

BIBLIOTHECA EPHEMERIDUM THEOLOGICARUM LOVANIENSIS

CXLIX

NARRATIVITY IN BIBLICAL AND RELATED TEXTS

LA NARRATIVITÉ DANS LA BIBLE ET LES TEXTES APPARENTÉS

EDITED BY

G.J. BROOKE AND J.-D. KAESTLI

50691

22
.013



UMA 64689

③

BIBLIOTHEQUE CANTONALE
UNIVERSITAIRE
23. ADU, 200
LAUSANNE/Dorigny

LEUVEN
UNIVERSITY PRESS

UITGEVERIJ PEETERS
LEUVEN

2000

R003016286

LA NARRATION, UNE SUBVERSION
L'HISTOIRE DE JOSEPH (Gn 37-50*)
ET LES ROMANS DE LA DIASPORA

«No piece of prose elsewhere in the Bible can equal the literary standard attained by the Joseph story of Genesis 37-50»¹. C'est ainsi que l'égyptologue Donald Redford a récemment caractérisé l'histoire de Joseph, reprenant un jugement largement partagé par des exégètes vétérotestamentaires de tous bords. Est-ce cette qualité littéraire qui explique la reprise de l'histoire de Joseph par des romanciers comme Thomas Mann (*Joseph et ses frères*²) ou tout récemment par le compositeur Andrew Lloyd Webber (*Joseph and the amazing technicolor dreamcoat*)? De fait, nous avons affaire à une histoire bien ficelée, aux rebondissements divers et utilisant des motifs folkloriques attestés dans des civilisations diverses. Pourtant, ces seuls éléments ne suffisent pas à expliquer le statut et la fonction des aventures de Joseph, qui ont été canonisées comme charnière entre l'époque des Patriarches et celle du peuple d'Israël en Égypte. Dans la suite nous essayerons de poser quelques jalons qui nous permettront de mieux situer les particularités de Joseph. Pour ce faire, nous devons d'abord définir notre corpus et notre méthode de travail.

SYNCHRONIE ET DIACHRONIE

L'exégèse historico-critique avait, à l'époque du paradigme wellhausenien, une position paradoxale en ce qui concerne l'interprétation de Gn 37ss. Un Hermann Gunkel ou un Gerhard von Rad soulignaient l'unité de style et de composition de l'histoire de Joseph, tout en y découvrant la fusion de deux documents originellement autonomes³. Ces

1. D.B. REDFORD, *Egypt, Canaan, and Israel in Ancient Times*, Princeton, Princeton University Press, 1992, p. 422.

2. Cf. à ce propos R. TOMES, *Thomas Mann's «Joseph and his Brothers»*, in *Expository Times* 89 (1977) 72-75.

3. H. GUNKEL, *Genesis übersetzt und erklärt*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1902²; G. von RAD, *Josephsgeschichte und ältere Chokma*, in J.A. EMERTON et al. (éds.), *Congress Volume Copenhagen 1953* (VT.S, 1), Leiden, Brill, 1953, pp. 120-127; plus récemment, L. SCHMIDT, *Literarische Studien zur Josephsgeschichte* (BZAW, 167), Berlin/New York, de Gruyter, 1986; H.J. BOECKER, *Überlegungen zur Josephsgeschichte*, in

documents furent attribués au «Yahwiste» et à l'«Elohiste», ce qui diluait toutes les particularités du roman de Joseph, car J et E étaient censés comporter toute la trame narrative du Pentateuque. Malgré la présence de nombreux doublets concernant les acteurs (Jacob//Israël; Ruben//Judah) et les actions (deux rêves de Joseph, deux rêves de Pharaon, deux voyages des frères), la *Quellenscheidung* ne s'avéra pas une méthode pertinente pour l'analyse du cycle de Joseph⁴. Il n'est donc pas étonnant que de nombreuses méthodes synchroniques aient été appliquées à l'histoire de Joseph. Ainsi Hugh White, se basant notamment sur les travaux de G. Genette et de L. Dolezel, a proposé une interprétation narratologique de Gn 37-50⁵. White souligne les points suivants: contrairement à Abraham, Isaac et Jacob, l'auteur présente Joseph comme un protagoniste qui «has no direct dialogue with the divine at all» (p. 237)⁶ et établit Joseph «in a role which he is to play consistently as the solitary hermeneut who exists between alienated realms of discourse and social positions» (p. 240). Malgré des analyses souvent très fines, on reste un peu sur sa faim. D'ailleurs White propose finalement une interprétation assez traditionnelle de Gn 37ss, pas très éloignée du commentaire (historico-critique) de Claus Westermann⁷.

Une lecture dumézilienne de Joseph a été récemment proposée par Jean Lambert, pour qui Joseph est un représentant typique de la «troisième fonction» de Dumézil, à savoir celle de la fécondité ou de l'économique⁸. Lambert souligne comment, à chaque étape de l'histoire, Joseph (dont le nom est construit à partir d'une racine signifiant l'excédent) stocke et diffère l'échange; ce faisant il n'est rien d'autre que le substitut d'Elohim, puisqu'il rappelle dans tous les moments-clés de l'histoire que c'est Dieu qui agit à sa place (cf. Gn 40,8; 41,16; 45,7-8 etc...). Par cette stratégie de la substitution (ce que fait Joseph, c'est Elohim qui le fait), le roman raconte, selon Lambert, «ce qui est conceptualisé dans les cultures sémitiques, les fonctions du monothéisme de

J. HAUSMANN et H.-J. ZOBEL (éds.), *Alttestamentlicher Glaube und biblische Theologie. Festschrift für H.D. Preuss zum 65. Geburtstag*, Stuttgart et al., Kohlhammer, 1992, pp. 35-45.

