paris: Cerf, 1976.
- Robert MICHIELS, "La conception lucanienne de la conversion", *Ephemerides Theologicae Lovanienses* 41-1, 1965, p. 42-78.
- A. MILLER, "Claude Lévi-Strauss and Gen 37-Ex 20", in R. BRAUNER (dir.), *Shiv'im*. Philadelphia: Reconstructionist Rabbinical College, 1977, p. 27-52.
- James E. MILLER, "Sexual Offences in Genesis", *Journal for the Study of the Old Testament* 90, 2000, p. 41-53.
- Françoise MIRGUET, "Maternité et paternité à l'épreuve: les personnages comme clé de lecture", *Ephemerides Theologicae Lovanienses* 79-4, 2005, p. 307-328.
- Peter MISCALL, *The Workings of Old Testament Narrative*, 1983.
- Peter D. MISCALL, "The Jacob and Joseph Stories as Analogies", *Journal for the Study of the Old Testament* 6, 1978, p. 28-42.
- R. Walter L. MOBERLY, *Genesis 12-50* (OTG). Sheffield: Academic Press, 1992.
- Gregory MOBLEY, "The Wild Man in the Bible and the Ancient Near East", *Journal of Biblical Literature* 116-2, 1997, p. 217-223.
- David P. MOESSNER, *Lord of the Banquet. The Literary and Theological Significance of the Lukan Travel Narrative*. Minneapolis: 1989.
- Elisabeth MOLTSMANN-WENDEL, *Ein eigener Mensch werden. Frauen um Jesus*. Gütersloh, 1980.
- Alain MONNARD, "Luc 10,38-42", *Lire et Dire* 2-36, 1998, p. 25-36.
- Michèle MORGEN, "La figure du frère dans 1 Jn 3,12. L'audace de la typologie et ses clins d'œil au lecteur", in Raymond KUNTZMANN (dir.), *Typologie biblique. De quelques figures vives* (Lectio Divina hors série). Paris: Cerf, 2002, p. 203-221.

- Julian MORGENSTERN, "Beena marriage (matriarchat) in ancient Israel and its historical implications", *Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft* 47, 1929, p. 91-110.
- Julian MORGENSTERN, *The Book of Genesis. A Jewish interpretation*. New York: Schocken Books, 1965.
- Leon MORRIS, *The Gospel according to St. Luke*. Leicester: Inter-Varsity Press, 1980.
- Martha A. MORRISSON, "The Jacob and Laban Narrative in Light of Near Eastern Sources", *Biblical Archeologist* 46-3, 1983, p. 155-164.
- Pierre MOURLON BEERNAERT, "Quatre lectures méthodiques de la 'brebis perdue'", *La Foi et le Temps* 9, 1979, p. 387-418.
- Halvord MOXNES (dir.), *Constructing Early Christian Families. Family as social reality and metaphor*. New York / London: Routledge, 1997.
- Halvord MOXNES, "The Social Context of Luke's Community", in Jack D. KINGSBURY (dir.), *Gospel Interpretation. Narrative-Critical & Social-Scientific Approaches*. Harrisburg: Trinity Press International, 1997, p. 166-177.
- Halvord MOXNES, "What is Family? Problems in constructing early Christian Families", in Halvord MOXNES (dir.), *Constructing Early Christian Families. Family as social reality and metaphor*. New York / London: Routledge, 1997, p. 13-41.
- James MUILENBURG, "The Birth of Benjamin", *Journal of Biblical Literature* 75, 1956, p. 194-206.
- Augustin R. MÜLLER et Manfred GÖRG, *Die Väter Israels. Beiträge zur Theologie der Patriarchenüberlieferungen im Alten Testament. FS für Josef Scharbert zum 70. Geburtstag*. Stuttgart: Katholisches Bibelwerk, 1989.
- Ilse MÜLLNER, *Gewalt im Hause Davids. Die Erzählung von Tamar und Amnon (2 Sam 13,1-22)* (Herders biblische Studien 13). Freiburg i.B.: Herder, 1997.
- Hans-Georg von MUTIUS, "Eine völlig verkannte Nominalform im Kontext von Genesis 29,4?", *Biblische Notizen* 94, 1998, p. 15-21.
- Aulikki NAHKOLA, *Double narratives in the Old Testament. The Foundations of Method in Biblical Criticism*. Berlin / New York: Walter de Gruyter, 2001.
- Wolfgang NAUCK, "Bruder", in *Biblisch-Historisch Handwörterbuch I*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1964, p. 274-275.
- Thomas NAUERTH, *Untersuchungen zur Komposition der Jakoberzählungen: auf der Suche nach der Endgestalt des Genesisbuches* (BEATAJ 27). Frankfurt am Main / New York: Peter Lang, 1997.
- Frans NEIRYNCK, *Evangelica: Gospel studies collected essays* (BETHL 60). Leuven: Leuven University press, 1982.
- Frans NEIRYNCK, *Évangile de Luc. Problèmes littéraires et théologiques* (BETHL 32). Leuven: Presses universitaires, 1989.
- Philip J. NEL, "The Talion Principle in Old Testament Narratives", *Journal of Northwest Semitic Languages* 20, 1994, p. 21-29.
- Ernest NEUFELD, "The Rape of Dinah", *Jewish Bible Quarterly* 25, 1997, p. 220-224.
- Lévi NGANGURA MANYANA, *La fraternité de Jacob et d'Esau. Quel frère aîné pour Jacob?* (Actes et recherches). Lausanne: Labor et Fides, 2009.
- Ernest Wilson NICHOLSON, *The Pentateuch in the Twentieth Century: The Legacy of Julius Wellhausen*. Oxford: Clarendon Press, 1998.
- George G. NICOL, "Story-Patterning in Genesis", in Robert P. CARROLL (dir.), *Text and Pretext: Essays in Honour of Robert Davidson* (JSOT Sup 138). Sheffield: Sheffield Academic Press, 1992, p. 215-233.
- Susan NIDITCH, "The Wronged Woman Righted: An Analysis of Genesis 38", *The Harvard Theological Review* 72-1/2, 1979, p. 143-149.
- Susan NIDITCH, *Underdogs and Tricksters*. San Francisco / New York: Harper and Row, 1987.
- Susan NIDITCH, "Genesis", in Carol A. NEWSON et Sharon H. RINGE (dir.), *The Women's Bible Commentary*. Louisville: Westminster / John Knox, 1992, p. 10-25.

- Karl-Wilhelm NIEBUHR, "Kommunikationsebenen im Gleichnis vom verlorenen Sohn", *Theologische Literaturzeitung* 116, 1991, p. 481-494.
- Maren NIEHOFF, "The Figure of Joseph in the Targums", *Journal of Jewish Studies* 39, 1988, p. 234-250.
- Maren NIEHOFF, *The Figure of Joseph in Post-Biblical Jewish Literature* (Arbeiten zur Geschichte des antiken Judentums und des Urchristentums 16). Leiden: Brill, 1992.
- Christophe NIHAN et Thomas RÖMER, "Le débat actuel sur la formation du Pentateuque", in Thomas RÖMER, Jean-Daniel MACCHI et Christophe NIHAN (dir.), *Introduction à l'AT* (Le monde de la Bible 49). Genève: Labor et Fides, 2004, p. 85-113.
- Ephraïm NISSAN et Hillel WEISS, "The HyperJoseph Project", in *Association Internationale Bible et Informatique (AIBI) Proceedings of the Fourth International Colloquium Bible and Computer: Desk and Discipline. The impact of computers on Bible Studies. Amsterdam, 15-18 August 1994* (Travaux de linguistique quantitative 57). Honoré Champion Éditeur: Paris, 1995, p. 154-173.
- Paul NOBLE, "A 'Balanced' Reading of the Rape of Dinah: Some Exegetical and Methodological Observations", *Biblical Interpretation* 4, 1996, p. 173-204.
- Dany NOCQUET, "Genèse 37 et l'épreuve d'Israël. L'intention du cycle de Joseph", *Études Théologiques et Religieuses* 77-1, 2002, p. 13-35.
- Scott B. NOEGEL, "Sex, Sticks, and the Trickster in Gen. 30:31-43", *Journal of the Ancient Near Eastern Society* 25, 1997, p. 7-17.
- John NOLLAND, *Luke 9:21-18:34* (Word Biblical Commentary 35B). Dallas: Word Books, 1993.
- Ed NOORT, "Gen 4,1-16. From Paradise to Reality: The Myth of Brotherhood", in Gerard P. LUTTIKHUIZEN (dir.), *Eve's Children: The Biblical Stories Retold and Interpreted in Jewish and Christian Traditions* (Themes in Biblical Narrative, Jewish and Christian Traditions 5). Leyden: Brill, 2003, p. 93-106.
- J. Lionel NORTH, "ὀλιγων δε εστιν χρεια η ενος (Luke 10.42): Text, Subtext and Context", *Journal for the Study of the New Testament* 66, 1997, p. 3-13.
- Martin NOTH, *A History of Pentateuchal Traditions*. Englewood Cliffs (NJ): Prentice-Hall, 1972.
- Robert A. (Jr) ODEN, "Jacob as Father, Husband and Nephew: Kinship Studies and the Patriarchal Narratives", *Journal of Biblical Literature* 102, 1983, p. 189-205.
- Jorunn ØKLAND, "Feminist Reception of the New Testament: A Critical Reception", in Mogens MÜLLER et Henrik TRONIER (dir.), *The New Testament as Reception* (JSNT Sup 230; Copenhagen International Seminar 11). Sheffield: Sheffield Academic Press, 2002, p. 131-156.
- A. M. OKORIE, "The implied reader of Luke's Gospel", *Religion and Theology* 4-3, 1997, p. 220-228.
- Manuel OLIVA, *Jacob en Betel: visión y voto. Gn 28, 10-22: estudio sobre la fuente E* (Institución San Jerónimo para la investigación bíblica 3. Publicaciones de la Universidad Pontificia Comillas. Serie I, Estudios; 2. Teología I; 1). Valencia: Institución San Jerónimo, 1975.
- Saul M. OLYAN, "Honor, Shame, and Covenant Relations in Ancient Israel and Its Environment", *Journal of Biblical Literature* 115-2, 1996, p. 201-218.
- Robert O'MEARA, "'Luring the Crocus through the Snow': The Parable of the Man Who Had Two Sons (Luke 15:11-32)", *Australian Biblical Review* 46, 1998, p. 17-35.
- Takashi ONUKI, *Sammelbericht als Kommunikation. Studien zur Erzählkunst der Evangelien* (WMANT 73). Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1997.
- ORIGENE, *Homélie sur Luc* (H. CROUZEL, F. FOURNIER, P. PERICHO) (SC 87). Paris: Cerf, 1962.
- J. J. O'ROURKE, "Some Notes on Luke XV:11-32", *New Testament Studies* 18, 1971, p. 431-433.
- Robert T. OSBORN, "The Father and his Two Sons. A Parable of Liberation", *Dialog (St Paul)* 19, 1980, p. 204-209.
- Wolfgang OSWALD, "Text, Segmentation and Pragmatics", in *Association Internationale Bible et Informatique (AIBI) Proceedings of the Fourth International Colloquium Bible and Computer: Desk and Discipline. The impact of computers on Bible Studies. Amsterdam, 15-18 August 1994* (Travaux de linguistique quantitative 57). Paris: Honoré Champion Éditeur, 1995, p. 140-153.

- Eckart OTTO, "Deuteronomium und Pentateuch. Aspekte der gegenwärtigen Debatte", *Zeitschrift für Altorientalische und Biblische Rechtsgeschichte* 6, 2000, p. 222-284.
- John H. OTWELL, *And Sarah laughed. The status of women in the Old Testament*. Philadelphia: Westminster Press, 1977.
- Isabelle PARLIER, *Les femmes dans l'œuvre de Luc: leur place et leur statut* (Mem. Maîtrise Institut protestant de théologie). Paris: 1985.
- Mikeal C. PARSONS, "Hand in Hand: Autobiographical Reflections on Luke 15", *Semeia* 72, 1995, p. 125-152.
- Mikeal C. PARSONS, "The prodigal's Elder Brother: The History and Ethics of Reading Luke 15:25-32", *Perspectives in Religious Studies* 23, 1996, p. 147-174.
- Raphael PATAL, *L'amour et le couple aux temps bibliques*. Paris: Mame, 1967 (trad. de Sex and family in the Bible and the Middle East. New York: Doubleday, 1959).
- Daniel PATTE, "Structural Analysis of the Parables of the Prodigal Son. Toward a Method", in Daniel PATTE (dir.), *Semiology and Parables. Explorations of the Possibilities Offered by Structuralism for Exegesis* (Pittsburg Theological MS 9). Pittsburg: Pickwick, 1976, p. 71-149.
- Johannes PEDERSEN, *Israel: Its Life and Culture (I-II)*. Copenhagen: Povl Branner, 1926.
- Anne PENICAUD, "L'interprétation des songes dans l'histoire de Joseph: Un modèle pour l'interprétation de textes?", *Sémiotique et Bible* 116, 2004, p. 5-31.
- John G. PERISTIANY, *Mediterranean Family Structures*. Cambridge / New York: Cambridge University Press, 1976.
- Jean George PÉRISTIANY, *Honour and Shame: The Values of Mediterranean Society*. London: Weidenfeld and Nicson, 1966.
- Judith PERKINS, *Hearing the Parables of Jesus*. New York: Paulist Press, 1981.
- Michèle PERRET, *L'énonciation en grammaire du texte* (Lettres 128). Paris: Nathan, 1994.
- Norman PERRIN, *Rediscovering the Teaching of Jesus*. New York: Harper & Row, 1967.
- Marinella PERRONI, "Una valutazione dell'esegesi femminista: verso un senso critico integrale", *Studia Patavina* 43, 1996, p. 67-92.
- Rudolf PESCH, "Zum Exegese Gottes durch Jesus von Nazaret. Eine Auslegung des Gleichnisses vom Vater und den beiden Söhnen (Lk 15,11-32)", in Bernhard CASPER (dir.), *Jesus, Ort der Erfahrung Gottes, FS B. Welte*. Freiburg: Herder, 1976, p. 140-189.
- David L. PETERSEN, "Genesis and family values", *Journal of Biblical Literature* 124-1, 2005, p. 5-23.
- Anthony PHILIPPS, "Nebalah: A Term for Serious Disorderly and Unruly Conduct", *Vetus Testamentum* 25-2, 1975, p. 237-242.
- Anthony PHILLIPS, "'What is Written? How are you Reading?' Gospel, Intertextuality and Doing Lukewise: Reading Lk 10:25-42 Otherwise", *Semeia* 69-70, 1970, p. 111-147.
- Anthony PHILLIPS, "Another example of family law", *Vetus Testamentum* 30-2, 1980, p. 240-245.
- Alix PIRANI, "Cain and Abel: A Case for Family Therapy?", in Björn KRONDORFER (dir.), *Body and Bible. Interpreting and Experiencing Biblical Narratives*. Philadelphia: Trinity Press International, 1992, p. 145-158.
- Jean PIROT, *Trois amies de Jésus de Nazareth* (Lire la Bible). Paris: Cerf, 1986.
- Ron PIRSON, "What is Joseph Supposed to Be? On the interpretation of *na'ar* in Genesis 37:2", in Athalya BRENNER et Jan Willem van HENTEN (dir.), *Recycling biblical figures: papers read at a NOSTER colloquium in Amsterdam, 12-13 May 1997* (Studies in Theology And Religion 1). Leiden: Deo Publishing, 1999.
- Ron PIRSON, "The Sun, the Moon and Eleven Stars. An Interpretation of Joseph's Second Dream", in André WÉNIN (dir.), *Studies in the Book of Genesis. Literature, Redaction and History* (BETHL 155). Leuven: Leuven University Press / Peeters, 2000, p. 561-568.
- Ron PIRSON, *The Lord of the Dreams: a Semantic and Literary Analysis of Genesis 37-50* (JSNT Sup 355). London / New York: Sheffield Academic Press, 2002.

