

Paru dans

A. WÉNIN (éd.), *Studies in the Book of Genesis. Literature, Redaction and History* (BETL 155),
University Press - Peeters, Leuven, 2001, p. 3-34.

La question de l'humain et l'unité du livre de la Genèse

André WÉNIN – Louvain-la-Neuve

En hommage à Paul Beauchamp

Un des intérêts de l'approche narrative des récits bibliques est de faire de la lecture un dialogue, régulé par le narrateur, entre texte et lecteur. Celui-ci est donc impliqué à part entière dans l'acte de lecture. Pour pouvoir jouer ce rôle, il doit disposer d'une certaine «compétence» qui dépend des informations que le narrateur lui fournit dans le récit et dans son contexte, immédiat ou large, mais qui suppose également que le lecteur entretienne une certaine familiarité avec l'environnement culturel du récit¹.

Il existe une autre dimension de la compétence du lecteur, qui tient moins à la narration elle-même qu'au contenu de ce qu'elle raconte. Bien des récits de la Bible, du premier Testament en particulier, évoquent des expériences humaines universelles: naissance et mort, paternité et filiation, rencontre de l'autre, fraternité et haine, violence et conflit, alliance et réconciliation, souffrance et peur, joie et plénitude, rencontre de Dieu aussi. De tout cela, le lecteur a une certaine connaissance, grâce à son expérience de la vie, si limitée soit-elle. De là, il tire une compétence qui ne concerne plus directement le signifié – ce qui est raconté, ou le monde du récit –, mais la «chose» dont on parle, le référent du récit dans l'existence humaine.

Cette compétence permet au lecteur de la Bible d'aller au-delà de l'observation des techniques narratives et des phénomènes littéraires mis en œuvre dans la narration, au-delà aussi de la compréhension du récit lui-même. Car, comme l'écrit R. Alter, parlant de l'art narratif dans la Bible²:

¹ De ce point de vue, les études historico-critiques restent la principale source d'information et leur acquis s'avère donc indispensable.

² «What is like, the biblical writers seek to know through their art, to be a human being with a divided consciousness. (...) Fiction fundamentally serves the biblical writers as an instrument of fine

Il s'agit, par cet art, d'éclairer une question: que signifie exister lorsque l'existence est à ce point partagée? (...) La fiction sert de loupe à l'écrivain biblique, elle lui permet de percevoir et de faire percevoir de manière plus nette les paradoxes sans fond de la condition créée de l'homme.

De la sorte, l'expérience que le lecteur a de l'existence humaine lui ouvre la porte d'une véritable herméneutique du texte en rendant possible un dialogue entre cette expérience et l'expérience humaine ou croyante évoquée dans le récit. Dans cette optique, le travail de la lecture ne consiste pas seulement à tenter de comprendre le texte pour lui-même, mais aussi à chercher à se comprendre soi-même dans un dialogue serré avec le texte³.

Le livre de la Genèse est sans doute un des livres bibliques qui se prêtent le mieux à ce genre de démarche – faudrait-il dire de midrash? Son récit, en effet, s'offre au lecteur comme une sorte d'anthropologie narrative où sont mis en scène de larges pans de l'existence humaine. Le narrateur y évoque des tranches de vie; il montre les humains à l'œuvre dans de multiples relations; il tente de saisir et de rendre dans son récit quelque

insight into these abiding perplexities of man's creaturely condition.» (R. ALTER, *The Art of Biblical Narrative*, London - Sydney, 1981, p. 176. – *L'art du récit biblique*. Traduit de l'anglais par P. Lebeau et J.-P. Sonnet [Le livre et le rouleau, 4], Bruxelles, 1999, p. 238.)