4. Cf. déjà en 1968 R.N. WHYBRAY, *The Joseph Story and Pentateuchal Criticism*, in VT 18 (1968) 522-528.

5. H.C. WHITE, *Narrative and Discourse in the Book of Genesis*, Cambridge et al., University Press, 1991.

6. Pour l'importance des dialogues dans l'histoire de Joseph, cf. également R.E. LONGACRE, *Joseph: A Story of Divine Providence. A Text-Theoretical and Textlinguistic Analysis of Genesis 37 and 39-48*, Winona Lake, Eisenbrauns, 1989, pp. 139ss.

7. C. WESTERMANN, *Genesis. 3. Teilband Genesis 37-50* (BK I/3), Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Verlag, 1982.

8. J. LAMBERT, *Le Dieu distribué. Une anthologie comparée des monothéismes* (Patrimoines), Paris, Cerf, 1995.

troisième fonction»⁹. Nous n'avons ni le temps, ni les compétences pour dialoguer en détail avec cette approche anthropologique du cycle de Joseph. La lecture de Lambert ouvre cependant des pistes pour comprendre la fonction du narratif dans l'histoire de Joseph. Si l'histoire de Joseph narre un monothéisme qui se caractérise par la troisième fonction de Dumézil (richesse économique, paix), et si cette histoire met en scène un Joseph grâce à qui tout un peuple arrive à vivre dans l'abondance, nous devons nous poser la question du contexte socio-historique d'une telle stratégie narrative.

Pour avancer dans notre enquête, il nous faut clarifier deux questions préalables: celle de l'autonomie de l'histoire de Joseph et celle de son unité littéraire. Si l'on conteste l'autonomie originelle de l'histoire de Joseph¹⁰ (en y décelant par exemple les sources «J» et «E»), elle fonctionne surtout comme une charnière, voire comme un prologue au séjour du peuple d'Israël en Égypte par lequel s'ouvre le livre de l'Exode. Or, il semble assez évident que le cycle de Joseph a d'abord été conçu comme une nouvelle ou un roman indépendant¹¹. Dans les sommaires historiques qui résument la trame narrative du Pentateuque et des livres historiques, l'histoire de Joseph n'apparaît presque jamais (cf. ci-dessous). La majorité des chercheurs s'accordent à reconnaître dans l'histoire de Joseph un style et une théologie qui contrastent fortement tant avec le cycle des Patriarches qu'avec l'épopée de l'exode. Rappelons seulement que l'histoire de Joseph ne contient aucune théophanie directe et que les grands thèmes de l'alliance et de l'élection y sont totalement absents. Il s'ensuit que l'histoire de Joseph a d'abord été conçue comme une œuvre indépendante¹².

L'unité littéraire de cette œuvre a été magistralement démontrée par Donner, Redford et d'autres¹³. Cela ne signifie nullement que tous les

9. *Ibid.*, pp. 50-61, spéc. pp. 60-61.

10. Pour M. NOTH, l'histoire de Joseph a été composée dans le seul but de créer un lien entre le thème des Patriarches et le thème de l'Exode; cf. *A History of Pentateuchal Traditions*, Englewood Cliffs, N.J., Prentice-Hall, 1972, pp. 208-213.

11. Nous gardons délibérément un certain flou quant au genre littéraire de Gn 37ss. Les deux définitions courantes de roman ou de nouvelle s'y appliquent assez bien. Selon le *Petit Robert*, le roman est une «œuvre d'imagination en prose, assez longue, qui présente et fait vivre dans un milieu des personnages donnés comme réels, nous fait connaître leur psychologie, leur destin, leurs aventures». La nouvelle est définie comme un «récit généralement bref, de construction dramatique, et présentant des personnages peu nombreux». Tout dépend de ce que l'on appelle «long» et «bref».

12. Cf. en dernier lieu J. VAN SETERS, *Prologue to History. The Yahwist as Historian in Genesis*, Zürich, Theologischer Verlag, 1992, pp. 311-318.

13. Cf. H. DONNER, *Die literarische Gestalt der alttestamentlichen Josephsgeschichte* (Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, Philologisch-historische Klasse, Abh. 2), Heidelberg, 1976; D.B. REDFORD, *A Study of the Biblical Story of*

textes compris entre Gn 37 et Gn 50 aient fait partie de la première version de l'histoire. En sont certainement à exclure: Gn 38; 48; 49¹⁴. Parmi les autres textes ajoutés au roman de Joseph lors de son intégration dans la Torah figurent notamment 46,1-5; 47,13-26; 50,22-25¹⁵. Parmi les textes sacerdotaux n'ayant pas de lien originel avec l'histoire de Joseph figurent notamment 37,1-2; 47,6-7.27-28; 49,29-33; 50,12-13¹⁶. Il n'y a aucune raison d'exclure Gn 39 sous prétexte que c'est seulement dans ce chapitre qu'apparaît le nom de Yhwh¹⁷. L'histoire de Joseph chez Mme Potiphar est narrativement nécessaire pour préparer la deuxième descente de Joseph (après la citerne, la prison) et pour présenter Joseph comme un modèle de loyauté face à son employeur égyptien¹⁸. L'histoire originelle de Joseph comporte alors grosso modo: 37*; 39-45*; 46,28-33; 47*; 50,1-11.14-21.26. A l'intérieur de cet ensemble, les nombreux «doublets» n'indiquent pas une combinaison de