- Brant James PITRE, "Blessing the barren and warning the fecund: Jesus' message for women concerning pregnancy and childbirth", *Journal for the Study of the New Testament* 81, 2001, p. 59-80.
- Julian PITT-RIVERS, *The Fate of Shechem or the Politics of Sex*. Cambridge: Cambridge University Press, 1977.
- J. David PLEINS, "Murderous Fathers, Manipulative Mothers, and Rivalrous Siblings: Rethinking the Architecture of Genesis-Kings", in Astrid B. BECK et al. (dir.), *Fortunate the eyes that see, Essays in honor of D. N. Freedman in Celebration of His Seventieth Birthday*. Grand Rapids (MI): Eerdmans, 1995, p. 121-136.
- Alfred PLUMMER, *A critical and exegetical commentary on the gospel according to S. Luke*. Edinburgh: T & T Clark, 1896.
- Wolfgang PÖHLMANN, "Die Abschichtung des verlorenen Sohnes (Lk 15, 12f) und die erzählte Welt der Parabel", *Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft* 70, 1979, p. 194-213.
- Wolfgang PÖHLMANN, *Der Verlorene Sohn und das Haus. Studien zu Lukas 15, 11-32 im Horizont der antiken Lehre von Haus. Erziehung und Ackerbau* (WUNT 1, 68). Tübingen: J.C.B. Mohr, 1993.
- Petr POKORNÝ, "Lukas 15,11-32 und die lukanische Soteriologie", in Karl KERTELGE, Traugott HOLTZ et Claus-Peter MÄRZ (dir.), *Christus bezeugen (FS W. Trilling zum 65. Geburtstag)* (Erfurter theologische Studien 59). Leipzig / Freiburg: St Benno, 1989, p. 179-192.
- Petr POKORNÝ, "Lukas 15,11-32 und die lukanische Soteriologie", in Josef Bohumil SOUČEK et Petr POKORNÝ (dir.), *Bibelauslegung als Theologie* (WUNT 100). Tübingen: Mohr Siebeck, 1997, p. 301-314.
- Petr POKORNÝ, *Theologie der lukanischen Schriften* (Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments 174). Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1998.
- Thomas POLA, *Die ursprüngliche Priesterschaft. Beobachtungen zur Literarkritik und Traditionsgeschichte von Ps* (WMANT 70). Neukirche-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1995.
- Wolfgang PÖLMANN, "Die Abschichtung des verlorenen Sohnes (Lk 15,12f) und die erzählte Welt der Parabel", *Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft* 70, 1979, p. 194-213.
- Sarah B. POMEROY, *Families in classical and Hellenistic Greece: representations and realities*. Oxford: Clarendon Press, 1997.
- Ignace de la POTTERIE, "Le terme 'kurios' appliqué à Jésus dans l'Évangile de Luc", in Albert DESCAMPS et André de HALLEUX (dir.), *Mélanges bibliques en hommage au R. P. Béda Rigaux*. Gembloux: Duculot, 1970, p. 117-146.
- Roger POUDRIER, *Introduction à l'Évangile de Luc*. Montréal / Paris: Ed. Paulines / Médiaspaul, 1988.
- Mark Alan POWELL, "Narrative Criticism", in Joel B. GREEN (dir.), *Hearing the New Testament. Strategies for Interpretation*. Grand Rapids: Eerdmans, 1995, p. 239-255.
- Mark Alan POWELL, "Toward a Narrative-Criticism understanding of Luke", in Jack D. KINGSBURY (dir.), *Gospel Interpretation. Narrative-Critical & Social-Scientific Approaches*. Harrisburg: Trinity Press International, 1997, p. 125-131.
- Benedetto PRETE, "Una sola cosa è necessaria (Lc 10, 42)", in Benedetto PRETE (dir.), *Storia e teologia nel vangelo di Luca* (Agnitio Mysterii 3). Bologna: Studio Teologico Domenicano, 1973, p. 71-103.
- Benedetto PRETE, *L'Opera di Luca: contenuti e prospettive*. Torino: Elle Di Ci, 1986.
- James Samuel PREUS, *From Shadow to Promise. Old Testament Interpretation from Augustine to the Young Luther*. Cambridge: The Belknap Press of Harvard University Press, 1969.
- James L. PRICE, "Luke 15,11-32", *Interpretation* 31, 1977, p. 64-69.
- Robert M. PRICE, "Bread of Life, A la Carte: Martha and Mary", in *The Widow Traditions in Luke-Acts, A Feminist-Critical Scrutiny* (SBL Dissertation Serie 155). Atlanta: Scholars Press, 1997, p. 175-190.
- Robert M. PRICE, *The Widow Traditions in Luke-Acts. A Feminist-Critical Scrutiny* (SBL. Dissertation Series 155). Atlanta: Scholars Press, 1997.
- Otto PROCKSCH, *Die Genesis* (Kommentar zum Alten Testament). Leipzig: Deichertsche Verlagsbuchhandlung, 1913.

- Otto PROKSCH, *Die Genesis* (Kommentar zum Alten Testament 1, 3). Leipzig: Deichertsche Verlagsbuchhandlung, 1913.
- William Henry PROPP, "Kinship in 2 Samuel 13", *Catholic Biblical Quarterly* 55, 1993, p. 39-53.
- O. Horn PROUSER, "The Truth About Women and Lying", *Journal for the Study of the Old Testament* 61, 1994, p. 15-28.
- PSEUDO-MACAIRE, *Homélie XII, Interrogation 16-17* (Patrologia Graeca 34).
- Pseudo-Quintilien, *Declamationes XIX* [ed. Georges LEHNERT]. 1905.
- Albert de PURY, "Genèse XXXIV et l'histoire", *Revue Biblique* 76, 1969, p. 5-49.
- Albert de PURY, *Promesse divine et légende culturelle dans le cycle de Jacob. Genèse 28 et les traditions patriarcales* (Études bibliques). Paris: Gabalda, 1975.
- Albert de PURY, "Jakob am Jabbok. Gen 32,23-33 im Licht einer alt-irischen Erzählung", *Theologische Zeitschrift* 35, 1979, p. 18-34.
- Albert de PURY (dir.), *Le Pentateuque en question: les origines et la composition des cinq premiers livres de la Bible à la lumière des recherches récentes* (Le monde de la Bible 20). Genève: Labor et Fides, 1989.
- Albert de PURY, "Le cycle de Jacob comme légende autonome des origines d'Israël", in John Adney EMERTON (dir.), *Congress Volume Leuven 1989* (VT Sup 43). Leiden: 1991, p. 78-96.
- Albert de PURY, "Abraham: The Priestly Writer's 'Ecumenical' Ancestor", in Stephen L. MCKENZIE, Thomas RÖMER et Hans-Heinrich SCHMID (dir.), *Rethinking the Foundations. Historiography in the Ancient World and in the Bible. Essays in Honour of John Van Seters* (BZAW 294). Berlin / New York: Walter de Gruyter, 2000, p. 163-181.
- Albert de PURY, "Situer le cycle de Jacob", in André WÉNIN (dir.), *Studies in the Book of Genesis. Literature, Redaction and History* (BETHL 155). Leuven: Leuven University Press / Peeters, 2000, p. 123-143.
- Albert de PURY, "Situer le cycle de Jacob. Quelques réflexions, vingt-cinq ans plus tard", in André WÉNIN (dir.), *Studies in the Book of Genesis. Literature, Redaction and History* (BETHL 155). Leuven: Leuven University Press / Peeters, 2000, p. 213-241.
- Albert de PURY, "Genèse 12-36", in Thomas RÖMER, Jean-Daniel MACCHI et Christophe NIHAN (dir.), *Introduction à l'Ancien Testament* (Le monde de la Bible 49). Genève: Labor et Fides, 2004, p. 134-156.
- Albert de PURY, "The Jacob Story and the Beginning of the Formation of the Pentateuch", in Thomas B. DOZEMAN et Konrad SCHMID (dir.), *A Farewell to the Yahwist? The Composition of the Pentateuch in Recent European Interpretation* (SBL Symposium Series 34). Atlanta / Leiden: SBL / Brill, 2006.
- Albert de PURY et Thomas RÖMER, "Le Pentateuque en question: position du problème et brève histoire de la recherche", in Albert de PURY (dir.), *Le Pentateuque en question: les origines et la composition des cinq premiers livres de la Bible à la lumière des recherches récentes* (Le monde de la Bible 20). Genève: Labor et Fides, 1989, p. 9-80.
- Gottfried QUELL, "πατήρ", in Georg KITTEL (dir.), *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament* 5. Stuttgart: Kolhammer, 1954, p. 973.
- France QUÉRÉ, *Les femmes de l'Évangile*. Paris: Seuil, 1982.
- Renata RABICHEV, "The mediterranean concept of honour and shame as seen in the depiction of biblical women", *Religion and Theology* 4, 1997, p. 51-63.
- Yehuda T. RADDAY, *Genesis: an authorship study in computer-assisted statistical linguistics* (Analecta Biblica 103). Roma: Biblical Institute Press, 1985.
- Rosemary RADFORD RUETHER, *Sexism and God-Talk: Toward a Feminist Theology*. Boston: Beacon Press, 1983.
- Heikki RÄISÄNEN, "The Prodigal Gentile and His Jewish Christian Brother. Lk 15,11-32", in Christopher M. TUCKETT, Gilbert Van BELLE, Frans Van SEGBROECK et Joseph VERHEYDEN (dir.), *The Four Gospels. FS Frans Neirynck, vol. II* (BETHL 100). Leuven: Presses universitaires, 1992, p. 1617-1636.
- Gila RAMRAS-RAUCH, "Fathers and Daughters: Two Biblical Narratives", in Vincent TOLLERS et John R. MAIER (dir.), *Mappings of the Biblical Terrain: The Bible as Text*. Lewisburg: Bucknell University Press, 1990, p. 158-169.

- George W. RAMSEY, "Plots, Gaps, Repetitions and Ambiguity in Luke 15", *Perspectives in Religious Studies* 17-1, 1990, p. 33-42.
- Herbert RAND, "Reflections of Readers. Judah and Joseph: A Study in Contrasts", *Jewish Bible Quarterly* 21, 1993.
- Emilio RASCO, "Les paraboles de Luc XV. Une invitation à la joie de Dieu dans le Christ", in Ignace de La POTERIE (dir.), *De Jésus aux Évangiles. Tradition et Rédaction dans les Évangiles synoptiques*. Gembloux: Duculot, 1967, p. 165-183.
- Emilio RASCO, *La Teología de Lucas: Origen, Desarrollo, Orientaciones* (Analecta Gregoriana 201). Rome: Universita Gregoriana, 1976.
- Ilona N. RASHKOW, "Daughters and Fathers in Genesis... Or What Is Wrong with This Picture?", in Jo Cheryl EXUM et David J. A. CLINES (dir.), *The New Literary Criticism and the Hebrew Bible* (JSOT Sup 143). Sheffield: Sheffield Academic Press, 1993, p. 250-265.
- Reinhard RATHMAYR, *Zwillinge in der griechisch-römischen Antike* (Alltag und Kulture im Altertum). Wien: Böhlau, 2000.
- Donald B. REDFORD, *A Study of the Biblical Story of Joseph. Genesis 37-50* (VT Sup 20). Leiden: Brill, 1970.
- Bo REICKE, "Instruction and Discussion in the Travel Narrative", in Kurt ALAND, Frank Leslie CROSS, Jean DANIELOU, Harald RISENFELD et William Cornelius VAN UNNICK (dir.), *Studia Evangelica, Papers presented to the International Congress on the Four Gospels in 1957*. Berlin: Akademie-Verlag, 1959, p. 206-213.
- Barbara E. REID, *Choosing the better part? Women in the Gospel of Luke*. Collegeville (MN): Liturgical Press, 1996.
- Adele REINHARTZ, "From Narrative to History: The Resurrection of Mary and Martha", in Amy-Jill LEVINE (dir.), *'Women Like this'. New Perspectives on Jewish Women in the Greco-Roman World* (Society of Biblical Literature. Early Judaism and Its Literature 1). Atlanta: Scholars Press, 1991, p. 161-184.
- Pamela Tamarkin REIS, "Cupidity and Stupidity: Woman's Agency and The 'Rape' of Tamar", *The Journal of the Ancient Near Eastern Society* 25, 1997, p. 43-60.
- Gary A. RENDSBURG, "David and his Circle in Genesis XXXVIII", *Vetus Testamentum* 36, 1986, p. 438-446.
- Gary A. RENDSBURG, *The Redaction of Genesis*. Winona Lake: Eisenbrauns, 1986.
- Rolf RENDTORFF, *The Problem of the Process of Transmission in the Pentateuch* (JSOT Sup 89). Sheffield: JSOT Press, 1977.
- Rolf RENDTORFF, "Directions in Pentateuchal Studies", *Currents in Research: Biblical Studies* 5, 1997, p. 43-65.
- Karl H. RENGSTORF, *Die Re-Investitur des verlorenes Sohnes in der Gleichniserzählung Jesu. Lk. 15, 11-32*. Köln: Opladen, 1967.
- Ernest John REVELL, "Midian and Ishmael in Genesis 37: Synonyms in the Joseph Story", in Michèle P. M. DAVIAU, John W. WEWERS et Michael WEIGL (dir.), *The World of the Aramaeans I. Biblical Studies in Honour of Paul-Eugène Dion* (JSOT Sup 324). Sheffield: Sheffield Academic Press, 2001, p. 70-91.
- David RHOADS, "Narrative criticism: practices and prospects", in David RHOADS et Kari SYREENI (dir.), *Characterization in the Gospel. Reconceiving narrative criticism* (JSNT Sup 184). Sheffield: Sheffield Academic Press, 1999, p. 264-286.
- Paul RICŒUR, "La fonction herméneutique de la distanciation", in François BOVON et Grégoire ROUILLER (dir.), *Exegesis: Problèmes de méthode et exercices de lecture (Genèse 22 et Luc 15)* (Bibliothèque théologique). Neuchâtel: Delachaux & Niestlé, 1975, p. 201-215.
- Paul RICŒUR, "Le récit narratif. Exegèse et théologie dans les récits de la Passion", *Revue des Sciences Religieuses* 73, 1985.
- Paul RICŒUR, "Penser la Création", in Paul RICŒUR et André LACOCQUE (dir.), *Penser la Bible* (La couleur des idées). Paris: Seuil, 1998, p. 57-102.
- Paul RICŒUR, "Le 'royaume' dans les paraboles de Jésus", *Études Théologiques et Religieuses hors série*, 2005, p. 31-35.

- George P. RIDOUT, "The rape of Tamar", in Jared J. JACKSON et Martin KESSLER (dir.), *Rhetorical criticism: essays in honor of James Muilenburg*. Pittsburgh: Pickwick Press, 1974, p. 75-84.
- Paul A. RIEMANN, "Am I my Brother's Keeper?", *Interpretation* 24, 1970, p. 482-491.
- Helmer RINGGREN, "נָח", in Gerhard Johannes BOTTERWECK et Helmer RINGGREN (dir.), *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament I*. Stuttgart: Kolhammer, 1970, p. 205-210.
- Helmer RINGGREN, "Die Versuchung Josefs (Gen 39)", in Augustin R. MÜLLER et Manfred GÖRG (dir.), *Die Väter Israels. Beiträge zur Theologie der Patriarchenüberlieferungen im Alten Testament. FS für Josef Scharbert zum 70. Geburtstag*. Stuttgart: Katholisches Bibelwerk, 1989, p. 267-270.
- Christine RITTER, *Rachels Klage im antiken Judentum und frühen Christentum. Eine auslegungsgeschichtliche Studie* (Arbeiten zur Geschichte des antiken Judentums and des Christentums). Leiden / Boston: Brill, 2003.
- Cyril S. RODD, "The family in the Old Testament", *Bible Translator* 18, 1967, p. 19-26.
- Alexander ROFÉ, "Family and Sex Laws in Deuteronomy and the Book of the Covenant", *Henoch. Studies in Judaism and Christianity from Second Temple to Late Antiquity* 9-2, 1987, p. 131-160.
- Alexander ROFÉ, *Introduction to the Composition of the Pentateuch* (The Biblical Seminar 58). Sheffield: Academic Press, 1999.
- Alexander ROFÉ, "Animadversiones defilement of virgins in Biblical law and the case of Dinah (Genesis 34)", *Biblica* 86-3, 2005, p. 369-375.
- John William ROGERSON, *Genesis 1-11* (OTG). Sheffield: Academic Press, 1991.
- Richard L. ROHRBAUGH, "A Dysfunctional Family and Its Neighbours (Luke 15:11b-32). The Parable of the Prodigal Son", in George V. SHILLINGTON (dir.), *Jesus and His Parables. Interpreting the Parables of Jesus Today*. Edinburgh: T&T Clark, 1997, p. 141-164.
- Thomas RÖMER, *Dieu obscur: le sexe, la cruauté et la violence dans l'Ancien Testament* (Essais bibliques n°27). Genève: Labor et Fides, 1996.
- Thomas RÖMER, "La formation du Pentateuque selon l'exégèse historico-critique", in Christian-Bernard AMPHOUX et Jean MARGAIN (dir.), *Les premières traditions de la Bible* (Histoire du texte biblique 2). Prahins: Zèbre, 1996, p. 17-55.
- Thomas RÖMER (dir.), *Abraham, nouvelle jeunesse d'un ancêtre* (Essais bibliques 28). Genève: Labor et Fides, 1997.
- Thomas RÖMER, "La narration, une subversion? L'histoire de Joseph (Gn 37-50) et les romans de la diaspora", in George J. BROOKE et Jean-Daniel KAESTLI (dir.), *Narrativity in Biblical and Related Texts / La narrativité dans la Bible et les textes apparentés* (BETHL 149). Leuven: Leuven University Press / Peeters, 2000, p. 17-29.
- Thomas RÖMER, "Le Pentateuque toujours en question: bilan et perspectives après un quart de siècle de débat", in André LEMAIRE (dir.), *Congress Volume Basel 2001*. Leiden / Boston: Brill, 2002, p. 343-374.
- Thomas RÖMER, "Nouvelles recherches sur le Pentateuque", *Études Théologiques et Religieuses* 77, 2002, p. 69-78.
- Thomas RÖMER, Jean-Daniel MACCHI et Christophe NIHAN (dir.), *Introduction à l'Ancien Testament* (Le monde de la Bible 49). Genève: Labor et Fides, 2004.
- Jacqueline de ROMILLY, "Frères ennemis dans la Grèce antique", *Monde de la Bible* 105, 1997, p. 25-27.
- Jacqueline de ROMILLY, *La Grèce antique contre la violence*. Paris: Éd. de Fallois, 2000.
- A. ROOSEN, "Das einzig Notwendige. Erwägungen zu Lk 10, 38-42", *Studia Moralia* 17, 1979, p. 9-39.
- Joel ROSENBERG, *King and kin: political allegory in the Hebrew Bible* (Indiana studies in biblical literature). Bloomington (IN): Indiana University Press, 1986.
- Allen P. ROSS, *Creation and Blessing: A Guide to the Study and Exposition of the Book of Genesis*. Grand Rapids (MI): Baker, 1996 [1^e éd. 1988].
- Joan ROSS-BURSTALL, "Leah and Rachel: A Tale of Two Sisters (Genesis 29:31-30:24)", *Word & World: Theology for Christian Ministry* 14, 1994, p. 162-170.