³ C'est ce point qui intéresse essentiellement le lecteur de la Bible. Comme l'écrit P. BEAUCHAMP, *Au commencement, Dieu parle, ou les sept jours de la création*, in *Études* 365 (1986) 105-116 (citation p. 105): «Même si certains savants répugnent à le reconnaître, cette recherche [historique – consistant à éclairer le livre d'Israël par le passé de ce peuple] n'apprend rien, du moins par voie directe, sur le sens de la vie, alors que la Bible a été répandue presque partout sur notre planète comme porteuse d'un message de cet ordre.» Voir encore ses considérations pp. 110-111. Ailleurs, il précise: «L'exégèse, si elle veut faire voile vers plus loin que les eaux du XIX^e siècle, devra reconnaître que plus elle s'approche du sens, plus elle s'éloigne non pas de la rigueur mais de la preuve dite scientifique. C'est ce saut que nous appelons "interprétation".» (*Création et fondation de la loi en Gn 1,1-2,4a. Le don de la nourriture végétale en Gn 1,29s*, in L. DEROUSSEAU [éd.], *La Création dans l'Orient ancien* [LD, 127], Paris, 1987, pp. 139-182, spéc. 164). Avant lui, D. BARTHÉLEMY, *Dieu et son image. Ébauche d'une théologie biblique* (Lire la Bible, 1), Paris, 1964, reconnaissait dans l'introduction de son livre: «Je suis arrivé à la conviction que des monceaux de sérieux critique risquent de cacher ce qui est le sérieux fondamental de l'Écriture Sainte: une parole de Dieu adressée à son peuple d'aujourd'hui, c'est-à-dire à vous et à moi. Juste avant d'écrire les dix chapitres qui suivent, j'ai consacré autant d'années à l'étude des recensions palestiniennes de la Bible grecque au cours du premier siècle de notre ère. (...) Je ne le renie pas (ce travail), mais je dois conclure qu'il ne m'a pas apporté la moindre lumière nouvelle sur la résonance que la Parole de Dieu doit avoir en ma destinée» (pp. 9-10). Il plaide ensuite pour une lecture du texte dans sa forme canonique (p. 11). Concernant la double herméneutique, du texte par le lecteur et du lecteur par le texte, voir récemment la préface de P. RICŒUR & A. LACOCQUE, *Penser la Bible* (La couleur des idées), Paris, 1998, pp. 7-18.

chose de leur acte d'exister. La plupart du temps, du reste, son attention se centre sur des questions cruciales dont l'enjeu n'est autre que l'humanisation de l'humain, son devenir – sa «genèse» pourrait-on dire –, ou au contraire sa déchéance.

De ce point de vue, les quatre premiers chapitres du livre forment une sorte d'ouverture où les questions fondamentales concernant l'être humain sont exposées une première fois, dans une vaste opposition entre le projet d'Élohim, d'une part (Gn 1–2), et ce qu'en fait l'humanité, d'autre part (Gn 3–4). Ces questions sont ensuite reprises tout au long du récit, en de multiples variations qui donnent à penser à ce que veut dire devenir humain. Je voudrais, dans ces pages, parcourir rapidement l'ensemble du livre, pour y relever les traits fondamentaux de cette problématique anthropologique qui, j'espère le montrer, est un puissant facteur de l'unité de l'ensemble du livre⁴.

I. L'ANIMALITE, OU LA RELATION DE L'HUMAIN A LUI-MEME

1. Le commencement du récit

En Gn 1, l'humanité est située d'emblée entre les animaux et Élohim. D'une part, elle est créée à l'image de Dieu et, d'autre part, sa tâche consiste clairement à maîtriser les animaux (Gn 1,26.28). Pourtant, comme ceux-ci, c'est par la parole du créateur que

⁴ Il y a certes en Gn d'autres éléments de continuité, comme les promesses de Dieu aux pères ou la bénédiction et la présence divine aux côtés de son élu. Ils jouent surtout à la surface de la narration, et leur signification est davantage théologique. Voir p. ex. en ce sens: D.J.A. CLINES, *The Theme of the Pentateuch* (JSOT SS, 11), Sheffield, UK, ²1982, pp. 31-37 et 45-47, ou Th.W. MANN, «*All the Families of the Earth*». *The Theological Unity of Genesis*, in *Int* 45 (1991) 341-353. Voir aussi J.P. FOKKELMAN, *Genesis*, in R. ALTER & F. KERMODE (eds.), *The Literary Guide to the Bible*, Cambridge, MA, 1987, pp. 36-55, spéc. 40-44. Dans la présente contribution, je propose une lecture d'ensemble de la Gn dont j'ai déjà tenté d'étayer plusieurs points dans divers écrits où différents textes sont étudiés dans une perspective narrative en vue de dégager leur pertinence anthropologique: A. WÉNIN, *Des chemins de réconciliation: récits du Premier Testament*, in *Irénikon* 68 (1995) 307-324; *Abram, fils de Tèrakh. Une interprétation de Genèse 11,26-32*, in *CESPR* 20 (1996) 135-151; *Abraham: élection et salut. Réflexions exégétiques et théologiques sur Genèse 12 dans son contexte narratif*, in *RTL* 27 (1996) 3-24; *Pas seulement de pain... Violence et alliance dans la Bible. Essai* (LD, 171), Paris, 1998, spéc. pp. 21-90 (Gn 1-11) et 101-125; *Abram et Saraï en Égypte (Gn 12,10-20) ou la place de Saraï dans l'élection*, in *RTL* 29 (1998) 433-456; *Adam et Ève: la jalousie de Caïn, «semence» du serpent. Un aspect du récit mythique de Genèse 1-4*, in *RevSR* 73 (1999) 3-16; *La ruse de Tamar (Gn 38). Une approche narrative*, in *SE* (1999) 265-283; et *Isaac ou l'épreuve d'Abraham. Approche narrative de Genèse 22* (Le livre et le rouleau, 8), Bruxelles, 1999.

l'être humain est appelé à l'existence le sixième jour et invité à fructifier, à multiplier et à remplir l'espace qui est le sien (v. 28a, cf. v. 22). Comme les animaux, encore, il reçoit sa nourriture de Dieu (vv. 29-30). Mais s'il partage toutes ces choses avec le monde animal, l'être humain en est aussi nettement distinct. Car, à l'image du Dieu qui maîtrise les divers éléments du créé, il est chargé de dominer les animaux (vv. 26b.28b).