Joseph (Genesis 37-50) (SVT, 20), Leiden, Brill, 1970; I. WILLI-PLEIN, *Historiographische Aspekte der alttestamentlichen Josephsgeschichte*, in *Henoch* 1 (1979) 305-331. Cf. également les différents travaux de G.W. COATS, *Redactional Unity in Genesis 37-50*, in *JBL* 93 (1974) 15-21; *The Joseph Story and Ancient Wisdom*, in *CBQ* 35 (1973) 285-297; *From Canaan to Egypt. Structural and Theological Context for the Joseph Story* (CBQ Monograph Series, 4), Washington, D.C., The Catholic Biblical Association of America, 1976, pour qui l'histoire originelle se termine en Gn 45 avec la scène de la réconciliation.

14. L'histoire de Juda et de Tamar en Gn 38 interrompt le récit entre Gn 37 et Gn 39. Joseph n'y est pas mentionné et le contexte socio-culturel est différent de celui de l'histoire de Joseph. Selon B.J. DIEBNER, ce texte a été inséré à cet endroit parce qu'il y est question d'un mariage d'un fils de Jacob avec une étrangère, pour légitimer en quelque sorte le mariage égyptien de Joseph (cf. *Le roman de Joseph, ou Israël en Égypte. Un midrash post-exilique de la Tora*, in O. ABEL et F. SMYTH (éds.), *Le livre de traverse. De l'exégèse biblique à l'anthropologie* (Patrimoines), Paris, Cerf, 1992, p. 65). On peut également penser que Gn 38 sert de contraste au récit de séduction en Gn 39 (Juda succombe à la séduction, non pas Joseph). Pour d'autres interprétations, voir A. WILDAVSKY, *Survival Must not be Gained through Sin: The Moral of the Joseph Stories Prefigured through Judah and Tamar*, in *JSOT* 62 (1994) 37-48. Gn 48 et 49 interrompent la scène de la mort de Jacob. Il s'agit certainement de traditions indépendantes qui ont été tardivement (lors de la rédaction finale?) insérées à cet endroit.

15. Gn 46,1-5 et 50,22-25 veulent rattacher l'histoire de Joseph aux traditions du Pentateuque. Ces ajouts sont dus à une des dernières rédactions; cf. REDFORD, *Study* (n. 13), pp. 19-20.25-26. Gn 47,13-26 interrompt le récit de l'installation de la famille de Joseph en Égypte et ne mentionne ni les frères ni Jacob. Il s'agit d'un midrash tardif qui présente Joseph comme l'inventeur du capitalisme; cf. H. SEEBASS, *Geschichtliche Zeit und theonome Tradition in der Joseph-Erzählung*, Gütersloh, G. Mohn, 1978, pp. 58-61.

16. Cf. par ex. E. BLUM, *Die Komposition der Vätergeschichte* (WMANT 57), Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Verlag, 1984, pp. 244-257.

17. Cette idée est un grand classique de l'exégèse historico-critique; cf. récemment W. DIETRICH, *Die Josephserzählung als Novelle und Geschichtsschreibung. Zugleich ein Beitrag zur Pentateuchfrage* (Biblich theologische Studien, 14), Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Verlag, 1989, pp. 26-29.

18. Cf. R. ALTER, *The Art of Biblical Narrative*, New York, Basic Books, 1981.

sources, mais ils ont une fonction narratologique («law of scenic duality»¹⁹). La structure «par paire» est en effet une caractéristique du roman de Joseph. L'histoire commence par deux rêves qui préfigurent les compétences oniromanciennes de Joseph. Il va interpréter les deux rêves de ses co-prisonniers, préalable nécessaire qui lui permet d'être «repéré» pour interpréter les deux rêves du Pharaon. Deux fois Joseph est confronté à une descente et une ascension (du puits vers la maison de Potiphar, de la prison vers la cour du Pharaon). A la double ascension de Joseph correspondent les deux «descentes» des frères vers l'Égypte; deux fois Joseph perd ses vêtements et son statut social (37 et 39)²⁰, etc.... Il y a aussi une certaine *plot symmetry* entre le sort de Joseph dans la première partie et celui de Benjamin dans la seconde²¹. Reste la question du doublet Ruben / Juda. La fonction narratologique de cette «concurrency» entre les deux frères n'est pas toujours évidente. De nombreux exégètes ont alors distingué une *Ruben-Schicht* ancienne et une *Juda-Redaktion*²². Il est en effet possible que l'insertion de Juda ait coïncidé avec l'insertion du roman de Joseph dans son contexte actuel²³; Van Seters par exemple envisage la possibilité qu'à certains endroits le nom de Juda ait été substitué à celui de Ruben²⁴, dans le cadre d'une relecture «judéenne» et «orthodoxe». Nous pouvons cependant laisser la question ouverte car elle n'a pas d'enjeux majeurs pour l'interprétation que nous allons proposer.

19. Cf. J.L. SKA, «Our Fathers Have Told Us». *Introduction to the Analysis of Hebrew Narratives* (Subsidia Biblica, 13), Roma, Pontificio Istituto Biblico, 1990, p. 35. Pour l'importance de la construction par deux dans l'histoire de Joseph, voir notamment D. REDFORD, *Study* (n. 13), pp. 66ss.