- Leonhard ROST, *Das kleine Credo und andere Studien zum Alten Testament* (BWANT III/6). Heidelberg: 1926.
- Dirk U. ROTTZOLL, *Rabbinischer Kommentar zum Buch Genesis*. Berlin: De Gruyter, 1994.
- Hedwige ROUILLARD, "Et si Caïn voulait que l'œil le regardât? Étude des transformations de Gen. 4,14 à travers la LXX et Philon d'Alexandrie", in André CAQUOT, Mireille HADAS-LEBEL et Jean RIAUD (dir.), *Hellenica et Judaica, hommage à V. Nikiprowetzky* (Collection de la Revue des Études Juives 3). Leuven / Paris: Peeters, 1986, p. 79-83.
- Hedwige ROUILLARD et Joseph TROPPER, "trpym, rituels de guérison et culte des ancêtres d'après 1 Samuel xix 11-17 et les textes parallèles d'Assur et du Nuzi", *Vetus Testamentum* 37, 1987, p. 340-361.
- Bernard ROUSSEL, "Martin Luther, lecteur de Gn 4,1-16: le juste et l'hypocrite", *Cahiers Évangile. Supplément* 105, 1998, p. 77-85.
- Dominic RUDMAN, "Reliving the Rape of Tamar: Absalom's Revenge in 2 Samuel 13", *Old Testament Essays* 11-2, 1998, p. 326-339.
- Ulrich RUEGG, "Marthe et Marie: Luc 10, 38-42", *Bulletin du Centre Protestant d'Études, Genève* 22-6-7, 1970, p. 19-56.
- Elisabeth RÜF, "La parabola del figlio prodigo nella prospettiva junghiana", in Giuseppe GALLI (dir.), *Interpretazione e invenzione. La parabola del Figliol Prodigo tra interpretazioni scientifiche e invenzioni artistiche*. Genova: Marietti, 1987, p. 183-201.
- Lothar RUPPERT, *Die Josepherzählung der Genesis: ein Beitrag zur theologie der Pentateuchquellen* (STANT 11). Munich: 1965.
- Lothar RUPPERT, *Genesis. Ein kritischer und theologischer Kommentar (1. Teilband: Gen 1,1 – 11,26)*. Würzburg: Echter Verlag, 1992.
- Léopold SABOURIN, "Recent Gospel Studies", *Biblical Theology Bulletin* 3, 1975, p. 283-315.
- Léopold SABOURIN, *L'Évangile de Luc: introduction et commentaire*. Roma: Pontificia Università Gregoriana, 1985.
- Robert D. SACKS, *A Commentary on the Book of Genesis* (ANETS 6). Lewiston / Queenston / Lampeter: Edwin Mellen Press, 1990.
- John H. SAILHAMER, *Genesis* (The Expositor's Bible Commentary 2). Grand Rapids: Zondervan, 1990.
- John H. SAILHAMER, *Pentateuch as Narrative: A Biblical-Theological Commentary*. Grand Rapids (MI): Zondervan, 1992.
- Eva SALM, *Juda und Tamar. Eine exegetische Studie zu Gen 38* (Forschung zur Bibel 76). Würzburg: Echter Verlag, 1996.
- Jack T. SANDERS, "Tradition and Redaction in Luke 15:11-32", *New Testament Studies* 15, 1968-69, p. 433-438.
- Karl Olav SANDNES, "Equality within Patriarchal Structures. Some New Testament perspectives on the Christian fellowship as a brother- or sisterhood and a family", in Halvord MOXNES (dir.), *Constructing Early Christian Families. Family as social reality and metaphor*. New York / London: Routledge, 1997, p. 150.
- Nahum M. SARNA, *Understanding Genesis, the heritage of biblical Israel*. New York: Schocken Books, 1972.
- Nahum M. SARNA, "The Anticipatory Use of Information as a Literary Feature of the Genesis Narratives", in Richard Elliott FRIEDMAN (dir.), *The Creation of Sacred Literature: Composition and Redaction of the Biblical Text* (Near Eastern Studies 22). Berkeley / Los Angeles / London: University of California Press, 1981, p. 76-82.
- Nahum M. SARNA, "The Ravishing of Dina: A Commentary on Genesis, Chapter 34", in Alexander M. SHAPIRO et Burton I. COHEN (dir.), *Studies in Jewish Education and Judaica in Honor of Louis Newman*. New York: Ktav, 1984, p. 143-156.
- Nahum S. SARNA, *Genesis* (The JPS Torah Commentary). Philadelphia / New York / Jerusalem: Jewish Publication Society, 1989.
- Jack M. SASSON, "Love's Roots: On the Redaction of Genesis 30:14-24", in John H. MARKS et Robert McClive GOOD (dir.), *Love and Death in the Ancient Near East. Essays in Honor of Marvin H. Pope*. Guilford: Quarters Publishing Company, 1987, p. 205-209.

- Jack M. SASSON, "Absalom's Daughter: An Essay in Vestige Historiography", in Jack M. SASSON (dir.), *The Land that I Will Show You. Essays on the History and Archaeology of the Ancient Near East in Honour of J. Maxwell Miller* (JSOT Sup 343). Sheffield: Sheffield Academic Press, 2001, p. 179-196.
- Ross SAUNDERS, *Frauen im Neuen Testament. Zwischen Glaube und Auflehnung*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1999 (trad. Raul NIEMANN).
- Carmelo SAVASTA, "Gen. 3,20-24; 4,1-4a,26g", *Bibbia e oriente* 38-2, 1996, p. 25-77.
- Pamela J. SCALISE, "'I have Produced a Man with the Lord' [Gen 4:1]. God as provider of Offspring [and their upbringing] in Old Testament Theology", *Review & Expositor* 91-4, 1994, p. 577-589.
- Jane SCHABERG, "Luke", in *The Women's Bible Commentary*. Louisville: Westminster / John Knox, 1992, p. 275-292.
- Klaus SCHÄFER, *Gemeinde als 'Bruderschaft'. Ein Beitrag zum Kirchenverständnis des Paulus* (Europäische Hochschulschriften. Theologie 333). Frankfurt am Main: P. Lang, 1989.
- Isaac SCHAPER, "The Sin of Cain", in Bernhard LANG (dir.), *Anthropological Approaches to the Old Testament* (Issues in Religion and Theology 8). Philadelphia / London: Fortress Press / SPCK, 1985, p. 26-42.
- Josef SCHARBERT, *Genesis 12-50*. Würzburg: Echter Verlag, 1986.
- Adrian SCHENKER, "Réconciliation", in Adrian SCHENKER (dir.), *Chemins bibliques de la non-violence*. Chambéry: C.L.D., 1987, p. 13-40.
- Adrian SCHENKER, "Gerichtsverkündigung und Verblendung bei den vorexilischen Propheten", in Adrian SCHENKER (dir.), *Text und Sinn im Alten Testament. Textgeschichtliche und bibeltheologische Studien* (OBO 103). Fribourg: Éd. universitaires, 1991, p. 217-234.
- Alois SCHENK-ZIEGLER, *Correctio fraterna im Neuen Testament. Die 'brüderliche Zurechtweisung' in biblischen, frühjüdischen und hellenistischen Schriften* (Forschung zur Bibel 84). Würzburg: Echter Verlag, 1997.
- Carol Joan SCHERSTEN-LAHURD, "Rediscovering the Lost Women in Luke 15", *Biblical Theology Bulletin* 24, 1994, p. 66-76.
- Maria SCHIERLING, "Primeval Woman, A Yahwistic View of Woman in Genesis 1-11:9", *Journal of Theology for Southern Africa*, 1983, p. 5-9.
- Pesach SCHINDLER, "Esau and Jacob Revisited. Demon versus Tzadik", *Jewish Bible Quarterly* 35, 2007, p. 153-160.
- Hans-Heinrich SCHMID, *Der Sogenannte Jahwist. Beobachtungen und Fragen zur Pentateuchforschung*. Zürich: Theologischer Verlag, 1976.
- Josef SCHMID, *Das Evangelium nach Lukas*. Regensburg: 1955.
- Konrad SCHMID, *Erzväter und Exodus. Untersuchungen zur doppelten Begründung der Ursprünge Israels innerhalb der Geschichtsbücher des Alten Testaments* (WMANT 81). Neukirch-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1999.
- Ludwig SCHMIDT, "Väterverheissungen und Pentateuchfrage", *Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft* 104, 1992, p. 1-27.
- Ludwig SCHMIDT, *Studien zur Priesterschrift* (BZAW 214). Berlin / New York: Walter de Gruyter, 1993.
- Ludwig SCHMIDT, "Zur Entstehung des Pentateuch. Ein kritischer Literaturbericht", *Verkündigung und Forschung* 40, 1995, p. 3-28.
- Walter SCHMITHALS, *Das Evangelium nach Lukas* (Zürcher Bibelkommentäre 3.1). Zürich: Theologischer Verlag, 1980.
- Hans Christoph SCHMITT, *Die Nichtpriesterliche Josephsgeschichte. Ein Beitrag zur neuesten Pentateuchkritik* (BZAW 154). Berlin / New York: De Gruyter, 1980.
- Walter SCHMITHALS, *Das Eine, das Not tut. Ein biblischer Vortrag zu Lukas 10, 38-42* (Erbauliche Reden 5). Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1977.
- Gerhard SCHNEIDER, *Das Evangelium nach Lukas*. Gütersloh: G. Mohn, 1984.
- Julius SCHNIEWIND, "A Reply to Bultmann: Thesis on the Emancipation of the Kerygma from Mythology", in Hans-Werner BARSCH (dir.), *Kerygma and Myth: A Theological Debate*. London: SPCK, 1953, p. 45-101.

- Susanne SCHOLZ, *Rape Plots. A Feminist Cultural Study of Genesis 34* (Studies in Biblical Literature 13). New York: Peter Lang, 2000.
- Susanne SCHOLZ, "What 'Really' Happened to Dinah. A Feminist Analysis of Genesis 34", *Lectio Dificilior*, 2001, http://www.lectio.unibe.ch/01_2/s.htm (dernière visite le 04-10-2008).
- Luise SCHOTTROFF, "Das Gleichnis vom verlorenen Sohn", *Zeitschrift Theologie und Kirche* 68, 1971, p. 27-52.
- Luise SCHOTTROFF, Silvia SCHROER et Marie-Therese WACKER, *Feminist Interpretation: The Bible in Women's Perspective*. Minneapolis: Fortress, 1998.
- Joy A. SCHROEDER, "The Rape of Dinah: Luther's Interpretation of a Biblical Narrative", *Sixteenth Century Journal* 28-3, 1997, p. 775-791.
- Hannelis SCHULTE, "Beobachtungen zum Begriff der Zônâ im Alten Testament", *Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft* 104, 1992, p. 255-262.
- Elisabeth SCHÜSSLER FIORENZA, *En mémoire d'elle. Essai de reconstruction des origines chrétiennes selon la théologie féministe* (Cogitatio Fidei). Paris: Cerf, 1986 [1^e éd. In *Memory of Her. A feminist Theological Reconstruction of Christian Origin*, 1983].
- Elisabeth SCHÜSSLER FIORENZA, "A Feminist Critical Interpretation for Liberation. Martha and Mary. Luke 10, 38-42", *Religion and Intellectual Life* 3, 1986, p. 21-36.
- Elisabeth SCHÜSSLER FIORENZA, *But she said, Feminist Practices of Biblical Interpretation*. Boston (MA): Beacon, 1992.
- Elisabeth SCHÜSSLER FIORENZA, *In Memory of Her. A feminist Theological Reconstruction of Christian Origin*. Crossroads: New-York, 1994 [1^e éd. 1983].
- Elisabeth SCHÜSSLER FIORENZA et Herman WAETJEN (dir.), *Theological Criteria and Historical Reconstruction: Martha and Mary (Luke 10, 38-42). Protocol of the fifty-third colloquy, 10 April 1986* (Protocol of the Colloquium of the Center for Hermeneutical Studies in Hellenistic and Modern Culture). Berkeley: Center for Hermeneutical Studies 53, 1987.
- Günther SCHWARZ, "'Er hängt sich an einen Bürger'? (Lukas 15,15a)", *Biblische Notizen* 85, 1996, p. 24-25.
- Edward SCHWEIZER, *The Good news according to Luke*. London: SPCK, 1984.
- Udo SCHWENK-BRESSLER, *Sapientia Salomonis als ein Beispiel frühjüdischer Textauslegung. Die Auslegung des Buches Genesis. Exodus 1-15 und Teilen der Wüstentradition in Sap 10-19* (BEATAJ 32). Peter Lang: Frankfurt, 1993.
- Bernard B. SCOTT, "The Prodigal Son: A Structuralist Interpretation", *Semeia* 9, 1977.
- Bernard Brandon SCOTT, *Hear Then the Parable: A Commentary on the Parables of Jesus*. Minneapolis: Fortress Press, 1989.
- Bernard Brandon SCOTT, *Re-Imagine the World: An Introduction to the Parables of Jesus*. Santa Rosa: Polebridge Press, 2001.
- John J. SCULLION, *Genesis: A Commentary for Students, Teachers and Preachers* (Old Testament Studies 6). Collegeville, Liturgical Press, 1992.
- Horst SEEBASS, *Mose und Aaron, Sinai und Gottesberg*. Bonn: H. Bouvier u Co Verlag, 1962.
- Horst SEEBASS, *Geschichtliche Zeit und theonome Tradition in der Joseph-Erzählung*. Gütersloh, 1978.
- Horst SEEBASS, *Genesis 1. Urgeschichte (1,1-11,26)*. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 1996.
- Horst SEEBASS, *Genesis 2. Vätergeschichte (11:27-22:34)*. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 1997.
- Horst SEEBASS, *Genesis 3. Josephsgeschichte (37,1-50,26)*. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 2000.
- Elke SEIFERT, *Tochter und Vater im Alten Testament: Eine ideologiekritische Untersuchung zur Verfügungsgewalt von Vätern über ihre Töchter* (Neuekirchener Theologische Dissertationen und Habilitationen 9). Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1997.
- Turid Karlsen SEIM, *The Double Message, Patterns of Gender in Luke and Acts*. Edinburgh: T & T Clark, 1994.

- Turid Karlsen SEIM, "The Gospel of Luke", in Elisabeth SCHÜSSLER FIORENZA, Ann G. BROCK et Shelly MATTHEWS (dir.), *Searching the Scriptures. Vol. Two: A Feminist Commentary*. London: SCM Press, 1995, p. 728-762.
- Philip SELLEW, "Interior Monologue as a Narrative Device in the Parables of Luke", *Journal of Biblical Literature* 111-2, 1992, p. 239-253.
- Pierre SELLIER, "Caïn (le mythe de)", *Canadian Review of Comparative Literature / Revue canadienne de littérature comparée* 13-1, 1986, p. 17-28.
- Gerhard SELLIN, "Lukas als Gleichniserzähler: die Erzählung vom barmherzigen Samariter (Lk 10,25-37)", *Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft* 65, 1974, p. 166-188.
- Gerhard SELLIN, "Lukas als Gleichniserzähler: die Erzählung vom barmherzigen Samariter 2 (Lk 10,25-37)", *Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft* 66, 1975, p. 19-60.
- Aristide SERRA, "La fuga e il ritorno del figlio prodigo (Lc 15, 11-32). Parabola del peccato e della conversione d'Israele?", in Rinaldo FABRIS et Carlo Maria MANDINI (dir.), *La parola di Dio cresceva (At 12,24). Scritti in onore di Carlo Maria Martini nel suo 70° compleanno* (Sup. Rev. Bib. 33). Bologna: EDB, 1998.
- Klaus SEYBOLD, "הַבַּיִת", in Georg KITTEL (dir.), *Theological Dictionary of the Old Testament*. Grand Rapids: Eerdmans, 1975, p. 313-320.
- Barbara SHELLARD, *New light on Luke: its purpose, sources and literary* (JSNT Sup 215). London: Sheffield Academic Press, 2002.
- Stephen K. SHERWOOD, *'Had God not been on my Side'. An Examination of the Narrative Technique of Jacob and Laban, Gen 29,1-32,2* (European University Studies 23, Theology 400). Frankfurt am Main: 1990.
- George V. SHILLINGTON, *An Introduction to the Study of Luke-Acts*. New York: T & T Clark, 2007.
- Joost SMIT SIBINGA, "Zur Kompositionstechnik des Lukas in Lk 15,11-32", in Jan Willem van HENTEN, H. J. DE JONGE, P. T VAN ROODEN, Jurgen-Christian LEBRAM et J. W. WESSELIUS (dir.), *Tradition and Re-interpretation in Jewish and Early Christian Literature, Essays in Honour of Jurgen C.H. Lebram* (Studia post-biblica - Supplements to the JSJ 36). Leiden: Brill, 1988, p. 97-113.
- Harvey SICHERMAN et Gilad J. GEVARYAHU, "'Foremost in Rank and Foremost in Power': Conflict over the First Born in Israel", *Jewish Bible Quarterly* 31-3, 2003, p. 9-16.
- Nathalie SIFFER-WIEDERHOLD, *La présence divine à l'individu, d'après le Nouveau Testament*. Paris: Cerf, 2005.
- Yves SIMOENS, "La famille à la lumière des données bibliques", *Nouvelle Revue Théologique* 127-3, 2005, p. 354-372.
- René-Samuel SIRAT, "Si vous voyez mon fils aîné...", *Monde de la Bible* 105, 1997, p. 32-34.
- Jean-Louis SKA, "L'ironie de Tamar (Gen 38)", *Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft* 100, 1988, p. 261-263.
- Jean-Louis SKA, *'Our Fathers Have Told Us': Introduction to the Analysis of Hebrew Narratives* (Subsidia biblica 13). Roma: Editrice Pontificio Istituto Biblico, 1990.
- Jean-Louis SKA, "Sommaires proleptiques en Gn 27 et dans l'histoire de Joseph", *Biblica* 73, 1992, p. 518-527.
- Jean-Louis SKA, "De quelques ellipses dans les récits bibliques", *Biblica* 76, 1995, p. 63-71.
- Jean-Louis SKA, "Le Pentateuque: état de la recherche à partir de quelques récentes 'Introductions'", *Biblica* 77, 1996, p. 245-256.
- Jean-Louis SKA, *Introduction à la lecture du Pentateuque. Clés pour l'interprétation des cinq premiers livres de la Bible* (Le livre et le rouleau 5). Bruxelles: Lessius, trad. de Introduzione alla lettura del Pentateuco 2000 [1^e éd. 1998].
- Jean-Louis SKA, "La structure du pentateuque dans sa forme canonique", *Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft* 113-3, 2001, p. 331-352.
- Jean-Louis SKA, *Les énigmes du passé. Histoire et récit biblique* (Le livre et le rouleau 14). Bruxelles: Lessius, 2002.
- Jean-Louis SKA, Jean-Pierre SONNET et André WÉNIN, *L'analyse narrative des récits de l'Ancien Testament* (Cahiers Évangile 107). Paris: Cerf, 1999.