Or, la maîtrise de Dieu sur le tohu-bohu qu'il met peu à peu en ordre n'inclut aucune destruction. Élohim, en effet, n'exerce aucune autre violence que celle, inévitable, qui consiste à poser les limites nécessaires à l'ordonnement du monde. À cette image, la maîtrise humaine sur les bêtes devrait pouvoir faire l'économie de la violence, puisque la nourriture que Dieu donne n'inclut pas la chair d'animaux et ne suppose donc pas que ceux-ci soient tués. Aussi, pour maîtriser avec la douceur d'Élohim, les humains n'ont guère d'autre moyen que celui emprunté par Dieu lui-même: la parole. Et de même que Dieu met une limite à sa maîtrise en cessant d'œuvrer le septième jour, de même l'humanité pourrait apprendre à contenir sa domination sur les animaux dans les limites qu'impose le respect de leur vie⁵.

La suite immédiate du récit revient sur cette thématique pour l'approfondir. En 2,20, en effet, le narrateur raconte comment le אדם donne leurs noms aux animaux. Il exerce ainsi sa maîtrise à l'image d'Élohim qui nommait les éléments de l'univers (1,5.8.10). Cette maîtrise est douce, dans la mesure où cette opération consiste, pour אדם, à reconnaître chaque animal pour ce qu'il est et à le distinguer des autres, tout en constatant qu'il n'a pas son pareil parmi eux (2,19-20). S'il en est ainsi, c'est bien qu'il leur ressemble – ils sont d'ailleurs façonnés comme lui (comparer 2,7 et 19). Mais en même temps, si l'être humain n'a pas son «répondant» chez eux, c'est que la נשמת חיים qui le distingue d'eux lui confère la capacité de parler, de prononcer le שמו de chacun, leurs שמות à tous.

La scène de la rencontre avec le serpent voit s'inverser ce rapport entre humain et animal. La femme s'y met à l'écoute de l'animal. Incapable de le maîtriser, elle se laisse plutôt dominer par lui, sans que son homme intervienne (3,1-6). Au-delà du genre littéraire de la fable, le lecteur est en droit de se demander quel est cet animal étrange doué de parole auquel la femme se soumet. Sans doute faut-il y voir la métaphore d'un

⁵ P. BEAUCHAMP a beaucoup travaillé sur cet aspect, fondamental bien que trop souvent négligé, du récit de Gn 1: voir surtout *Création et fondation de la loi* (n. 1), et *Le récit, la lettre et le corps* (Cogitatio Fidei, 114), Paris, ²1992, pp. 263-271. Ma dette est grande envers lui.

élément animal, mais intérieur à l'être humain puisqu'il parle. Du reste, le contenu de son discours le trahit. En effet, qu'est-ce qui, comme le fait le serpent, focalise le regard de l'humain sur la limite et les manques (v. 1)? Qu'est-ce qui porte le soupçon sur l'autre en le donnant à voir comme un rival? Qu'est-ce qui désire tout savoir, et promet la plénitude dans la jouissance de ce tout (v. 5)? Qu'est-ce qui opère ces choses chez les humains, comme le fait le serpent chez la femme et son homme, si ce n'est l'envie ou convoitise – avec sa sœur, la jalousie – lorsqu'elle détourne de son but le désir qui, de l'intérieur, meut l'être vers la vie⁶?

Ainsi, loin d'être une réalité purement extérieure à l'humain, l'animalité se cacherait aussi au plus profond de lui. C'est donc d'abord cette animalité-là qu'il lui faudrait apprendre à reconnaître, afin de pouvoir lui commander et de l'ordonner par la parole «à l'image d'Élohim» maîtrisant le chaos. Sans cela, celui que Dieu a béni en lui enjoignant de dominer la terre de telle sorte que l'animalité n'y règne pas (1,26.28), deviendra malédiction pour la terre (3,17) et il compromettra son propre devenir. Car il risque, dans ce cas, de s'accomplir à l'image de l'animal puisqu'il se nourrira de terre, comme le serpent de poussière (3,14b et 17b); il partagera l'herbe donnée d'abord aux bêtes (3,18b, voir 1,30a), et il devra travailler dur pour manger cette nourriture humaine qu'est le pain (3,19a).