20. Pour le rôle important des vêtements dans Gn 37ss, cf. A. DA SILVA, *La symbolique des rêves et des vêtements dans l'histoire de Joseph et de ses frères* (Héritage et projet, 52), Ville St-Laurent, Fides, 1994; V.H. MATTHEWS, *The Anthropology of Clothing in the Joseph Narrative*, in *JSOT* 65 (1995) 25-36.

21. En 43,33-34, Benjamin devient le préféré de Joseph qui, lui aussi, avait été le préféré de son père; comme pour Joseph, le narrateur va ensuite isoler Benjamin de ses frères, qui devient de plus en plus le double de Joseph; cf. J. LAMBERT, *Dieu distribué* (n. 8), p. 51.

22. Cf. D. REDFORD, *Study* (n. 13), pp. 182ss; DIETRICH, *Josephserzählung* (n. 17), pp. 22-27; N. KEBEKUS, *Die Joseferzählung. Literarkritische und redaktionsgeschichtliche Untersuchungen zu Genesis 37-50* (Internationale Hochschulschriften), Münster/New York, Waxmann, 1990, spéc. le résumé, pp. 344-345. La thèse inverse (le récit originel faisait intervenir Juda) est défendue par H.-C. SCHMITT, *Die nichtpriesterliche Josephsgeschichte. Ein Beitrag zur neuesten Pentateuchkritik* (BZAW, 154), Berlin, New York, 1980; ID., *Die Hintergründe der «neuesten Pentateuchkritik» und der literarische Befund der Josefergeschichte*, in *ZAW* 97 (1985) 162-179.

23. Pour KEBEKUS, *Joseferzählung* (n. 22), p. 339, la *Juda-Schicht* est identique à la rédaction finale du Pentateuque.

24. VAN SETERS, *Prologue* (n. 12), p. 317.

DATATION ET CONTEXTE SOCIOLOGIQUE

Selon G. von Rad, l'histoire de Joseph remonte à l'époque salomonienne et reflète les idéaux moraux et religieux du milieu des sages de la cour. La narration serait alors mise au service de l'éducation: il s'agirait, selon von Rad, de montrer aux apprentis-fonctionnaires qu'un jeune homme doué à la fois d'intelligence, de sens moral et de confiance en Dieu est capable de survivre dans toutes sortes de situations dangereuses et qu'il peut même s'élever aux responsabilités les plus importantes²⁵. W. Dietrich voit dans l'histoire de Joseph une sorte d'allégorie historique écrite dans le royaume du Nord après la scission de 926, dans le but de légitimer la royauté de Jéroboam = Joseph²⁶. Kebekus, lui, situe à l'époque d'Ezékias sa *Ruben-Grundschrift*, qui se caractérise par la reprise des traditions du Nord. Le fait que Joseph ne devienne pas roi mais seulement vizir présuppose, selon Kebekus, les événements de 722²⁷.

Toutes ces datations préexiliques me paraissent difficilement défendables²⁸. Elles ne peuvent guère être étayées par des arguments littéraires et philologiques. Contre Dietrich, on ne peut guère lire Joseph comme une allégorie pour le (premier) roi d'Israël. Les textes préexiliques (surtout prophétiques) qui mentionnent Joseph comme ancêtre éponyme du royaume du Nord le font toujours dans un contexte de jugement (cf. par ex. Am 6,6; Abd 18). Ce n'est qu'après l'exil que «Joseph», désignant la Samarie ou même «tout Israël», commence à avoir une signification positive (cf. par ex. Ez 47,13; Za 10,6)²⁹.

À cela s'ajoute la quasi absence d'une référence à l'histoire de Joseph en dehors de Gn 37-50. Les nombreux sommaires historiques³⁰ qui parcourent toute la Bible hébraïque expliquent le séjour d'Israël en Égypte sans passer par Joseph. D'autres textes constatent tout simplement la présence des pères en Égypte (Dt 6,2ss; Ez 20,5ss; Os 11,1ss; Ps 78,12ss; 106,6ss; 136,10ss). D'autres encore parlent de la descente de

25. VON RAD, *Josephsgeschichte* (n. 3).

26. DIETRICH, *Josephserzählung* (n. 17), pp. 58-66.

27. KEBEKUS, *Joseferzählung* (n. 22), pp. 250-257.

28. Nous n'allons pas nous étendre sur le caractère hautement fantasmagorique des prétendues «lumières salomonniennes». Pour une présentation plus réaliste de l'époque salomonienne, voir D.W. JAMIESON-DRAKE, *Scribes and Schools in Monarchic Judah, A Socio-Archeological Approach* (JSOTS, 109), Sheffield, Almond Press, 1991.

29. Cf. T. RÖMER, *Le cycle de Joseph: Sources, corpus, unité*, in *Foi et Vie* LXXXVI/3 (1987) 3-15; = *Joseph approché. Source du cycle, corpus, unité*, in O. ABEL et F. SMYTH (éds.), *Le livre de traverse. De l'exégèse biblique à l'anthropologie* (Patrimoines), Paris, Cerf, 1992, p. 13.

30. Cf. à ce propos T. RÖMER, *Historiographie et mythes d'origines dans l'Ancien Testament*, in M. DÉTIENNE (éd.), *Transcrire les mythologies. Tradition, écriture, historicité*, Paris, Albin Michel, 1994, pp. 142-148.