- John SKINNER, *A Critical and exegetical commentary on Genesis* (ICC). Edinburgh: T. & T. Clark, 1930 [1^e éd. 1910].
- Carol SMITH, "Stories of Incest in the Hebrew Bible. Scholars Challenging Text or Text Challenging Scholars?", *Henoch. Studies in Judaism and Christianity from Second Temple to Late Antiquity* 14, 1992, p. 227-242.
- Carol SMITH, "The Story of Tamar: A Power-filled Challenge to the Structures of Power", in George J. BROOKE (dir.), *Women in the Biblical Tradition* (Studies in Women and Religion 31). Lewiston: Edwin Mellen Press, 1992, p. 16-28.
- Gary V. SMITH, "Structure And Purpose In Genesis 1-11", *Journal of the Evangelical Theological Society* 20-4, 1977, p. 307-319.
- Hans Freiherr von SODEN, "ἀδελφός", in Georg KITTEL (dir.), *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament I*. Stuttgart: 1933, p. 144-146.
- Aimé SOLIGNAC et André DERVILLE, "Marthe et Marie", in André RAYEZ, André DERVILLE et Aimé SOLIGNAC (dir.), *Dictionnaire de Spiritualité ascétique et mystique X*. Paris: Beauchesne, 1978, p. 669-673.
- Jean-Pierre SONNET, "Y a-t-il un narrateur dans la Bible? La Genèse et le modèle narratif de la Bible hébraïque", in Jean-Noël ALETTI, Maurice GILBERT, Françoise MIES, Jean-Pierre SONNET et André WÉNIN (dir.), *Bible et littérature. L'homme et Dieu mis en intrigue* (Le livre et le rouleau 6). Bruxelles: Lessius, 1999, p. 9-27.
- Ktiziah SPANIER, *Aspects of the Fratriarchy in the Old Testament* (PhD dissertation at the New-York University). 1989.
- Ktiziah SPANIER, "Rachel's Theft of the Teraphim: Her Struggle for Family Primacy", *Vetus Testamentum* 42, 1992, p. 404-412.
- Kenton L. SPARKS, *The Pentateuch: An Annotated Bibliography* (IBR Bibliography 1). Grand Rapids: Baker, 2002.
- Andreas SPEISER, "New Kirku Documents relating to Family Laws", *Annual of the American School of Oriental Research* 10, 1930, p. 1-73.
- Andreas SPEISER, "I Know Not the Day of My Death", *Journal of Biblical Literature* 74, 1955.
- Ephraïm A. SPEISER, "The Wife-Sister Motif in the Patriarchal Narratives", in Alexander ALTMANN (dir.), *Biblical and Other Studies*. Cambridge: Harvard University Press, 1963, p. 15-28.
- Ephraïm A. SPEISER, *Genesis. Introduction, Translation, Notes* (AB). New York: Doubleday, 1964.
- Ceslas SPICQ, "ἄσωπία, ἄσωπῶς", in *Lexique théologique du Nouveau Testament*. Paris / Fribourg: Cerf / Éditions universitaires, 1991 [1^e éd. 1978], p. 227-229.
- Frank Anthony SPINA, "The Ground for Cain's Rejection (Gen 4)", *Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft* 104, 1992, p. 319-332.
- Frank Anthony SPINA, *The faith of the outsider. Exclusion and inclusion in the biblical story*. Grand Rapids: Eerdmans, 2005.
- CHaim SPRING et Jay SHAPIRO, "The Enigma of the Joseph Narrative", *Jewish Bible Quarterly* 35, 2007, p. 260-268.
- Wendy E. SPROSTON NORTH, *The Lazarus Story Within the Johannine Tradition* (JSNT Sup 212). Sheffield: Sheffield Academic Press, 2001.
- Lawrence E. STAGER, "The family in Ancient Israel", *Bulletin of the American School of Oriental Research* 206, 1985, p. 1-35.
- Dennis L. STAMPS, "Rhetorical and Narratological Criticism", in Stanley E. PORTER (dir.), *Handbook to Exegesis of the New Testament* (NTTS 25). Leiden: Brill, 1997, p. 219-239.
- Dominique STEIN, *Lectures psychanalytiques de la Bible. L'enfant prodigue, Marie, saint Paul et les femmes*. Paris: Cerf, 1985.
- Robert H. STEIN, *An Introduction to the Parables of Jesus*. Philadelphia: Westminster Press, 1981.
- Naomi STEINBERG, "Israelite Tricksters, Their Analogues and Cross-Cultural Study", *Semeia* 42, 1988, p. 1-13.

- Naomi STEINBERG, "The Genealogical Framework of the Family Stories in Genesis", *Semeia* 46, 1989, p. 41-48.
- Naomi STEINBERG, *Kinship and Marriage in Genesis: A Household Economics Perspective*. Minneapolis: Fortress Press, 1993.
- Rudolf STEINER, *L'Évangile de Saint Luc*. Paris: Centre Triades, 1990.
- Devora STEINMETZ, *From Father to Son, Kinship, Conflict and Continuity in Genesis*. Louisville: Westminster / John Knox Press, 1991.
- Adin STEINSALTZ, *Hommes et femmes de la Bible* (Présences du judaïsme). Paris: Albin Michel, 1990.
- Meir STERNBERG, *The Poetics of Biblical Narrative. Ideological Literature and the Drama of Reading* (Indiana Series in Biblical Literature). Bloomington (IN): Indiana University Press, 1985.
- Meir STERNBERG, "Time and Space in Biblical History Telling: 'The Grand Chronology'", in Regina M. SCHWARTZ (dir.), *The Book and the Text: The Bible and Literary Theory*. Oxford: Blackwell, 1990, p. 81-145.
- Mark W. G. STIBBE, *John as Storyteller* (MS SNTS 73). Cambridge / New York: Cambridge University Press, 1992.
- Norman A. STILMAN, "The Story Of Cain And Abel In The Qur'an And The Muslim Commentators: Some Observations", *Journal Of Semitic Studies* 19, 1974, p. 231-239.
- Marten STOL, "Private Life in Ancient Mesopotamia", in Jack M. SASSON (dir.), *Civilizations of the Ancient Near East* (vol. 1). New York: Charles Scribner's Sons, 1995, p. 485-501.
- Kenneth A. STONE, *Sex, Honor, and Power in the Deuteronomistic History* (JSOT Sup 234). Sheffield: Sheffield Academic Press, 1996.
- Tarcisio STRAMARE, "Il pianto di Rachele e la strage degli innocenti", *Bibbia e oriente* 38-4, 1996, p. 209-225.
- Beverly J. STRATTON, *Out of Eden: reading, rhetoric, and ideology in Genesis 2-3* (JSOT Sup 208). Sheffield: Academic Press, 1995.
- R. STRUNK et M. MAUSSHARDT, "Leistung des Schöpferischen (Lk 15, 11-32)", in Y. SPIEGEL (dir.), *Doppeldeutlich*. Lüchen: Kaiser, 1978, p. 59-78.
- Dennis M. SWEETLAND, "The Good Samaritan and Martha and Mary", *Bible Today* 21, 1983, p. 325-330.
- Leonard S. SWIDLER, *Biblical Affirmation of Women*. Philadelphia (PA): Westminster Press, 1979.
- Dennis SYLVA, "The Blessing of a Wounded Patriarch: Genesis 27:1-40", *Journal for the Study of the Old Testament* 32-3, 2008, p. 267-286.
- Roger SYREN, *The forsaken first-born: a study of a recurrent motif in the patriarchal narratives* (JSOT Sup 133). Sheffield: Academic Press, 1993.
- Charles H. TALBERT, *Reading Luke. A Literary and Theological Commentary on the Third Gospel*. New York: Crossroads, 1984.
- Charles H. TALBERT, "Once Again: Gospel Genre", *Semeia* 43, 1988, p. 53-73.
- Gordon TALBOT, *A Study in the Book of Genesis: An Introductory Commentary on All Fifty Chapters of Genesis*. Harrisburg: Christian Publications, 1981.
- Robert C. TANNEHILL, "The Pronouncement Story and Its Types", *Semeia* 20, 1981, p. 1-14.
- Robert C. TANNEHILL, "Varieties of Synoptic Pronouncement Stories", *Semeia* 20, 1981, p. 101-119.
- Robert C. TANNEHILL, *The Narrative Unity of Luke-Acts: A Literary Interpretation. Vol. I: The Gospel according to Luke*. Philadelphia: 1986.
- Robert C. TANNEHILL, *Luke* (Abingdon New Testament Commentaries). Nashville: Abingdon Press, 1996.
- Robert C. TANNEHILL, *The Shape of Luke's Story. Essays on Luke-Acts*. Eugene: Cascade Books, 2005.
- Johannes TASCHNER, *Verheissung Und Erfüllung in Der Jakoberzahlung (Gen 25, 19-33, 17: Eine Analyse Ihres Spannungsbogens)*. Freiburg: Herder, 2000.

- Habib TAWA, "Histoire de Tamar et peuple de Thamoud. Les récits bibliques et coraniques à la rencontre de l'histoire", *Revue des Sciences Religieuses* 64, 1990, p. 271-281.
- Sallie TE SELLE, *Speaking in Parables: A Study in Metaphor and Theology*. Philadelphia: Fortress Press, 1975.
- Ubaldo TERRINONI, *Il Vangelo dell'incontro. Riflessioni su Luca* (Lettura Pastorale della Bibbia. Bibbia e Spiritualità). Bologna: EDB, 1997.
- Elisabeth Meier TETLOW, *Women and Ministry in the New Testament: called to serve*. Lanham: University Press of America, 1980.
- Lieve M. TEUGELS, "The Twin Sisters of Cain and Abel: A Survey of the Rabbinic Sources", in Gerard P. LUTTIKHUIZEN (dir.), *Eve's Children: The Biblical Stories Retold and Interpreted in Jewish and Christian Traditions* (Themes in Biblical Narrative, Jewish and Christian Traditions 5). Leyden: Brill, 2003, p. 47-74.
- Gerd THEISSEN, *Le christianisme de Jésus*. Paris: Desclée De Brouwer, 1978.
- Gerd THEISSEN, *The Gospels in context: social and political history in the synoptic tradition*. Edinburgh: T & T Clark, 1992.
- Gerd THEISSEN, *Histoire sociale du christianisme primitif* (Le monde de la Bible 33). Genève: Labor et Fides, 1996.
- Gerd THEISSEN, "Plaidoyer pour une relation renouvelée entre exégèse et homilétique", *Études Théologiques et Religieuses* 75-4, 2000, p. 531-547.
- Winfried THIEL, "Genesis 26 – eine Segensgeschichte des Jahwisten", in Peter MOMMER, Werner H. SCHMIDT, Hans STRAUSS et Eckart SCHWAB (dir.), *Gottes Recht als Lebensraum. FS für Hans Jochen Boecker*. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1993, p. 251-263.
- Susan Brooks THISTLETHWAITE, "'You May Enjoy the Spoil of Your Enemies': Rape As a Biblical Metaphor for War", *Semeia* 61, 1993, p. 59-75.
- Clemens THOMA et Michael WYSCHOGROD (dir.), *Parable and Story in Judaism and Christianity*. New York: Paulist Press, 1989.
- Alain THOMASSET, "Personnages bibliques et 'formation' éthique des lecteurs", in Camille FOCANT et André WÉNIN (dir.), *Analyse narrative et Bible. 2^e colloque international du RRENAB, Louvain-La-Neuve, Avril 2004* (BETHL 191). Louvain: Peeters, 2005, p. 73-94.
- Thomas L. THOMPSON, *The Historicity of the Patriarchal Narratives* (BZAW 133). Berlin / New York: 1974.
- Thomas L. THOMPSON, "Conflict Themes in the Jacob Narrative", *Semeia* 15, 1979, p. 15-26.
- Thomas L. THOMPSON, *The Origin Tradition of Ancient Israel* (JSOT Sup 55). Sheffield: JSOT Press, 1987.
- François THUREAU-DANGIN, "Trois contrats de Ras-Shamra", *Syria* 18, 1937, p. 249-256.
- Yves TISSOT, "Allégories patristiques de la parabole lucanienne des deux fils (Luc 15,11-32)", in François BOVON et Grégoire ROUILLER (dir.), *Exegesis. Problèmes de méthode et exercices de lecture (Genèse 22 et Luc 15)* (Bibliothèque théologique). Neuchâtel: Delachaux & Niestlé, 1975, p. 243-272.
- Mary Ann TOLBERT, "The Prodigal Son. An Essay in Literary Criticism from a Psychoanalytical Perspective", *Semeia* 9, 1977, p. 1-20.
- Mary Ann TOLBERT, *Perspectives on the Parables*. Philadelphia: Fortress Press, 1979.
- Patrick TÖRANG, *Lecture et relectures du premier fratricide: Caïn et Abel dans le Nouveau Testament à la lumière de Genèse 4 et des évocations de ce texte dans les littératures juive, samaritaine et chrétienne anciennes*, (sous la dir. de Christian GRAPPE). Strasbourg, Université de Université Marc Bloch, Faculté de théologie protestante, 2004.
- Raymond Jacques TOURNAY, "Genèse de la triade 'Abraham-Isaac-Jacob'", *Revue Biblique* 130-3, 1996, p. 321-336.
- Joshua TRACHTENBERG, *Jewish Magic and Superstition*. Cleveland: World Publishing, 1961 [1^e éd. 1939].
- Phyllis TRIBLE, *Texts of Terror. Literary-Feminist Readings of Biblical Narratives* (Overtures to Biblical Theology). Philadelphia / Augsburg: Fortress Press, 1986.
- Shmuel TRIGANO, "Caïn et Abel", in Jacques HASSOUN (dir.), *Caïn* (Figures mythiques). Paris: Autrement, 1997, p. 83-101.

- Wolfgang TRILLING, *L'annonce du Christ dans les Évangiles Synoptiques* (Lectio Divina 69). Paris: Cerf, 1971 [1^e éd. originale en allemand, 1969].
- Laurence A. TURNER, *Announcements of Plot in Genesis* (JSOT 96). Sheffield: JSOT Press, 1990.
- Christoph UEHLINGER, "Genèse 37-50: le 'roman de Joseph'", in Thomas RÖMER, Jean-Daniel MACCHI et Christophe NIHAN (dir.), *Introduction à l'Ancien Testament* (Le monde de la Bible 49). Genève: Labor et Fides, 2004, p. 157-172.
- Edward ULLENDORF, "The Contribution of South Semitics to Hebrew Lexicography", *Vetus Testamentum* 6, 1956, p. 191-192.
- Karel VAN DER TOORN, "The Nature of Biblical Teraphim in the Light of Cuneiform Evidence", *Catholic Biblical Quarterly* 52, 1990, p. 203-222.
- Bastian VAN ELDERREN, "Another look at the Parable of the Good Samaritan", in Richard Cornelius OUDERSLUYS et James COOK (dir.), *Saved by hope: essays in honor of Richard C. Oudersluys*. Grand Rapids (MI): Eerdmans, 1978, p. 109-119.
- Jean-Pierre VAN NOPPEN, *Erinnern, um Neues zu sagen. Die Bedeutung der Metapher für die religiöse Sprache*. Frankfurt a. M.: Athenäum, 1998.
- E. VAN OUTRYVE, "'Een man had twee zonen'. Lc 15,11-32 anders bekeken", *Tijdschrift voor Geestelijk Leven* 30, 1974, p. 51-56.
- Frans VAN SEGBROECK, *The Gospel of Luke. A cumulative bibliography* (BETHL 88). Leuven: Leuven University Press, 1989.
- John VAN SETERS, "The problem of childlessness in Near Eastern law and the Patriarchs of Israel", *Journal of Biblical Literature* 87, 1968, p. 401-408.
- John VAN SETERS, "Jacob's marriages and ancient Near Eastern customs. A Reexamination", *Harvard Theological Review* 62, 1969, p. 377-395.
- John VAN SETERS, *Abraham in Tradition and History*. London: New Haven, 1975.
- John VAN SETERS, *Prologue to History. The Yahwist as Historian in Genesis*. Zurich: Theologischer Verlag, 1992.
- Mike D. VAN TREEK NILSSON, "Amnón y Tamar (2 S 13,1-22). Ensayo de antropología narrativa sobre la violencia", *Estudios Bíblicos* 65-1.2, 2007, p. 3-32.
- F. VAN TRIGT, "La signification de la lutte de Jacob près du Yabboq Gen. xxxii 23-33", in *Studies on the Book of Genesis* (Oudtestamentische Studien XII). Leiden: Brill, 1958, p. 280-309.
- Ellen J. VAN WOLDE, *A Semiotic Analysis of Genesis 2-3. A Semiotic Theory and Method of Analysis Applied to the Story of the Garden of Eden* (Studia semitica neerlandica 25). Assen: Van Gorcum, 1989.
- Ellen J. VAN WOLDE, "The Story of Cain and Abel: A Narrative Study", *Journal for the Study of the Old Testament* 52, 1991, p. 25-41.
- Ellen J. VAN WOLDE, *Words become Worlds. Semantic Studies of Genesis 1-11*. Leiden / New-York / Köln: Brill, 1994.
- Ellen J. VAN WOLDE, "Texts in Dialogue with Texts: Intertextuality in the Ruth and Tamar Narratives", *Biblical Interpretation* 5, 1997, p. 1-28.
- Ellen J. VAN WOLDE, "Facing the Earth: the Primaeval History in a New Perspective", in Philip R. DAVIES et David J. A. CLINES (dir.), *The World of Genesis: Persons, Places, Perspectives* (JSOT Sup 257). Sheffield: Sheffield Academic Press, 1998, p. 22-47.
- Ellen J. VAN WOLDE, "Does '·innâ' denote rape?: a semantic analysis of a controversial word", *Vetus Testamentum* 52, 2002, p. 528-544.
- Denis VASSE, *Le temps du désir, essai sur le corps et la parole*. Paris: Seuil, 1969.
- Bruce VAWTER, *On Genesis. A New Reading*. London / Garden City (NY): Chapman, 1977.
- M. A. VAZQUEZ MEDEL, "El perdón libera del odio. Lectura estructural de Lc 15,11-32", *Communio (Spain)* 11, 1978, p. 405-413.
- Olivier Thomas VENARD, "Esquisse d'une critique des 'méthodes littéraires'", in Jean-Michel POFFET (dir.), *L'autorité de l'Écriture* (Lectio Divina hors série). Paris: 2002, p. 259-298.

- Joseph VERGOTE, *Joseph en Égypte, Genèse, chap. 37-50 à la lumière des études égyptologiques récentes* (Orientalia et Biblica Lovanensia 3). Louvain: Publications universitaires, 1959.
- Jacques VERMEYLEN, "Les premières étapes littéraires de la formation du Pentateuque", in Albert de PURY (dir.), *Le Pentateuque en question: les origines et la composition des cinq premiers livres de la Bible à la lumière des recherches récentes* (Le monde de la Bible 20). Genève: Labor et Fides, 1989, p. 149-198.
- Jacques VERMEYLEN, *Au commencement, une lecture de Gen 1-11*. Bruxelles: Pro scripto, 1990.
- Jacques VERMEYLEN, "Le vol de la bénédiction paternelle. Une lecture de Gen 27", in Christian BREKELMANS et Johan LUST (dir.), *Pentateuchal and Deuteronomistic Studies. Papers read at the XIIIth IOSOT Congress Leuven 1989* (BETHL 94). Leuven: University Press, 1990, p. 23-40.
- Jacques VERMEYLEN, "La descendance de Caïn et la descendance d'Abel (Gen 4, 17 – 26 + 5, 28b – 29)", *Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft* 130-2, 1991, p. 175-193.
- Jacques VERMEYLEN, *La loi du plus fort. Histoire de la rédaction des récits davidiques de 1 Samuel 8 à 1 Rois 2* (BETHL 154). Leuven: Peeters, 2000.
- Jacques VERMEYLEN, "Les harmoniques bibliques du partenariat en Église", *Mélanges de Science Religieuse* 57, 2000, p. 11-35.
- Jacques VERMEYLEN, "À quoi servent les exégètes", *Recherches de Science religieuse* 90-3, 2006, p. 309-329.
- Jean-Luc VESCO, *Jérusalem et son prophète: une lecture de l'Évangile selon saint Luc*. Paris: Cerf, 1988.
- Dan O. VIA, *The Parables, Their Literary and Existential Dimension*. Philadelphia: Fortress Press, 1967.
- Dan O. VIA, "The Prodigal Son. A Jungian Reading", *Semeia* 9, 1977, p. 21-43.
- Hans-J. VOGEL, "Der Verlorene Sohn. Lukas 15,11-32", *Texte und Kontexte* 18, 1983, p. 27-34.
- Walter VOGELS, "Caïn, l'être humain qui devient une non-personne", *Nouvelle Revue Théologique* 114, 1992, p. 321-340.
- Gerhard von RAD, "Der Anfang der Geschichtsschreibung im Alten Israel", *Archiv für Kulturgeschichte* 32, 1944, p. 1-42.
- Gerhard von RAD, *Das erste Buch Mose. Genesis Kapitel 12.10 - 25.18* (ATD). Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1952.
- Gerhard von RAD, *Die Josephgeschichte* (Biblische Studien 5). Neukirche: Neukirchen-Vluyn, 4^e éd. 1964.
- Gerhard von RAD, "The Joseph Narrative and Ancient Wisdom", in *The Problem of the Hexateuch and other essays*. Edimburgh: Oliver and Boyd, 1965 [1^e éd. 1938], p. 292-300.
- Gerhard von RAD, *La Genèse*. Genève: Labor et Fides, 1968 [1^e éd. *Das erste Buch Mose*, 1950] (trad. Etienne de Peyer).
- Gerhard von RAD, "Das formgeschichtliche Problem des Hexateuch", in *Gesammelte Studien zum Alten Testament 1* (Theologische Bücherei 8). München: Kaiser Verlag, 1971, p. 9-86.
- Gerhard von RAD, *Théologie de l'Ancien Testament (1-2)*. Genève: Labor et Fides, 1971-1972.
- Gerhard von RAD, *Das erste Buch Mose. Genesis Kapitel 1-12,9* (ATD). Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1972 [1^e éd. 1950-1952].
- Gerhard von RAD, *Genesis: a commentary* (The Old Testament library). Philadelphia: Westminster Press, 1972 [1^e éd. 1961] (trad. John H. Marks, *Das erste Buch Mose. Genesis Kapitel 1-12*, 1950-1952).
- B. WAELKENS, "L'analyse structurale des paraboles. Deux essais sur Lc 15,1-32 et Mt 13, 44-46", *Revue théologique de Louvain* 8, 1977, p. 160-178.
- Harald Martin WAHL, *Die Jakobserzählungen. Studien zu ihrer mündlichen Überlieferung, Verschriftung und Historizität* (BZAW 258). Berlin / New York: Walter de Gruyter, 1997.
- Robert W. WALL, "Martha and Mary (Luke 10.38-42) in the Context of a Christian Deuteronomy", *Journal for the Study of the New Testament* 35, 1989, p. 19-35.

- Carey Ellen WALSH, "Under the Influence: Trust and Risk in Biblical Family Drinking", *Journal for the Study of the Old Testament* 90, 2000, p. 13-29.
- Bruce K. WALTKE, "Cain and his offering", *Westminster Theological Journal* 48, 1986, p. 363-372.
- Bruce K. WALTKE et Cathi J. FREDRICKS, *Genesis: A Commentary*. Grand Rapids: Zondervan, 2001.
- John H. WALTON, *Genesis. The NIV Application Commentary* (NIV). Grand Rapids: Zondervan, 2001.
- John H. WALTON, *Thou Traveller Unknown. The Presence and Absence of God in the Jacob Narrative*. Carlisle: Paternoster, 2003.
- Nathaniel WANDER, "Structure, Contradiction and 'Resolution' in Mythology: Father's Brother's Daughter's Marriage and the Treatment of Women in Genesis 11-50", *Journal of the Ancient Near Eastern Society (Columbia University)* 13, 1993, p. 75-99.
- Peter WEIMAR, "Aufbau und Struktur der priesterschriftlichen Jakobsgeschichte", *Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft* 86, 1974, p. 174-203.
- Gordon J. WENHAM, "B^etûlâh. 'A Girl of Marriageable Age'", *Vetus Testamentum* 22-3, 1972, p. 326-348.
- Gordon J. WENHAM, *Genesis 1-15* (WBC 1). Waco: Word Books, 1987.
- Gordon J. WENHAM, *Genesis 16-50* (WBC 2). Dallas: Word Books, 1994.
- André WÉNIN, "Des chemins de réconciliation. Récits du premier Testament", *Irénikon* 68, 1995, p. 307-324.
- André WÉNIN, *L'homme biblique: anthropologie et éthique dans le premier Testament* (Théologies bibliques). Paris: Cerf, 1995.
- André WÉNIN, "Ève: Quand la femme se laisse dire..." *Cahiers de paraboles* 4, 1998, p.??.
- André WÉNIN, *Pas seulement de pain...: violence et alliance dans la Bible* (Lectio Divina 171). Paris: Ed. du Cerf, 1998.
- André WÉNIN, "Adam et Ève. La jalousie de Caïn, 'semence' du serpent. Un aspect du récit mythique de Genèse 1-4", *Revue des Sciences Religieuses* 73-1, 1999, p. 3-16.
- André WÉNIN, "La ruse de Tamar (Gn 38). Une approche narrative", *Science et Esprit* 51 1999, p. 265-283.
- André WÉNIN, "Gilgamesh et Abel, un salut par le mythe?", in André WÉNIN, Lytta BASSET, Léon CASSIERS et Adolphe GESCHE (dir.), *Quand le salut se raconte* (Trajectoires 11). Bruxelles: Lumen Vitae, 2000, p. 13-42.
- André WÉNIN, "Le mythique et l'historique dans le premier Testament", in Michel HERMANS, Pierre SAUVAGE (dir.), *Bible et Histoire. Écriture, Interprétation et action dans le temps* (Le livre et le rouleau 10). Bruxelles: Lessius, 2000, p. 31-56.
- André WÉNIN, "La question de l'humain et l'unité du livre de la Genèse", in André WÉNIN (dir.), *Studies in the Book of Genesis. Literature, Redaction and History* (BETHL 155). Leuven: Leuven University Press / Peeters, 2001, p. 3-34.
- André WÉNIN, "Le temps dans l'histoire de Joseph (Gn 37-50). Repères temporels pour une analyse narrative", *Biblica* 83-1, 2002, p. 28-53.
- André WÉNIN (dir.), *Studies in the Book of Genesis. Literature, Redaction and History* (BETHL 155). Leuven: Leuven University Press / Peeters, 2001.
- André WÉNIN, "Au-delà de la violence, quelle justice? Réflexions à partir du Premier Testament", *Revue théologique de Louvain* 34-4, 2003, p. 433-456.
- André WÉNIN, "Caïn, un récit mythique pour explorer la violence", in Vicente COLLADO BERTOMEU (dir.), *Palabra, prodigio, poesía. In memoriam P. Luis Alonso Schoekel* (Analecta Biblica 151). Roma: Editrice Pontificio Istituto Biblico, 2003, p. 37-53.
- André WÉNIN, "Des pères et des fils. En traversant le livre de la Genèse", *Revue d'éthique et de théologie morale 'Le Supplément'* 225, 2003, p. 11-34.
- André WÉNIN, "Jacob découvre la maison de Dieu (Gn 28,10-22)", in Camille FOCANT (dir.), *Quelle maison pour Dieu?* (Lectio Divina, hors série). Paris: Cerf, 2003, p. 9-37.

- André WÉNIN, "Jacob trompe son vieux père aveugle (Genèse XXVII). Un récit biblique sur les perceptions sensorielles", *Voir* 26-27, 2003, p. 108-115.
- André WÉNIN, "Lire la Genèse comme un récit. Quelques clés", in Daniel MARGUERAT (dir.), *Quand la Bible se raconte* (Lire la Bible 134). Paris: Cerf, 2003, p. 39-66.
- André WÉNIN, *L'histoire de Joseph (Genèse 37–50). Quelques clefs pour lire le récit* (Cahiers Évangile 130). Paris: Cerf, 2004.
- André WÉNIN, "La tunique ensanglantée de Joseph (Gn XXXVII 31-33): un espoir de réconciliation?", *Vetus Testamentum* 54, 2004, p. 407-410.
- André WÉNIN, "L'aventure de Juda en Genèse 38 et l'histoire de Joseph", *Revue Biblique* 111-1, 2004, p. 5-27.
- André WÉNIN, *L'homme biblique. Lectures dans le Premier Testament* (Théologies bibliques). Paris: Cerf, 2^e éd. 2004 [1^e éd. 1995].
- André WÉNIN, *Joseph ou l'invention de la fraternité (Genèse 37-50)* (Le livre et le rouleau 21). Bruxelles: Lessius, 2005.
- André WÉNIN, "La fraternité, 'projet éthique' dans les récits de la Genèse", in Emmanuelle MOUYON (dir.), *Bible, mythe et vérité* (Foi et Vie, Cahier biblique 44). Paris: 2005, p. 24-35.
- André WÉNIN, "Personnages humains et anthropologie", in Camille FOCANT et André WÉNIN (dir.), *Analyse narrative et Bible. 2^e colloque international du RRENAB, Louvain-La-Neuve, Avril 2004* (BETHL 191). Louvain: Peeters, 2005, p. 43-71.
- André WÉNIN, "Joseph interprète les rêves en prison (Genèse 40). Quelques fonctions de la répétition dans le récit biblique", in Philippe ABADIE (dir.), *Mémoires d'Écriture. Hommage à Pierre Gibert* (Le livre et le rouleau 25). Bruxelles: Lessius, 2006, p. 259-273.
- André WÉNIN, "La question du mal: clés bibliques", in Nicole JEAMMET, Eric GAZIAUX, André WÉNIN et José REDING (dir.), *Le mal. Qu'en faire?* (Trajectoires 16). Bruxelles: Lumen Vitae, 2006, p. 63-89.
- André WÉNIN, *D'Adam à Abraham ou les errances de l'humain. Lecture de Genèse 1,1- 12,4* (Lire la Bible). Paris: Cerf, 2007.
- André WÉNIN, "Les personnages secondaires dans le récit biblique. L'exemple de Genèse 12-50", in RRENAB (dir.), *Regards croisés sur la Bible. Études sur le point de vue. Actes du III^e colloque international du RRENAB, Paris, 8-10 juin 2006* (Lectio Divina hors série). Paris: Cerf, 2007, p. 341-354.
- André WÉNIN, *La Bible ou la violence surmontée*. Paris: Desclée De Brouwer, 2008.
- André WÉNIN, Camille FOCANT et Sylvie GERMAIN, *Vives, femmes de la Bible* (Le livre et le rouleau 29). Bruxelles: Lessius, 2007.
- Gerald WEST, "Reading 'the Text' and Reading 'Behind-the-Text'. The Cain and Abel Story in a Context of Liberation", in Stephen E. FOWL, David J. A. CLINES et Stanley E. PORTER (dir.), *The Bible in Three Dimensions. Essays in Celebration of Forty Years of Biblical Studies in the University of Sheffield* (JSOT Sup 87). Sheffield: JSOT Press, 1980, p. 299-320.
- Claus WESTERMANN, *Promises to the Fathers: Studies on the Patriarchal Narratives*. Philadelphia: Fortress, 1980.
- Claus WESTERMANN, *Vergleiche und Gleichnisse im Alten und Neuen Testament* (Kleine Biblische Bibliothek). Stuttgart: Calwer Verlag, 1984.
- Claus WESTERMANN, *Genesis 12-36, A Commentary*. Minneapolis: Fortress Press, 1985.
- Claus WESTERMANN, *Am Anfang, 1. Mose: Genesis*. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1986 [1^e éd. 1974].
- Claus WESTERMANN, *Genesis 1-11, A Commentary*. Minneapolis: Augsburg, 1987 [1^e éd. 1984].
- Claus WESTERMANN, *Genesis 37-50, A Commentary*. Minneapolis: Fortress Press, 1987 [1^e éd. en allemand 1982] (trad. John J. Scullion).
- Claus WESTERMANN, *Genesis. A practical commentary* (Text and Interpretation). Grand Rapids (MI): Eerdmans, 1987.
- Claus WESTERMANN, *The parables of Jesus in the light of the Old Testament*. Edinburgh: T & T Clark, 1990.