Jacob ou des pères en Égypte (Dt 10,22; 26,5; Jos 24,4; 1S 12,8), non pas de celle de Joseph. Un seul de ces sommaires mentionne l'histoire de Joseph. Il s'agit du Ps 105 (v. 18-23), un psaume qui selon l'avis quasi unanime des chercheurs présuppose le Pentateuque dans sa forme finale³¹. Pour la construction de la chronologie officielle du Pentateuque, l'histoire de Joseph n'est donc pas indispensable. Cela est confirmé par le fait que les textes sacerdotaux entre Gn 37 et Ex 1 font le lien entre les Patriarches et l'Égypte apparemment sans référence à l'histoire de Joseph³².

Le dossier vétérotestamentaire plaide donc plutôt en faveur d'une datation tardive³³. Cette datation peut être corroborée du côté égyptologique. Selon Redford, les noms et les allusions aux coutumes égyptiennes qui apparaissent dans le roman de Joseph reflètent presque tous la situation de la période saïte³⁴. Nous nous contenterons de deux exemples. Le fait que les frères de Joseph puissent être suspectés d'espionnage (42,9) fait seulement sens au moment où l'Égypte peut se sentir menacée par une puissance étrangère contrôlant la Palestine; c'est la situation politique de l'époque perse (et aussi hellénistique). Le terme de «surveillant» en 41,34 (*peqidim*) est omniprésent dans les textes administratifs égyptiens de l'époque perse.

Par conséquent, les meilleurs date et contexte sociologique pour situer l'histoire de Joseph semblent être la communauté juive en Égypte à

31. Cf. H.J. KRAUS, *Psalmen* (Biblicher Kommentar Altes Testament, 15), Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Verlag, p. 719; G.J. BROOKE, *Psalms 105 and 106 at Qumran*, in *Revue de Qumran* 54 (1989) 267-292.

32. Cf. déjà L. RUPPERT, *Die Josephserzählungen der Genesis. Ein Beitrag zur Theologie der Pentateuchquellen* (StANT, 11), München, 1965, pp. 232-233; T. RÖMER, *Cycle* (n. 29), pp. 8-9; KEBEKUS, *Joseferzählung* (n. 22), p. 292. Le texte P^{se} peut être reconstruit comme suit: «Jacob habita au pays où son père avait émigré, le pays de Canaan (37,1). Les fils d'Israël prirent leur cheptel... Jacob se rendit en Égypte avec tous ses descendants ... il fit venir avec lui toute sa descendance en Égypte (46,8-26 = liste secondaire?). Israël habita au pays d'Égypte en terre de Goshen, les Israélites y devinrent propriétaires, ils y furent féconds et très prolifiques. Jacob vécut 17 ans au pays d'Égypte, et la durée de vie de Jacob fut de 147 ans (47,27-28); il donna l'ordre [à ses fils] et leur dit: «Je vais être réuni à mon peuple. Ensevelissez-moi auprès de mes pères ... dans la caverne du champ de Makpéla ...» Quand Jacob eut achevé de donner ses ordres à ses fils ... il expira et fut réuni aux siens (49,29-33). Les fils d'Israël agirent à son égard selon ses ordres. Ils le transportèrent au pays de Canaan et l'enterrèrent dans la caverne du champ de Makpéla (50,12-13). Et voici les noms des fils d'Israël venus en Égypte... (Ex 1,1-5a)». Les mentions de Joseph en Ex 1,5b.6.8 peuvent être attribuées au dernier rédacteur; cf. I. WILI-PLEIN, *Ort und literarische Funktion der Geburtsgeschichte des Mose*, in *VT* 41 (1991) 110-118.

33. Notons encore que D. REDFORD, *Study* (n. 13), pp. 26ss, recense une soixantaine de termes hébraïques qui ne sont attestés que dans la littérature tardive. Même si tous ces exemples ne sont pas toujours convaincants, sa liste constitue néanmoins un argument supplémentaire pour notre propos.

34. REDFORD, *Study* (n. 13), pp. 182ss; ID., *Egypt* (n. 1), pp. 424-427.

l'époque perse³⁵. Dès lors, le genre littéraire «nouvelle de la Diaspora» s'impose³⁶. Certains motifs narratifs du roman de Joseph sont d'ailleurs présents dans d'autres écrits juifs émanant de la diaspora. C'est le cas pour le motif du jeune subordonné qui réussit à interpréter des énigmes (rêves) que les autorités en place sont incapables de résoudre. Les parallèles entre Gn 41 et Dn 2 (cf. également Dn 5) sautent aux yeux³⁷. Dans les deux cas, un jeune juif est d'abord fait prisonnier par suite des intrigues de ses ennemis; il est ensuite convoqué devant le roi étranger dont il interprète les rêves; enfin, il bénéficie d'une ascension sociale. Une variante de ce thème est le *plot pattern* de la «wrongful incarceration and final rehabilitation of the wiseman»³⁸, qui est présent dans les aventures de Joseph, de Mardochee³⁹, de Tobie, et en Égypte dans les aventures de Onkh-Sheshonq et Hy-Hor. Ce motif se retrouve également dans l'histoire d'Ahiqar. Est-ce alors seulement un hasard si le manuscrit le plus ancien du sage Ahiqar, en araméen, provient de la communauté juive d'Éléphantine?