- Claus WESTERMANN, *Joseph: Studies of the Joseph Stories in Genesis*. Edinburgh: T&T Clark, 1996 [1^e éd. en allemand 1990].
- Hugh C. WHITE, "Reuben and Judah: Duplicates or Complements?", in James T. BUTLER, Edgar W. CONRAD et Ben C. OLLENBURGER (dir.), *Understanding the Word. Essays in Honor of Bernhard W. Anderson* (JSOT Sup 37). Sheffield: JSOT Press, 1985, p. 73-97.
- Hugh C. WHITE, *Narration and Discourse in the Book of Genesis*. Cambridge: Cambridge University Press, 1991.
- Hugh C. WHITE, "The Trace of the Author in the Text", *Semeia* 71, 1995, p. 45-65.
- Roger Norman WHYBRAY, *The succession narrative: a study of II Samuel 9-20; I Kings 1 and 2* (Studies in Biblical theology II 9). London SCM Press, 1968.
- Roger Norman WHYBRAY, *The Making of the Pentateuch. A Methodological Study* (JSOT Sup 53). Sheffield: Academic Press, 1987.
- Roger Norman WHYBRAY, *Introduction to the Pentateuch*. Grand Rapids (MI): Eerdmans, 1995.
- Roger Norman WHYBRAY, "The Joseph Story and Pentateuchal Criticism", *Vetus Testamentum* 18-4, 1998, p. 522-528 .
- Wolfgang WIEFEL, *Das Evangelium nach Lukas*. Berlin: Evangelische Verlagsanstalt, 1988.
- Anna WIERZBICKA, *What Did Jesus Mean? - Explaining the Sermon on the Mount and the Parables in Simple and Universal Human Concepts*. Oxford: Oxford Press, 2001.
- Geoffrey WIGODER, "Bekhorot", in *Dictionnaire encyclopédique du judaïsme*. Paris: Cerf, 1993, p. 139.
- Geoffrey WIGODER, "Premier-né, rachat du", in *Dictionnaire encyclopédique du judaïsme*. Paris: Cerf, 1993, p. 896-897.
- Aaron WILDAVSKY, "Survival Must not be Gained through Sin: The Moral of the Joseph Stories Prefigured through Judah and Tamar", *Journal for the Study of the Old Testament* 62, 1994, p. 37-48.
- Michael J. WILKINS, "Brother, Brotherhood", in David Noel FREEDMAN (dir.), *The Anchor Bible Dictionary vol. I*. New York: Doubleday, 1992, p. 782-783.
- James G. WILLIAMS, "The Beautiful and the Barren: Conventions in Biblical Type-Scenes", *Journal for the Study of the Old Testament* 17, 1980, p. 107-119.
- James G. WILLIAMS, *Women Recounted: Narrative Thinking and the God of Israel* (Bible and Literature Series). Sheffield: Almond Press, 1982.
- Michael James WILLIAMS, *Deception in Genesis. An investigation into the Morality of a Unique Biblical Phenomenon* (Studies in Biblical Literature 32). Peter Lang: New York, 2001.
- James G. WILLIAMS, *The Bible, Violence and the Sacred: Liberation from the Myth of Sanctioned Violence*. San Francisco: Harper San Francisco, 1991.
- Ina WILLI-PLEIN, "Genesis 27 als Rebekkesgeschichte. Zu einem historiographischen Kunstgriff der biblischen Vätergeschichte", *Theologische Zeitschrift* 45, 1989, p. 315-334.
- John T. WILLIS, *Genesis*. Abilene: Christian University Press, 1984.
- Lindsay WILSON, *Joseph Wise and Otherwise: The Intersection of Wisdom and Covenant in Genesis 37-50* (Paternoster Biblical Monographs). Waynesboro (GA): Paternoster, 2004.
- Percy J. WISEMAN, *Ancient Records and the Structure of Genesis: A Case for Literary Unity*. Nashville (Tennessee): Thomas Nelson, 1985.
- Markus WITTE, *Die biblische Urgeschichte. Redaktions-und theologiegeschichtliche Beobachtungen zu Genesis 1,1-11,26* (BZAW 265). Berlin / New York: Walter de Gruyter, 1998.
- Edith WOLF, "D'une genèse à l'autre", in Jacques HASSOUN (dir.), *Caïn* (Figures mythiques). Paris: Autrement, 1997, p. 107-135.
- Marc-Alain WOLF, *Un psychiatre lit la Bible*. Paris: Cerf, 2005.
- Hans-Walter WOLFF, "Das Kerygma des Jahwisten", *Evangelische Theologie* 24, 1964, p. 73-98.
- Michael WOLTER, "Lk 15 als Streitgespräch", *Ephemerides Theologicae Lovanienses* 78-1, 2002.

- Clyde M. WOODS, *The Living Way Commentary on the Old Testament. Vol. 1 Genesis-Exodus*. Shreveport, LA: Lambert, 1972.
- David P. WRIGHT, David Noel FREEDMAN et Avi HURVITZ, *Pomegranates and Golden Bells: Studies in Biblical, Jewish, and Near Eastern Ritual, Law, and Literature in Honor of Jacob Milgrom*. Winona Lake (IN): Eisenbrauns, 1995.
- Ernst WÜRTHWEIN, *Die Erzählung von der Thronfolge Davids – theologische oder politische Geschichtsschreibung?* (Theologische Studien 115). Zürich: Theologischer Verlag, 1974.
- Damian Joseph WYNN-WILLIAMS, *The State of the Pentateuch: A Comparison of the Approaches of M. Noth and E. Blum* (BZAW 249). Berlin-New York: Walter de Gruyter, 1997.
- Franck M. YAMADA, *Configurations of rape in the Hebrew Bible: a literary analysis of three rape narratives*. Ann Arbor: ProQuest, 2006.
- O. Larry YARBROUGH, "Parents and Children in the Jewish Family of Antiquity", in Shaye D. J. COHEN (dir.), *The Jewish Family in Antiquity*. Atlanta: Scholars Press, 1993, p. 39-59.
- Brad H. YOUNG, *Jesus and His Jewish Parables: Rediscovering the Roots of Jesus' Teaching* (Theological Inquiries). New York and Mahwah: Paulist Press, 1988.
- Brad H. YOUNG, *The Parables: Jewish Tradition and Christian Interpretation*. Peabody, Mass: Hendrickson Publishers, 1998.
- Judith ZABARENKO ABRAMS, "Rachel: A Woman Who Would Be a Mother", *Jewish Bible Quarterly* 18, 1989, p. 213-222.
- Yair ZAKOVITCH, "Through the Looking Glass: Reflections / Inversions of Genesis Stories in the Bible", *Biblical Interpretation* 1, 1993, p. 139-152.
- Ida ZATELLI, "The Rachel's Lament in the Targum and Other Ancient Jewish Interpreters", *Revista Biblica* 39, 1991, p. 477-490.
- Wilhelm ZAUNER, "Busse als Fest. Ein Buspredigt zu Lk 15,11-32 (der barmherzige Vater – der heimgekehrte Sohn – der daheimliebende Bruder)", *TPQ* 134, 1986, p. 280-282.
- Dorothy F. ZELIGS, "The personality of Joseph", in Dorothy F. ZELIGS (dir.), *Psychoanalysis and the Bible: A Study in Depth of Seven Leaders*. New-York: Bloch, 1974, p. 59-98.
- Dorothy F. ZELIGS, "Two Episodes in the Life of Jacob", in Dorothy F. ZELIGS (dir.), *Psychoanalysis and the Bible: A Study in Depth of Seven Leaders*. New-York: Bloch, 1974, p. 35-588.
- François ZEMAN, "Le statut de la femme en Mésopotamie d'après les sources juridiques", *Science et Esprit* 43-1, 1991, p. 69-86.
- Peter Paul ZERFAFA, "I Formed a Man With Yahweh", *Melita Theologica* 44, 1993, p. 29-31.
- Ilda ZILIO-GRANDI, "La figure de Caïn dans le Coran", *Revue de l'histoire des religions* 216-1, 1999, p. 31-85.
- Walther ZIMMERLI, *1 Mose 1-11* (Zurcher Bibelkommentar). Zurich: Zwingli Verlag, 1967 (3^e ed.).
- Meir ZLOTOWITZ, *Bereishis Genesis. A New Translation with a Commentary anthologized from Talmudic, Midrashic and Rabbinic Sources*. Brooklyn: Mesorah, 1980.
- Jean ZUMSTEIN, "Jésus et les paraboles", in Jean DELORME (dir.), *Les paraboles évangéliques: perspectives nouvelles. Congrès de l'ACFEB, Lyon (1987)* (Lectio Divina 135). Paris: Cerf, 1989, p. 89-108.
- Jean ZUMSTEIN, "Jésus et les paraboles", in Jean ZUMSTEIN (dir.), *Miettes exégétiques* (Monde de la Bible 25). Lausanne: Labor et Fides, 1991, p. 319-335.
- Jean ZUMSTEIN, "Narrative Analyse und neutestamentliche Exegese in der frankophonen Welt", *Verkündigung und Forschung* 41, 1996, p. 5-27.

III. Sciences humaines, divers.

- *Le Fraternel* (Journal de la psychanalyse de l'enfant 27), 2001.
- *Une initiation à l'analyse structurale* (Cahiers Évangile 16). Paris: Cerf, 1976.

- "'Une dynamique originale', entretien avec Michel Soulé", in Lucette SAVIER (dir.), *Des sœurs, des frères: Les méconnus du roman familial* (Les mutations 112). Paris: Autrement, 1990, p. 211-238.
- Olivier ABEL, "Herméneutique, poétique, éthique", *La religion: approches analytique et herméneutique*, 2000, <http://back.ac-rennes.fr/pedagogie/philo/rech/bstages/crelig.htm> (dernière visite le 12-08-2008).
- Olivier ABEL, *De l'amour des ennemis et autres méditations sur la guerre et la politique*. Paris: Albin Michel, 2002.
- Alfred ADLER, *Understanding Human Nature*. New York: Garden City Publishing Compagny, 1972.
- Alfred ADLER, *Le sens de la vie. Étude de psychologie individuelles* (Petite Bibliothèque Payot). Paris: Payot, 1991.
- Verena AEBISCHER, *Parlers masculins, parlers féminins?* (Textes de base). Neuchâtel / Paris: Delachaux & Niestlé, 1983.
- Sylviane AGACINSKI, *Engagements* (Philosophie générale). Paris: Seuil, 2007.
- Catherine ALES et Céline BARRAUD (dir.), *Sexe relatif ou sexe absolu? De la distinction du sexe dans les sociétés*. Paris: Maison des Sciences de l'Homme, 2001.
- Jean-Pierre ALMODOVAR, "Penser les expériences fraternelles", in Brigitte CAMDESSUS (dir.), *La fratrie méconnue. Liens du sang, liens du cœur*. Paris: Ed. E.S.F., 1998, p. 51-70.
- Sylvie ANGEL, "Qu'as-tu ma sœur, qu'as-tu donc à pleurer?", in Lucette SAVIER (dir.), *Des sœurs, des frères: Les méconnus du roman familial* (Les mutations n° 112). Paris: Autrement, 1990, p. 85.
- Sylvie ANGEL, *Des frères et des sœurs: les liens complexes de la fraternité*. Paris: Robert Laffont, 1996.
- Sylvie ANGEL, "La fratrie, des liens indestructibles", *Cahiers critiques de thérapie familiale et de pratiques de réseaux* 32-1, 2004, p. 35-48.
- Didier ANZIEU, *Le groupe et l'inconscient*. Paris: Dunod, 1975.
- Didier ANZIEU, "Les traces du corps dans l'écriture: une étude psychanalytique du style narratif", in *Psychanalyse et langage. Du corps à la parole* (Inconscient et culture). Paris: Bordas, 1977, p. 172-187.
- ARISTOTE, *Ethique à Nicomaque* (Bibliothèque des Textes Philosophiques). Paris: Vrin, 1972 (trad. Jean TRICOT).
- Paul-Laurent ASSOUN, *Leçons psychanalytiques sur frères et sœurs. T. 2: Un lien et son écriture*. Paris: Anthropos Economica, 1998.
- Louise AUGER, *Pourquoi l'autre et pas moi? Le droit à la jalousie*. Paris: Éd. de l'Homme, 1988.
- St AUGUSTIN, *Les confessions*. Paris: Garnier, éd. 1960.
- John Langshaw AUSTIN, *Quand dire c'est faire* (Points / Essai). Paris: Seuil, 1970.
- Elisabeth BADINTER, *L'un est l'autre. Des relations entre hommes et femmes* (Livre de poche). Paris: Odile Jacob, 1986.
- Mieke BAL, "Mise en abyme et iconicité", *Littérature* 29, 1978, p. 116-128.
- Marie BALMARY, *Le sacrifice interdit, Freud et la Bible*. Paris: Grasset, 1986.
- Marie BALMARY, *La divine origine. Dieu n'a pas créé l'homme*. Paris: Grasset et Fasquelle, 1993.
- Marie BALMARY, *L'homme aux statues, Freud et la faute cachée du père* (Le Livre de poche Biblio Essais). Paris: Grasset et Fasquelle, 1994.
- Marie BALMARY, "Célébration du nom qui change", *Bulletin Interactif du Centre International de Recherches et Études Transdisciplinaires*, Avril 1999, <http://perso.club-internet.fr/nicol/ciret/bulletin/b14/b14c4.htm> (dernière visite le 17-09-2003).
- Raphaël BARONI, *La tension narrative. Suspense, curiosité et surprise* (Poétique). Paris: Seuil, 2007.
- Karl BARTH, *Dogmatique I, 2*. Paris: Labor et Fides, 1954.
- Karl BARTH, *Dogmatique II, 2*. Paris: Labor et Fides, 1961.

- Charles BAUDOIN, *L'âme enfantine et la psychanalyse*. Paris / Neuchâtel: Delachaux & Niestlé, 1931.
- C. BAUMEL, L. DOISNEAU et M. VATAN, "La situation démographique en 1998: mouvement de la population", *Insee résultats 738-739, série Démographie-Société 80-81*, 2001.
- André BERGE, "Les milieux familiaux", in Maurice DEBESSE (dir.), *Psychologie de l'enfant* (Cahiers de pédagogie moderne). Paris: Armand Colin, 1956, p. 225-231.
- Jean BERGERET, *Le 'Petit Hans' et la réalité ou Freud face à son passé* (Science de l'Homme). Paris: Payot, 1987.
- Jean BERGERET, *La violence fondamentale, l'inépuisable Œdipe*. Paris: Dunod, 2000.
- Jean-Marie BESSE, *L'enfant et ses complexes: l'Œdipe, la castration, l'infériorité, les différences, la rivalité...* Bruxelles: P. Mardaga, 1983.
- Bruno BETTELHEIM, *Psychanalyse des contes de fées* (Réponses). Paris: Robert Laffont, 1976.
- Bruno BETTELHEIM, *Les blessures symboliques: essai d'interprétation des rites d'initiation*. Paris: Gallimard, 1977.
- Dominique BONDU, "L'impossible fraternité", in Brigitte CAMDESSUS (dir.), *La fratrie méconnue. Liens du sang, liens du cœur*. Paris: E.S.F., 1998, p. 31-50.
- Christophe BORMANS, "Genèse de la violence et violence de la Genèse", *Psychologie de la violence*, 2007, <http://www.psychanalyste-paris.com/Genese-de-la-violence-et-violence.html> (dernière visite le 05-08-2008).
- Jacques Bénigne BOSSUET, *Discours sur l'histoire universelle*. Paris: Garnier-Flammarion, 1966.
- Houria BOUCHENAF, *Mon amour, ma sœur: l'imaginaire de l'inceste frère-sœur dans la littérature européenne à la fin du XIX^e siècle*. Paris / Budapest / Torino: L'Harmattan, 2004.
- Pierre BOURDIEU, *La domination masculine* (Liber). Paris: Seuil, 1998.
- Dominique BOURDIN, "Rivalité, compétition et concurrence", *Trajets*, décembre 1999.
- Odile BOURGUIGNON, *Mort des enfants et structures familiales* (Le fil rouge). Paris: P.U.F., 1984.
- Odile BOURGUIGNON (dir.), *Le Fraternel* (Psychismes). Paris: Dunod, 1999.
- Thomas Berry BRAZELTON, *La naissance d'une famille* (Points actuels). Paris: Stock, 1983.
- Vincent BRÜMMER, "Philosophy, theology and the reading of texts", *Religious Studies* 27, 1991, p. 451-462.
- Luisa BRUNORI, *Gruppo di fratelli, fratelli di gruppo* (Relations). Roma: Borla, 1996.
- Bernard BRUSSET, "Le lien fraternel et la psychanalyse", *Psychanalyse à l'Université* 12-45, 1987, p. 5-43.
- Pierre BUEHLER et J.-F. HABERMACHER, *La narration, quand le récit devient communication* (Lieux théologiques 12). Genève: Labor et Fides, 1988.
- Monique BUISSON, *La fratrie, creuset de paradoxes* (Logiques sociales). Paris: L'Harmattan, 2003.
- André BURGUIERE, Christiane KLAPISCH-ZUBER, Martine SEGALEN, et al., *Histoire de la famille 1, Mondes lointains*. Paris: Librairie générale française, 1994.
- Paulette CAHN, "Expérimentations sociométriques appliquées au groupe fraternel", *Cahiers internationaux de sociologie* -12, 1952, p. 169-173.
- Paulette CAHN, *La relation fraternelle chez l'enfant* (Bibliothèque de psychanalyse et de psychologie clinique). Paris: P.U.F., 1962.
- Brigitte CAMDESSUS (dir.), *La fratrie méconnue. Liens du sang, liens du cœur*. Paris: Ed. E.S.F., 1998.
- Théodore CAPLOW, *Deux contre Un. Les coalitions dans les triades* (Sciences Humaines Appliquées). Paris: 1984.
- Jean CAZENEUVE, *L'ethnologie* (Encyclopédie Larousse de poche). Paris: Larousse, 1977.
- Catherine CHALIER, *La fraternité: un espoir en clair obscur*. Buchet Chastel, 2004.

- Catherine CHALIER, "Irréductible fraternité", *Conférence prononcée à Lima le 12 octobre 2006 dans le cadre de la Chaire Andine de Philosophie Française Contemporaine*, 2006, <http://ressources-cla.univ-fcomte.fr/gerflint/Perou2/Chalier.pdf> (dernière visite le 12-01-2008).
- Patrick CHAPELLE, *La crise d'adolescence*. Paris: M. A., 1990.
- Prophecy COLES, *The importance of sibling relationships in psychoanalysis*. London: Karnac, 2003.
- Claude COMBET, *La famille*. Paris: P.U.F., 1990.
- Louis CORMAN, *Psychopathologie de la rivalité fraternelle*. Bruxelles: Charles Dessart, 1970.
- Ernest CRAWLEY, *The mystic rose. A Study of Primitive Marriage and of Primitive Thought in its Bearing on Marriage. New ed. / rev. and greatly enlarged by Theodore Besterman*. London: Watts, 1927 [1^e éd. 1092].
- Ole DAVIDSEN, "Is There a Monkey in This Class?", *Semeia* 71, 1995, p. 133-160.
- Albert de la ROCHEBROCHARD, "Le mystère des deux peuples", *Juif et Chrétiens au temps de la rupture*, 2001, <http://home.scarlet.be/rupture/frame.htm> (dernière visite le 24-10-2001).
- Jean-Pierre DELVILLE, Ahmed H. MAHFOUD, Jacques SCHEUER, et al., *Pèlerinage et espace religieux* (Trajectoires 17). Bruxelles: Lumen Vitae, 2007.
- René DESCARTES, *Les passions de l'âme*. Paris: Gallimard, 1988.
- Gabriel DUC, Nicole SINDZINGRE, Jean SCHOWING, et al., "Jumeaux", in *Encyclopædia Universalis*. France: 1995.
- Georges DUMÉZIL, *Mythe et épopée* (Bibliothèque des sciences humaines). Paris: Gallimard, 1968.
- Catherine DUMONTEIL-KREMER, *Relations frères-sœurs: du conflit à la rencontre*. Dijon: Jouvence, 2006.
- Judy DUNN et Carol KENDRICK, *Siblings. Love, Envy And Understanding*. Cambridge: Harvard University Press, 1982.
- Umberto ECO, *Lector in fabula, le rôle du lecteur* (Livre de poche Biblio essais). Paris: Grasset, 1985.
- Umberto ECO, *Lector in fabula, ou la Coopération interprétative dans les textes narratifs* (Figures). Paris: Grasset, 1985.
- Umberto ECO, *Les limites de l'interprétation*. Paris: Grasset, 1990.
- Vincent EDELSON, "... Et la jalousie créa le frère...", in Pierre TRIDON (dir.), *La jalousie fraternelle* (Lieux de l'enfance 16). Toulouse: Privat, 1988, p. 65-74.
- Caroline ELIACHEFF et Nathalie HEINICH, *Mère-filles, une relation à trois*. Paris: Albin Michel, 2002.
- Mircea ELIADE, *Aspects du mythe* (NRF). Paris: Gallimard, 1963.
- Mircea ELIADE, *Traité d'histoire des religions*. Paris: Payot, 1964.
- Adèle FABER et Elaine MAZLISH, *Jalousies et rivalités entre frères et sœurs* (Marabout services). Paris: Stock, 1989.
- Georges FALCONNET et Nadine LEFAUCHEUX, *La fabrication des mâles* (Points Actuels). Paris: Seuil, 1975.
- François FLAHAUT, *La pensée des contes*. Anthropos, 2001.
- Claudine FOLLMI, *L'autonomie créatrice: système fraternel et système familial*, Thèse de doctorat 3^e cycle (sous la dir. de Robert MARTIN). Université de Lyon 2, 1991.
- FEDERATION PROTESTANTE DE FRANCE, *Éléments de réflexion sur la famille, la conjugalité et la filiation. Texte de réflexion*. septembre 1998.
- Anna FREUD, *L'enfant dans la psychanalyse*. Paris: Gallimard, 1976.
- Sigmund FREUD, *5 leçons sur la Psychanalyse*. Paris: Payot, 1921.
- Sigmund FREUD, *Introduction à la Psychanalyse*. Paris: Payot, 1922.
- Sigmund FREUD, *Correspondance, 1873-1939* (Connaissance de l'inconscient). Paris: Gallimard, 1966.
- Sigmund FREUD, *La naissance de la psychanalyse. Lettres à Wilhelm Fliess, notes et plans (1887-1902)*. Paris: P.U.F., 1973.

- Sigmund FREUD, *Nouvelles conférences sur la psychanalyse*. Paris: Gallimard, 1974.
- Sigmund FREUD, *Totem et tabou* (Petite Bibliothèque Payot 77). Paris: Payot, 1977.
- Sigmund FREUD, *Malaise dans la civilisation* (Bibliothèque de Psychanalyse). Paris: P.U.F., 8^e éd. 1981 [1^e éd. 1929].
- Sigmund FREUD, *Névrose, psychose et perversion*. Paris: P.U.F., 1985.
- Sigmund FREUD, *Œuvres complètes. Psychanalyse (Tome 15, 1916-1920)*. Paris: P.U.F., 2002 [2^e éd.].
- Daniel GAYET, *Les relations fraternelles: approches psychologiques et anthropologiques des fratries*. Paris-Neuchâtel: Delachaux & Niestlé, 1993.
- Muriel GILBERT, *L'identité narrative, perspectives critiques et cliniques de la pensée de Paul Ricœur*. Genève: Labor et Fides, 2001.
- René GIRARD, *Mensonge romantique et vérité romanesque*. Paris: Grasset, 1989 [1^e éd. 1961].
- René GIRARD, *La violence et le sacré*. Paris: Grasset, 1972.
- René GIRARD, *Des choses cachées depuis la fondation du monde*. Paris: Grasset, 1978.
- René GIRARD, *Je vois Satan tomber comme l'éclair* (Essai). Paris: Grasset, 1999.
- Florence GODEAU et Florence TROUBETZKOY (dir.), *Fratries. Frères et sœurs dans la littérature et les arts de l'Antiquité à nos jours* (Détours littéraires). Paris: Kimé, 2003.
- Betty C. GOGUIKIAN-RATCLIFF, *Le développement de l'identité sexuée. Du lien familial au lien social* (Publications universitaires européennes). Bern: Peter Lang, 2002.
- Algirdas Julien GREIMAS, *Sémantique structurale*. Paris: Larousse, 1966.
- Algirdas Julien GREIMAS et Joseph COURTÈS, *Sémiotique: dictionnaire raisonné de la théorie du langage (2 vol.)* (Langue, linguistique, communication). Paris: Hachette Université, 1979/1986.
- Edward T. HALL, *La dimension cachée* (Points). Paris: Seuil, 1971.
- Edward T. HALL, *Le langage silencieux* (Points). Paris: Seuil, 1984.
- Jacques HASSOUN (dir.), *Caïn* (Figures mythiques). Paris: Autrement, 1997.
- Georg Wilhelm Friedrich HEGEL, *Phénoménologie de l'esprit* (Bibliothèque philosophique). Paris: Aubier Montaigne, 1991 [1^e éd. 1807] (trad. Jean-Pierre Lefebvre).
- Glenda A. HUDSON, *Sibling love and incest in Jane Austen's fiction*. London: Macmillan, 1992.
- Robert HURLEY, "La théologie dans le champ littéraire", *Laval théologique et philosophique* 58-2, 2002, p. 243-257.
- Edmund HUSSERL, *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale* (Bibliothèque de philosophie 19). Paris: Gallimard, 1976.
- Rosa JAITIN, *Clinique de l'inceste fraternel* (Psychothérapies). Paris: Dunod, 2006.
- Marie JOLICŒUR et François SAUVE, *Mieux comprendre la psychothérapie, 27 questions-réponses* (Partage). Paris: Stanké, 2000.
- Carl Gustav JUNG, *L'homme et ses symboles*. Paris: Robert Laffont, 1964.
- Alain JURANVILLE, *Lacan et la philosophie*. Paris: P.U.F., 1984.
- Pierre KAUFMANN, *Psychanalyse*. France: Encyclopædia Universalis, 1995.
- Clifford KIRKPATRICK, *The Family as Process and Institution*. New York: The Ronald Press Company, 2^e éd. 1963.
- Francine KLAGSBURN, *Frères et sœurs: pour le meilleur et pour le pire*. Paris: Bayard, 1994.
- Mélanie KLEIN, "L'amour, la culpabilité et le besoin de réparation", in Mélanie KLEIN et Joan RIVIERE (dir.), *L'amour et la haine, le besoin de réparation* (Petite Bibliothèque Payot 18). Paris: Payot, 1968, p. 75-150.
- Julia KRISTEVA, *La traversée des signes* (Tel quel). Paris: Seuil, 1975.
- Jacques LACAN, "Les complexes familiaux dans la formation de l'individu", in Jacques LACAN (dir.), *Autres écrits* (Le champ freudien). Paris: Seuil, 2001, p. 23-84 [1^e éd. Paris: Navarin, 1938].
- Jacques LACAN, "Propos sur la causalité psychique", in Jacques LACAN (dir.), *Le Problème de la psychogenèse des névroses et des psychoses*. Paris: Desclée De Brouwer, 1946.
- Jacques LACAN, *Autres écrits* (Le champ Freudien). Paris: Seuil, 2001.

- Christian LACHAL, "Enfant unique, enfant-roi, et après?", in Brigitte CAMDESSUS (dir.), *La fratrie méconnue. Liens du sang, liens du cœur*. Paris: E.S.F., 1998, p. 95-112.
- Denise LACHAUD, *Jalousies*. Paris: Denoël, 1998.
- Robert LAFON, *Vocabulaire de psychopédagogie et de psychiatrie de l'enfant*. Paris: P.U.F., 1991 [1^e éd. 1963].
- Daniel LAGACHE, *La jalousie amoureuse, psychologie descriptive et psychanalyse*. Paris: P.U.F., 1981 [1^e éd. 1947].
- André LALANDE, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*. Paris: P.U.F., 13^e édition 1980 [1^e éd. 1926].
 - Annette LANGEVIN, "Des couples de frères et sœurs ou la sexation des itinéraires", *Dialogue* ("Moi mon frère, moi ma sœur") 114-4, 1991, p. 54-63.
- Robert LANGOT, "Agressivité destructrice adelphique, compétition népotique et auto-destruction", *Études Psychothérapeutiques*, 1985, p. 303-312.
- Robert LANGOT, *Les frères-amants ou l'impossible mariage*. Paris: Langot, 1986.
- Jacques LAPLANCHE et Jean-Bernard PONTALIS, *Vocabulaire de la psychanalyse*. Paris: P.U.F., 1967.
- Serge LÉBOVICI et Michel SOULÉ, *La connaissance de l'enfant par la psychanalyse*. Paris: P.U.F., 1972.
- Serge LÉBOVICI, Michel SOULÉ et René DIATKINE, *Traité de Psychiatrie de l'Enfant et de l'Adolescent*. Paris: P.U.F., 1985.
- Chantal LECHARTIER-ATLAN, "Un traumatisme si banal", *Revue française de psychanalyse* 61-1, 1997, p. 57-66.
- Nicole LEGLISE, *L'enfant du milieu ou Comment être seul dans une fratrie de trois* (Psychologiques). Paris / Montréal: L'Harmattan, 1999.
- Renée LEON, "Lire et écrire des contes", in *Littérature jeunesse à l'école. Pédagogie pour demain*. Paris: Hachette éducation, 1992.
- Serge LESOURD, "Mon frère, mon tendre ennemi", *La lettre de l'enfance et de l'adolescence* 62, 2005, p. 33-40.
- Daniel LETT, *Histoire des frères et sœurs* (Patrimoine). Paris: Éditions la Martinière, 2004.
- Claude LÉVI-STRAUSS, *La pensée sauvage*. Paris: Plon, 1962.
- Claude LÉVI-STRAUSS, *Du miel aux cendres*. Paris: Plon, 1966.
- Claude LÉVI-STRAUSS, *Les structures élémentaires de la parenté*. Paris / La Haye: Mouton et Cie, 1967.
- Claude LÉVI-STRAUSS, *Le regard éloigné*. Paris: Plon, 1983.
- Claude LÉVI-STRAUSS, *Histoire de Lynx*. Paris: Plon, 1991.
- Emanuel LEVINAS, *Totalité et infini* (Biblio essais). La Haye: Nijhoff, 1961.
- Emanuel LEVINAS, *Altérité et transcendance* (Essais). Montpellier: Fata Morgana, 1995 [1^e éd. 1967].
- Albert LEVY, *Les machines à faire-croire. 1. Formes et fonctionnement de la spatialité religieuse* (La bibliothèque des formes). Paris: Anthropos, 2003.
- Konrad LORENZ, *L'agression, une histoire naturelle du mal* (Nouvelle bibliothèque scientifique). Paris: Flammarion, 1963.
- Martin LUTHER, *Werke*. Weimar: 1883.
- Michel MAFFESOLI, *Essais sur la violence. Banale et fondatrice*. Paris: CNRS Édition, 2009.
- Étienne MAHIEU, "Quelques considérations sur le fratricide: violences", *Information psychiatrique. Cadillac* 74-2, 1998, p. 131-140.
- Laura MAKARIUS, *Le sacré et la violation des interdits*. Paris: Payot, 1974.
- Laura MAKARIUS et Raoul MAKARIUS, "Essai sur l'origine de l'exogamie et de la peur de l'inceste", *L'Année sociologique* 3, 1955-1956, p. 173-230.
- Laura MAKARIUS et Raoul MAKARIUS, *L'origine de l'exogamie et du totémisme*. Paris: Gallimard, 1961.
- Bronislaw MALINOWSKI, *Mutterrechtliche Familien und Œdipus Complex*. Leipzig: 1924.

- Bronislaw MALINOWSKI, *La vie sexuelle des sauvages du nord-ouest de la Mélanésie*. Paris: Payot, 1930.
- Daniel MARCELLI, "Œdipe fils unique ou le lien fraternel comme tache aveugle de la théorie", *Adolescence* 11-2 (*Visages de la fratrie*), 1993, p. 229-248.
- Daniel MARGUERAT, "Entrer dans le monde du récit. Une présentation de l'analyse narrative", *Transversalités (Revue de l'ICP)* 59, 1996, p. 1-17.
- Agnès MARTIAL, "Partages et fraternité dans les familles recomposées", in Agnès FINE (dir.), *Adoptions: Ethnologie des parentés choisies*. Paris: Maison des Sciences de l'Homme, 1998, p. 206-244.
- Béatrice MARTIN, *Frères et sœurs. Aînés, seconds et petits derniers, ententes et mésententes* (Marabout Service). Paris: Marabout, 1983.
- John F. McDERMOTT, *Frères-sœurs, la rivalité fraternelle*. Montréal / Paris: Éd. de l'Homme / Diffusion Inter-forum, 1982.
- Margaret MEAD, *Male and Female*. London: V. Gollancz, 1950.
- Margaret MEAD, *Mœurs et sexualité en Océanie*. Paris: Plon, 1973.
- Margaret MEAD, *Ecrits sur le vif, lettres*. Paris: Denoël / Gonthier, 1977.
- Henri MESCHONNIC, *Au commencement. Traduction de la Genèse*. Desclée De Brouwer, 2002.
- Muriel MEYNCKENS-FOUREZ, "Frères et sœurs: entre disputes et complicités, entre amour et haine. Réflexions thérapeutiques", *Cahiers critiques de thérapie familiale et de pratiques de réseaux* 32-1, 2004, p. 67-89.
- André de MIJOLLA, "Freud et le 'complexe fraternel'", in Michel SOULÉ (dir.), *Frères et sœurs, 8^e Journée scientifique du Centre de Guidance Infantile de l'Institut de Puériculture de Paris (Mars 1980)*. Paris: Ed. E.S.F., 1981, p. 52-69.
- André de MIJOLLA, *Les visiteurs du Moi*. Paris: Les Belles Lettres, 1981.
- Alice MILLER, *C'est pour ton bien, racines de la violence dans l'éducation de l'enfant*. Paris: Aubier Montaigne, 1983.
- Alice MILLER, *L'enfant sous terreur. L'ignorance de l'adulte et son prix*. Paris: Aubier Montaigne, 1986.
- Colette MISRAHI, "Enfance et psychanalyse", in *Encyclopaedia Universalis*. France: 1995.
- Juliet MITCHELL, *Siblings: sex and violence*. Cambridge: Polity Press, 2004.
- Alexander MITSCHERLICH, *Vers la société sans père* (Connaissance de l'inconscient 10). Paris: Gallimard, 1969 [1^e éd. *Auf dem Weg zur vaterlosen Gesellschaft*, 1963].
- Frédéric MONNEYRON, *L'écriture de la jalousie*. Grenoble: ELLUG, 1997.
- Edgar MORIN, "Pour une réforme de la pensée", http://college-heraclite.ifrance.com/documents/r_actuels/em_reforme.htm (dernière visite le 12-08-08).
- Edith G. NEISSER, *The Eldest Child*. New York: Harper and Bros, 1957.
- Edith G. NEISSER, *Mothers and Daughters, a Lifelong Relationship*. New York: Harper and Row Publishers, 1967.
- Friedrich NIETZSCHE, *La philosophie à l'époque tragique des Grecs*. Paris: Folio Gallimard, 1975.
- Christiane OLIVIER, *Les enfants de Jocaste: l'empreinte de la mère*. Paris: Denoël / Gonthier, 1980.
- Walter J. ONG, *Orality and Literacy: The Technologizing of the Word*. New York: Methuen, 1982.
- PASCAL, *Pensées (100 à 114) édition de Brunschvig*. Paris: Hachette, 1897 [1^e éd. 1897].
- Jean PERROT, *Mythe et littérature: sous le signe des jumeaux* (Littératures modernes 8). Paris: P.U.F., 1976.
- Catherine PETIT, *Faut suivre! Comprendre et résoudre les conflits parents enfants*. Paris: M.A., 1989.
- Edward PODOLSKY, *The Jealous Child*. New York: Philosophical Library, 1954.
- Jean-Bernard PONTALIS, *Frère du précédent*. Paris: Gallimard, 2006.
- Maurice POROT, *L'enfant et les relations familiales*. Paris: P.U.F., 1966.