JOSEPH ET LA SUBVERSION DU JUDAÏSME ORTHODOXE

Les textes d'Éléphantine⁴⁰ nous montrent dans quelle mesure les communautés juives installées en Haute-Égypte, probablement depuis l'époque assyrienne, devaient, à l'époque perse, être éloignées de l'idéal de l'orthodoxie naissante en Mésopotamie et à Jérusalem. Malheureusement, nous n'avons que très peu d'informations sur l'extension et l'orga-

35. A. CATASTINI, *Le Testimoniane di Manetone et la «Storia di Giuseppe»* (*Genesi 37-50*), in *Henoah* 17 (1995) 279-300.

36. Pour une datation postexilique de l'histoire de Joseph, cf. A. MEINHOLD, *Die Gattung der Josephsgeschichte und des Estherbuches: Diasporanovelle I*, in *ZAW* 87 (1975) 306-324; Id., *Diasporanovelle II*, in *ZAW* 88 (1976) 72-93; cf. également R. GNUSE, *The Jewish Dream Interpreter in a Foreign Court: The Recurring Use of a Theme in Jewish Literature*, in *Journal for the Study of Pseudepigrapha* 7 (1990) 29-53, p. 30; J.A. SOGGIN, *Notes on the Joseph Story*, in A.G. AULD (éd.), *Understanding Poets and Prophets. Essays in Honour of George Wishart Anderson* (JSOTS, 152), Sheffield, JSOT Press, 1993, pp. 336-349; A. CATASTINI, *Storia di Giuseppe (Genesi 37-50)*, Venezia, Marsilio, 1994, pp. 52-58; REDFORD, *Study* (n.13), parle de manière plus vague du VII^e-VI^e siècle.

37. S. NIDITCH et R. DORAN, *The Success Story of the Wise Courtier: A Formal Approach*, in *JBL* 96 (1977) 185-189; R. GNUSE, *Dream Interpreter* (n. 35); G.G. LABONTÉ, *Genèse 41 et Daniel 2: question d'origine*, in A.S. VAN DER WOUDE (éd.), *The Book of Daniel in the Light of New Findings* (BETL, 106), Leuven, University Press – Peeters, 1993, pp. 271-284.

38. D. REDFORD, *Egypt* (n. 1), p. 428.

39. Pour une comparaison détaillée entre Est et Gn 37ss, cf. A. MEINHOLD, «Gattung» (n. 36).

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

nisation de la diaspora juive dans le Nord de l'Égypte⁴¹. Mais à en juger par l'importance énorme que prendra le judaïsme égyptien à l'époque hellénistique et par ses tendances à l'autonomie par rapport aux autorités de Jérusalem (et de Babylone), on peut supposer que cet «autre» judaïsme avait besoin d'affirmer son identité aussi au niveau littéraire. S'il est vrai que l'élaboration de la Bible hébraïque resta globalement entre les mains du judaïsme issu de la Golah babylonienne, le judaïsme égyptien a réussi malgré tout à y trouver une place. Par ruse ou subversion, il fit entendre ses conceptions théologiques au moyen de diverses narrations. L'histoire de Joseph constitue sans doute l'exemple le plus frappant de cette stratégie. Joseph⁴² incarne la réussite exemplaire d'un Juif en Égypte et fournit ainsi un modèle aux destinataires du récit. Retraçons brièvement le roman sous cet aspect subversif.

Dès le début du roman, on retrouve une réplique à la Golah babylonienne; en effet, Gn 37 montre bien que, contrairement à la présentation prophético-dtr (cf. Jr 43-44), l'exil en Égypte a lui aussi commencé par être imposé à celui qui va en profiter. Cependant, il n'a pas été imposé par un roi étranger, mais par les frères de Joseph eux-mêmes. Et tandis que les frères cachent leur responsabilité par des comportements douteux (ils mentent à leur père), Joseph, dans son pays d'accueil, réussit un parcours éthiquement correct, appliquant les maximes de Pr 7,6-27, dans sa rencontre avec Mme Potiphar en Gn 39.

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

L'ascension finale de Joseph se termine par un événement qui a beaucoup choqué le judaïsme orthodoxe. En 41,50-52, le héros devient le gendre d'un prêtre égyptien⁴³. Joseph pratique ainsi les mariages mixtes

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

42. Pourquoi l'auteur a-t-il choisi le nom de Joseph pour son héros? Une première réponse pragmatique consiste à dire qu'en utilisant le motif littéraire de l'ascension du jeune/petit contre toute attente, il devait choisir parmi les fils cadets de Jacob. On peut encore spéculer sur la possibilité d'une évocation des origines «nordistes» de la colonie d'Éléphantine.

43. Il faut certainement aussi voir un clin d'œil dans le fait que notre auteur donne au beau-père de Joseph le même nom, «Potiphara», qu'à l'ancien employeur, dont Joseph a dû repousser la femme pour éviter une union illicite. D. REDFORD, *Egypt* (n. 1), p. 424: «Potiphar and its variant are modeled on a very common name, ..., meaning «He-

contre lesquels Esdras et Néhémie (Esd 9; Ne 10) luttent avec ferveur (cf. également Dt 7, 1-6). Selon Gn 41, deux des tribus d'Israël descendent d'une égyptienne et sont donc, d'après la loi, des *manzérîm*, des bâtards. Dans les généalogies chronistes (1 Chr 7,29), une telle vision n'apparaît pas. D'ailleurs, 1 Chr 7 présente Ephraïm et Manassé comme habitant le pays de Canaan. Rien n'est dit d'une naissance ou d'un séjour en Égypte⁴⁴. Cet épisode a très vite fait réagir les milieux plus orthodoxes qui, en produisant le roman «Joseph et Aseneth» insistent fortement sur la conversion d'Aseneth⁴⁵.