- Jean POUILLON, "Une petite différence?", in Bruno BETTELHEIM (dir.), *Les blessures symboliques: essai d'interprétation des rites d'initiation*. Paris: Gallimard, 1977, p. 235-247.
- Mark Alan POWELL, *What are they saying about Luke*. New York: Paulist Press, 1989.
- Mark Alan POWELL, *What is narrative criticism (A New Approach to the Bible)*. London: SPCK, 1993.
- Luiz Eduardo PRADO de OLIVEIRA et Raphaëlle FARCY, "Fratries-gigognes", *'Moi mon frère, moi ma sœur'*, *Dialogue* 114-4, 1991, p. 98-111.
- France QUÉRÉ, *La famille*. Paris: Seuil, 1990.
- Jean-François RABAIN, "La rivalité fraternelle", in Serge LEBOVICI, Michel SOULÉ et René DIATKINE (dir.), *Traité de Psychiatrie de l'Enfant et de l'Adolescent T. 3*. Paris: P.U.F., 1985, p. 231-251.
- Jean-François RABAIN, "L'enfant et la jalousie, perspectives psychanalytiques", in Pierre TRIDON (dir.), *La jalousie fraternelle* (Lieux de l'enfance 16). Toulouse: Privat, 1988, p. 39-64.
- Alain RABATEL, *La construction textuelle du point de vue* (Sciences des discours). Lausanne / Paris: Delachaux & Niestlé, 1998.
- Fitz Roy Somerset RAGLAN, "The Hero of Tradition", in A. DUNDES (dir.), *The Study of Folklore*. Englewood Cliffs: Prentice-Hall, 1965, p. 142-157.
- Paul RICŒUR, "Entre philosophie et théologie II: nommer Dieu", in *Lectures 3. Aux frontières de la philosophie* (La couleur des idées). Paris: Seuil, 1975, p. 281-305.
- Paul RICŒUR, *La métaphore vive* (L'ordre philosophique). Paris: Seuil, 1975.
- Paul RICŒUR, "Contingence et rationalité dans le récit", in Karl ALBER (dir.), *Studien zur neueren französischen Phänomenologie. Ricoeur, Foucault, Derrida* (Recherches Phénoménologiques 18). Freiburg-München: E. W. Orth, 1986, p. 11-29.
- Paul RICŒUR, *Soi-même comme un autre* (L'ordre philosophique). Paris: Seuil, 1990.
- Paul RICŒUR, "Contingence et rationalité dans le récit", in Monique DIXSAUT (dir.), *Jeanne Delhomme* (Les cahiers de la "nuit surveillée"). Paris: Cerf, 1991, p. 173-184.
- Paul RICŒUR, *Le mal. Un défi à la philosophie et à la théologie* (Autres temps 5). Genève: Labor et Fides, 1996.
- Paul RICŒUR, "Le paradigme de la traduction", *Esprit* 6, 1999, p. 8-19.
- Paul RICŒUR, "La fonction narrative", *Études Théologiques et Religieuses* 80, 2005, p. 57-78.
- René RIVARA, *La langue du récit: introduction à la narratologie énonciative*. Paris: L'Harmattan, 2001.
- Joan RIVIERE, "La haine, le désir de possession et l'agressivité", in Mélanie KLEIN et Joan RIVIERE (dir.), *L'amour et la haine, le besoin de réparation* (Petite Bibliothèque Payot 18). Paris: Payot, 1968, p. 9-72.
- Alain ROBBE-GRILLET, *La jalousie*. Paris: Éd. de Minuit, 1957.
- Frédéric ROGNON, *Gérer les conflits dans l'Église*. Lyon: Olivétan, 2005.
- Géza ROHEIM, *Psychanalyse et Anthropologie*. Paris: Gallimard, 1967.
- Jean-Jacques ROUSSEAU, *Émile ou de l'éducation, Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*. Paris: Ed. sociales, 1978.
- Peter L. RUDNYTSKY, *Freud and Oedipus*. New York: Columbia University Press, 1987.
- Marcel RUFFO, *Frères et sœurs, une maladie d'amour*. Paris: Fayard, 2002.
- Nancy SAMALIN, *C'est pas juste! Comment gérer les conflits entre frères et sœurs*. Paris: Flammarion, 1997.
- Valerie SANDERS, *The brother-sister culture in nineteenth-century literature: from Austen to Woolf*. Basingstoke: Palgrave, 2002.
- Jean-Paul SARTRE, *Critique de la raison dialectique*. Paris: Gallimard, 1960.
- Lucette SAVIER, *Des sœurs, des frères: Les méconnus du roman familial* (Les mutations 112). Paris: Autrement, 1990.
- Régine SCelles, *Frères et sœurs: complices et rivaux* (Le métier de parents). Paris: Fleurus, 2003.
- Udo SCHNELLE, "Auf der Suche nach dem Leser", *Verkündigung und Forschung* 41, 1996, p. 61-66.

- Luda SCHNITZER, "Fraternité, inégalité", in Lucette SAVIER (dir.), *Des sœurs, des frères: les méconnus du roman familial* (Les mutations 112). Paris: Autrement, 1990, p. 56-62.
- Helmut SCHOECK, *L'envie, une histoire du mal*. Paris: Les Belles Lettres, 1995.
- Max SCHUR, *La mort dans la vie de Freud*. Paris: Gallimard, 1975.
- Martine SEGALEN et Georges RAVIS-GIORDANI (dir.), *Les cadets* (CNRS Ethnologie). Paris: CNRS Édition, 1994.
- Marc SHELL, *Children of the Earth. Literature, Politics and Nationhood*. Oxford: Oxford University Press, 1994 .
- Inge SIEBEN, *Sibling similarities and Social Stratification, The Impact of Family Background across Countries and Cohorts*. Inge Sieben, 2001.
- Georg SIMMEL, *Sociologie: étude sur les formes de la socialisation*. Paris: P.U.F., 1999 [1^e éd. 1950].
- François de SINGLY, *Le soi, le couple et la famille* (Essais et Recherche). Paris: Nathan, 1996.
- Michel SOULÉ (dir.), *Frères et sœurs. 8^e Journée scientifique du Centre de Guidance Infantile de l'Institut de Puériculture de Paris (Mars 1980)*. Paris: Ed. E.S.F., 1981.
- Helm STIERLIN, Ingeborg RÜCKER-EMBDEN, Norbert WETZEL, et al. (dir.), *Le Premier entretien familial: théorie, pratique, exemples* (Thérapies). Paris: J.-P. Delarge, 1979.
- Brian SUTTON-SMITH et B. G. ROSENBERG, *The Sibling*. New York: Holt, Rinehart and Winston, 1970.
- Emmanuel TAIEB, "Persistance de la rumeur. Sociologie des rumeurs électroniques", *Réseaux* 106, 2001, p. 231-271.
- Camille TAROT, *Le symbolique et le sacré. Théories de la religion* (Textes à l'appui / Bibliothèque du M.A.U.S.S.). 2008.
- Irène THERY, "Des manières de distinguer les sexes", *Esprit*, 2003, p. 90-106.
- Edith TILMANS-OSTYN et Muriel MEYNCKENS, *Les ressources de la fratrie* (Relations). Toulouse: Érès, 1999.
- Walter TOMAN, *Constellations fraternelles et structures familiales, leurs effets sur la personnalité et le comportement* (Sciences humaines appliquées). Paris: Ed. E.S.F., 1987.
- Laurent TOULEMON, "Combien d'enfants, combien de frères et sœurs depuis cent ans?", *Populations et Sociétés (INED)* 374, décembre 2001.
- Michel TOUSIGNANT, "Ecologie sociale de la résilience", in Boris CYRULNIK (dir.), *Ces enfants qui tiennent le coup*. Revigny-sur-Ornain: Hommes et perspectives, 1998, p. 61-72.
- Pierre TRIDON (dir.), *La jalousie fraternelle* (Lieux de l'enfance 16). Toulouse: Privat, 1988.
- Arnold VAN GENNEP, *Les rites de passage, étude systématique des rites de la porte et du seuil, de l'hospitalité, de l'adoption, de la grossesse et de l'accouchement, de la naissance, de l'enfance, de la puberté, de l'initiation, de l'ordination, du couronnement, des fiançailles et du mariage, des funérailles, des saisons, etc.* Paris: E. Nourry, 1909.
- Madalina VÂRTEJANU-JOUBERT, "Pourquoi les prophètes ne rient-ils pas? Essai de typologie religieuse au prisme du risible", *Archives de Sciences Sociales des Religions* 139, 2007, p. 9-26.
- Denis VASSE, *Le poids du réel, la souffrance*. Paris: Éditions du Seuil, 1983.
- Colette VIDAILHET et Pedro ALVAREZ, "Clinique de la jalousie fraternelle", in Pierre TRIDON (dir.), *La jalousie fraternelle* (Lieux de l'enfance 16). Toulouse: Privat, 1988, p. 29-38.
- Bertrand WESTPHAL, "Absyrté ou le morcellement d'un frère", in Florence GODEAU et Wladimir TROUBETZKOY (dir.), *Fratries, Frères et sœur dans la littérature et les arts de l'antiquité à nos jours* (Déplacements littéraires). Paris: Kimé, 2003, p. 45-53.
- Eric WIDMER, *Les relations fraternelles des adolescents* (Psychologie sociale). Paris: P.U.F., 1999.
- Donald Woods WINNICOTT, *The Family and Individual Development*. London: Tavistock, 1958.
- Kurt Heinrich WOLFF, *Georg Simmel, 1858-1918. A collection of essays, with translations and a bibliography*. Columbus: Ohio State University Press, 1959.
- Chantal ZABUS (dir.), *Le secret: motif et moteur de la littérature* (Recueil de travaux d'histoire et de philologie 7-7). Louvain-la-Neuve: Université de Louvain, 1999.
- René ZAZZO, *Les jumeaux, le couple et la personne*. Paris: P.U.F., 1992 [1^e éd. 1960].

- Dorothy F. ZELIGS, *Psychoanalysis and the Bible: A Study in Depth of Seven Leaders*. New-York: Bloch, 1974.

Table des matières

Avant-propos: normes utilisées	1
Introduction: des frères et des sœurs...	5
I. Frères et sœurs dans la Bible et le monde extrabiblique	5
1. L'Ancien Testament	5
2. Le Nouveau Testament et le monde grec	14
3. La prise en compte de la relation fraternelle en exégèse	18
II. Les relations fraternelles	20
1. Mythes et contes: rivalité et solidarité.....	20
2. Jalousie de l'aîné(e), jalousie du cadet: l'apport de la psychanalyse	24
3. Inceste et ambivalence : aspects anthropologiques	29
4. Inégalité, rôles et dynamiques dans les relations familiales	32
5. Le frère et l'autre – éclairages philosophiques	36
III. Saisir les relations fraternelles à travers les narrations bibliques	39
1. Le choix des textes	40
2. La méthode et l'outil.....	41
3. L'organisation générale.....	42
Tableau récapitulatif: les citations de références bibliques et la signification du mot "frères"	44
Ch. 1: Caïn et Abel (Gn 4,1-16): se débarrasser de son frère?	47
I. Le récit	47
1. Introduction	47
2. Délimitation	48
II. Les frères: symétrie et différences	52
1. Des parents éliminés du récit.....	52
2. Complétude et différenciation	52
3. Deux fils, un frère: la place de Caïn	53
4. Aîné et cadet: la place d'Abel.....	56
III. Le regard de Dieu et ses conséquences	58
1. Une rupture.....	58
2. Le regard du Seigneur vers Caïn	59
3. Justice ou injustice?.....	63
4. Un meurtre surprenant.....	65
IV. "Où est ton frère"	66
1. Le savoir du lecteur.....	66
2. Le Seigneur et les deux frères	67
3. Le signe	68
Conclusion: la fraternité impossible ?	70
Gn 4. Annexe: organisation du récit	73
Ch. 2. Rachel et Léa (Gn 29,15 - 30,24): filles, femmes, épouses, mères... et sœurs	75
Remarque préalable à l'ensemble des ch. 25-50 du livre de la Genèse	75
I. Un récit déterminé par une rivalité imposée	76
1. Délimitation du récit	76
2. Une série d'emboîtements	78
3. Un récit surdéterminé.....	79
4. Une détermination supplémentaire: l'interprétation	79
II. Une longue mise en tension	80
1. Les femmes entre la perspective de Laban et celle de Jacob	80
2. Deux logiques opposées.....	82
3. La tension entre les épouses	88

4. La tension entre les mères.....	90
III. Un dénouement rapide	97
1. Les deux sœurs se parlent.....	97
2. Dieu se souvient de Rachel	100
Conclusion: les deux sœurs	101
Ch. 3: Jacob et Esaü (Gn 25,19-37,1): fraternité et identité	103
Introduction	103
1. Délimitation du récit	103
2. Organisation du récit.....	103
3. Tensions et rivalités familiales	105
I. Chez les parents: deux frères rivaux ou deux jumeaux indifférenciés?	105
1. Avec son frère: lutte ou indifférenciation?	105
2. La vente de l'aînesse: rivalité ou échange?.....	109
3. La substitution: le conflit d'identité porté à son comble.....	110
II. Le voyage à Harrân: les changements de Jacob	113
1. Un épisode central.....	113
2. Des temps de passage et de changement	113
3. Les évolutions familiales et personnelles	115
4. Laban mis en échec.....	117
III. Jacob retrouve Esaü	119
1. Jacob prêt à rencontrer Esaü.....	119
2. Une rencontre extraordinaire	120
IV. La fin du récit	123
1. Sichem: les enfants de Jacob posent la fratrie	123
2. La rupture du ch. 35.....	126
Conclusion	127
Ch. 4: Joseph et ses frères (Gn 37,2-50,26): la préférence paternelle	131
I. Un réseau complexe de relations familiales	132
1. Les toledot	132
2. Le père et ses fils.....	133
3. Un fils mis à part des autres.....	135
II. Joseph loin de ses frères (Gn 38-41)	136
1. Ch. 38: un changement pour Juda	136
2. Ch. 39-41: Joseph en Égypte.....	138
III. Des retrouvailles "mouvementées"	139
1. Joseph: entre "oublier sa maison" et retrouver ses frères	139
2. Évolutions personnelles	143
IV. La fin du récit	146
Conclusion	149
Ch. 5. Tamar, Amnon et Absalom (2 S 13,1-22): la sœur et la femme	153
I. Le récit	153
1. Les limites.....	153
2. Le texte.....	153
II. Les relations fraternelles	155
1. Frères et sœurs	155
2. Le frère amoureux.....	157
III. La faim d'Amnon ?	158
1. Yonadab, l'homme qui fait parler.....	158
2. Le décalage de lecture.....	159
3. Un écart croissant.....	160
4. Le récit se concentre sur Amnon.....	161
IV. Le refus de Tamar	162
La rupture d'un schéma	162
Amnon ne veut rien entendre.....	163
Le renversement.....	165

V. Les conséquences	165
1. Le deuil et le silence de Tamar	165
2. David et Absalom ne disent rien.....	167
3. Un récit tragique	168
Conclusion: l'échec des relations fraternelles	169
Annexe: structure de 2 S 13,9b-19.....	171
Ch. 6 : Marthe et Marie (Lc 10, 38-42): relation fraternelle et priorité	173
I. Prendre en compte le récit	173
1. L'établissement du texte	174
2. Un texte surinvesti	175
II. Les personnages du récit	182
1. Des personnages contrastés	182
2. Les relations entre les personnages	183
III. La demande de Marthe	184
1. Une demande centrale dans le récit.....	185
2. Une manipulation.....	186
3. Une réponse inattendue.....	187
IV. Le récit dans son contexte large	190
1. Le doublet amour du prochain – amour de Dieu	190
2. La rupture rédactionnelle	190
3. La rupture thématique.....	191
Conclusion: relation entre sœurs et priorité	191
1. Une logique narrative lucanienne.....	191
2. Anticipation discursive	192
3. Relation entre sœurs et priorité.....	193
Ch. 7. Marthe, Marie et Lazare: la prise en compte de la relation fraternelle (Jn 11,1-44)	195
Ch. 8: Les deux fils (Lc 15, 11-32)	199
I. Aborder ce récit	199
1. Allégorie et interprétation	200
2. L'interprétation d'une parabole.....	201
II. Deux frères, un fils cadet	202
1. L'attention est portée sur un cadet en rupture.....	203
2. Un fils indigne, ou un fils perdu?	204
III. Le retour du cadet: quel changement dans le récit?	206
1. L'accueil reçu par le cadet	206
2. Un fils reçu pour lui-même	209
IV. Le retour du fils aîné: la mise en crise du récit	210
1. Une colère légitime	211
2. Un changement de perspective.....	212
Conclusion: être un fils, être un frère?	215
Ch. 9. Conclusion	217
I. Une perspective d'ensemble	218
1. Le livre de la Genèse et le progrès des relations fraternelles	218
2. Gn 4: une mise en abyme	220
3. Les mises en récits bibliques des relations fraternelles.....	221
II. L'apport des textes bibliques à la compréhension des relations fraternelles	223
1. Les différents aspects mis en récit	223
2. Fraternité en devenir.....	224
3. Frères... en Christ?.....	225
Bibliographie	229
I. Textes et instruments de travail	229
1. Textes.....	229
2. Instruments.....	230
II. Bible et arrière-plan biblique	232
III. Sciences humaines, divers.	282