Le roman de Joseph prône donc la cohabitation et l'intégration en recourant à l'ironie. Ainsi, dans le seul passage où une séparation entre juifs et non-juifs est rapportée, l'initiative en est attribuée aux Égyptiens: «les Égyptiens mangeaient à part, ... car les Égyptiens n'ont pas le droit de manger avec les Hébreux: ce serait pour eux une abomination⁴⁶» (Gn 43,23). Le ton ironique de ce passage montre bien que nous sommes en présence d'une pointe contre la *kashrout* du judaïsme orthodoxe⁴⁷.

Contre l'Exode officiel de l'orthodoxie babylono-jérusalémite, le roman de Joseph met en place un Exode à l'envers. Le père et les frères sont finalement obligés de se déplacer vers l'Égypte, car c'est de la périphérie que vient le salut pour le centre. Le judaïsme «libéral» qui s'exprime en Gn 37ss ne veut pourtant pas rompre sa relation avec la mère-patrie; il reste souhaitable que les ossements de ceux de l'extérieur soient ramenés en Palestine pour y être ensevelis (Gn 50,14). En insistant sur la providence divine – qui fournit en quelque sorte le clef de toute l'intrigue – la finale du roman (50,20) se plaît à rappeler que c'est grâce à l'exil du frère innocent que les frères coupables ont été sauvés. C'est grâce à la réussite économique de l'exilé, qui profite d'ailleurs aussi au pays d'accueil, qu'Israël peut (re)devenir un peuple nombreux et prospère.

Malgré ses positions «anticonformistes», le récit de Joseph a été canonisé. Cela s'explique par la volonté de rassemblement qui caractérise

Whom-God-N-gives» ... very common from the Kushite 25th Dynasty to Greco-Roman times».

44. Le fait est peut-être lié à l'idéologie autochtone de 1 et 2 Chr, qui présentent Israël comme ayant vécu depuis toujours et sans interruption dans son pays; cf. à ce sujet S. JAPHET, *L'historiographie postexilique: pourquoi et comment?*, in A. DE PURY, T. RÖMER et J.-D. MACCHI (éds.), *Israël construit son histoire*, Genève, Labor et Fides, 1996, pp. 123-152.

45. Cf. la contribution de G. J. BROOKE dans ce volume.

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

47. Cf. RÖMER, *Cycle* (n. 29); J.A. SOGGIN, *Notes* (n. 35), pp. 340-341. On notera que Flavius Josèphe omet cet épisode dans les *Antiquités*.

le judaïsme. Au moment où l'identité juive va se fonder dans le livre, il importe que tous les courants puissent se retrouver dans le même livre⁴⁸. Une fois insérée entre les Patriarches et l'Exode, l'histoire de Joseph change certes de fonction. Devenue partie intégrante des récits patriarcaux, la descente de Joseph en Égypte forme en quelque sorte l'«Ancien Testament»⁴⁹ du Pentateuque, prologue nécessaire mais subordonné à l'«évangile» de la libération de l'esclavage égyptien. Néanmoins, pour celui ou celle qui le lit attentivement, le récit de Joseph n'a rien perdu de sa force subversive.

JOSEPH ET LES AUTRES

Via le roman de Joseph, un autre judaïsme se fait entendre. C'est la voix d'une diaspora qui ne ressent pas un besoin urgent de revenir en *eretz yisraël* pour vivre sa judéité. Et cette diaspora dit sa manière d'être juive en narrant des histoires de héros exemplaires: Joseph, Daniel (Dn 1-6*), Esther et Mardochee, Tobie. Tous ces récits peuvent être caractérisés comme des «romans de la diaspora». Ils n'émanent pas tous du même milieu producteur, les différences chronologiques et idéologiques entre eux étant trop grandes. En ce qui concerne le roman de Joseph, nous avons insisté sur la fonction subversive de la narration.

Dans la Bible hébraïque, cette voix subversive est également présente dans des récits beaucoup plus brefs, des *short stories*, voire des anecdotes. Prenons l'exemple de la grande épopée nationale relatant l'histoire du peuple hébreu depuis la sortie d'Égypte jusqu'à la fin de la royauté (Ex – 2 R). Cette fresque historique correspond peut-être à la deuxième édition de «l'historiographie deutéronomiste». Pour l'école dtr, l'identité du peuple de Yhwh ne peut se maintenir que par une théologie ségrégationniste; une telle stratégie se comprend dans le contexte de l'exil ou de l'époque perse. Or, ce n'est certainement pas un hasard si ce grand ensemble historiographique a été encadré par deux petits récits qui défendent une autre théologie.

En Ex 1, les versets 15-21 constituent une insertion dans la trame narrative originelle. Ils relatent l'histoire des sages-femmes égyptiennes qui, par la ruse, déjouent les projets meurtriers du roi. Leur motivation est expliquée à deux reprises par la «crainte d'Elohim» (1,17 et 1,21; c'est d'ailleurs la première fois que le mot «Dieu» apparaît dans le livre de l'Exode). C'est donc l'intervention des femmes étrangères qui permet

48. Cf. DIEBNER, *Roman* (n. 14), pp. 64-68

49. Cf. R.W.L. MOBERLY, *The Old Testament of the Old Testament* (Overtures to Biblical Theology), Philadelphia, Fortress, 1992.

la survie du peuple d'Israël. Ces femmes «païennes», nous dit-on, craignent Dieu. La préoccupation de montrer que la crainte de Dieu existe chez les non-juifs se retrouve également en Gn 20 et dans le livre de Jonas, textes qui émanent sans doute du milieu de la diaspora⁵⁰. L'insertion d'Ex 1,15ss veut ainsi éviter toute triomphalisme dans la lecture du récit fondateur du peuple de Yhwh. Israël a besoin des autres s'il veut survivre.

La fin du livre des Rois fait apparaître une stratégie littéraire comparable. Depuis M. Noth, la finale de 2 R 25 relatant la réhabilitation du roi Yoyaquin (25,27-30) a intrigué les exégètes. A mon avis, il ne s'agit pas d'une simple notice historiographique qu'il faudrait exploiter pour dater l'œuvre dtr⁵¹. En effet, la conclusion originelle de l'édition exilique de l'historiographie dtr (2 R 25,26)⁵² a été augmentée de cette nouvelle finale. Et celle-ci propose une relecture de toute l'historiographie dtr en faveur de la diaspora.

Les parallèles entre 2 R 25,27-30 et les romans de la diaspora (Joseph, Esther, Dn 1-6*) sont patents. Ces récits partagent d'abord le thème de la «sortie de prison»⁵³. L'expression *nasa' ro'sh* (2 R 25,27) constitue un leitmotiv en Gn 40. Tous ces récits retracent le parcours d'un exilé juif qui devient «deuxième du royaume». Est 10,3: «Mardochée le Juif était le deuxième du royaume après Xerxès»; Dan 2,48: «le roi éleva Daniel ... et le fit le surintendant de tous les sages du royaume»; Gn 41,40 (Pharaon à Joseph): «C'est toi qui seras mon majordome. Tout le peuple se soumettra à tes ordres»; 2 Rois 25,28: «Il établit son trône au-dessus du trône des rois qui étaient avec lui à Babel». Enfin, l'accession du héros au nouveau statut est symbolisé par un changement de vêtements. Est 6,10-11: «Alors le roi dit à Haman: «Vite! Prends le vêtement et le cheval comme tu l'as dit et fais ainsi pour Mardochée, le Juif ...». Haman prit le vêtement ... il revêtit Mardochée ...»; Dan 5,29: «Belshassar ordonna de revêtir Daniel de la pourpre»; Gn 41,42: «Il le revêtit d'habits de lin fin»; 2 R 25,29: «Il lui fit quitter ses vêtements de prisonnier».

Ainsi, 2 Rois 25,27-30 partage l'idéologie des romans de la diaspora, puisqu'il transforme l'exil en diaspora. Le pays d'exil devient le pays d'accueil où l'on peut vivre aisément.

50. Cf. E. BLUM, *Die Komposition der Vätergeschichte* (WMANT, 57), Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Verlag, 1984, pp. 415-416.

51. M. NOTH et ses disciples avaient utilisé cette finale pour dater l'édition exilique de l'historiographie deutéronomiste entre 560-540.

52. Cf. R.E. FRIEDMAN, *The Exile and Biblical Narrative: The Formation of the Deuteronomistic and Priestly Works* (HSM, 22), Chico, CA, Scholars Press, 1981, pp. 35-36.

53. Pour Joseph et Daniel, c'est le cas à plusieurs reprises; Mardochée ne se trouve pas corporellement en prison, mais il est promis à la pendaison.

À l'intérieur de la Bible hébraïque, on trouve donc une tension qui caractérise le judaïsme jusqu'à nos jours. La «théologie officielle», selon laquelle tout juif doit faire son *aliyah* vers l'*eretz yisraël*, côtoie des théologies qui s'expriment par la narration et qui ne contestent pas ouvertement l'idéologie canonique dominante. Elles lui instillent néanmoins une dose de subversion et rappellent ainsi à tout lecteur de la Bible la nécessité d'un décloisonnement géographique et dogmatique.

RÉSUMÉ

Après examen des résultats traditionnels de l'exégèse de Genèse 37-50*, l'auteur montre comment le «Roman de Joseph» a inscrit, par ruse et ironie, les voix d'un judaïsme anticonformiste et libéral dans le canon vétérotestamentaire. Ce Roman sert en effet non seulement de fonction identitaire à la Gola égyptienne, à qui il donne un père fondateur, mais il s'oppose aussi à l'orthodoxie du judaïsme hiérosolymite (et babylonien), face à laquelle il propose un contre-Exode, ou un *Exode à l'envers*.

ABSTRACT

After an examination of the traditional results of the exegesis of Genesis 37-50, the author shows how the Joseph Story has brought into the Old Testament canon, by deceit and irony, the voice of a non-conformist and liberal Judaism. The Joseph cycle serves in effect not only to provide an identity for those exiled in Egypt for whom it provides a founding father, but it also opposes the orthodoxies of Jerusalemite (and Babylonian) Judaism, against which it proposes a neat reversal of the Exodus pattern in which Israel is depicted as finding its salvation by journeying to rather than escaping from Egypt.

Université de Lausanne
Faculté de théologie
BFSH-2
CH-1015 Dorigny

Thomas RÖMER