Marqué par le choix malheureux que ses parents ont fait de l'envie, Caïn se trouve à son tour confronté à son animalité intérieure⁷. Quand la jalousie le ronge, Adonai l'invite à agir bien ou à rendre bon (יָשָׁב, Hifil) ce qu'il vit mal. Dans ce cadre, il évoque un péché tapi (רִבִּיץ) à la porte. L'image est celle d'une bête aux aguets qui menace Caïn de son avidité (חַשׂוּקָה), et de laquelle Dieu l'invite à se rendre maître (4,7, מָשַׁל). Mais, incapable de régir l'animalité en lui, Caïn devient meurtrier⁸. Car c'est bien l'animal qui le domine lorsque, au lieu de prendre la parole de manière à tenter d'humaniser ce qu'il

⁶ Voir à ce sujet l'étude intéressante de N. JEAMMET, *Le Plaisir et le péché. Essai sur l'envie* (Les chemins du sens), Paris, 1998, et les pages de P. BEAUCHAMP, *L'un et l'autre Testament. 2 Accomplir les Écritures* (Parole de Dieu), Paris, 1990, pp. 143-147, qui insiste davantage sur la jalousie pour en analyser les paramètres.

⁷ À ce sujet, voir M. BALMARY, *La Divine origine. Dieu n'a pas créé l'homme*, Paris, 1993, pp. 184-190, et mon article *Adam et Ève: la jalousie de Caïn* (n. 4), avec les éléments bibliographiques dans les notes.

⁸ Voir BEAUCHAMP, *Le récit* (n. 5), pp. 263-264; ID., *Parler d'Écritures saintes*, Paris, 1987, pp. 82-85.

vit, Caïn se dresse contre Abel et l'assassine⁹. Il se plonge ainsi lui-même dans la malédiction, dans l'aliénation vis-à-vis de la אֲדָמָה dont le אָדָם a été tiré. Il se voue lui-même dans l'errance de qui se perd ou ne peut se trouver (4,11-12).

2. *L'enjeu du récit et son dénouement*

La parole que Adonaï adresse à Caïn souligne bien, me semble-t-il, l'enjeu réel de la maîtrise par l'humain de son animalité. Lorsque Adonaï lui présente l'alternative entre «agir bien» ou «rendre bon» et ne pas le faire (וְאִם לֹא תֵשִׁיב... 4,7), il prend acte d'un glissement qui s'est produit depuis le chapitre 1, où tout ce qu'avait fait Élohim était «très bien» (טוֹב מְאֹד, 1,31). Mais depuis que les humains ont écouté le serpent, il est encore plus crucial pour eux d'apprendre à commander à l'animal dont l'avidité les menace de l'intérieur. Sans cela, ils feront échec au projet de Dieu ainsi qu'à sa bénédiction, qui est pourtant la condition même de leur vie et de leur épanouissement (1,28). Ainsi, l'envie – ce désir de s'assurer du bien qui est en réalité un désir dévoyé et qui se ment à lui-même puisqu'il croit vouloir le bien au moment où il tourne mal – cette envie de l'humain introduit le mal et la mort dans le monde bon que le créateur a remis à sa responsabilité (voir Sg 2,24). À son école, l'être humain s'accomplit à l'image de l'animal, non pas à celle de Dieu, manquant ainsi à sa vocation¹⁰.

La suite raconte comment le mal se met à «se multiplier» en même temps que l'humanité à cause des dispositions de son cœur. Tel est le constat de Adonaï quelques pages plus loin (Gn 6,1 et 5, voir 1,28). C'est, dit-il, que «toute chair a détruit son chemin sur la terre», ce chemin que le Créateur esquissait en confiant à l'humain la tâche de maîtriser l'animal (6,12)¹¹. La question du récit devient dès lors celle-ci:

⁹ L'absence de parole chez Caïn est soulignée en quelque sorte par le blanc dans le texte. En disant: קִין אֶל-הָאֱלֹהִים, le narrateur laisse supposer qu'une parole va suivre, mais il n'en rapporte aucune en 4,8. Au contraire, l'expression parallèle à celle-là, קִין אֶל-הָאֱלֹהִים, donne à penser qu'agresser son frère est, pour Caïn, la façon d'extérioriser ce qu'il porte en lui. C'est déjà, semble-t-il, l'interprétation de l'épître de Jude, vv. 10-11.

¹⁰ «Si l'homme cède à la jalousie, qui fait de l'image de Dieu un objet de convoitise et d'accaparement [cf. 3,5], cette faute aura pour effet de renverser sa position, l'amenant à imiter non Dieu mais l'animal, ce qui ruine sa mission de le gouverner.» (BEAUCHAMP, *Le récit* [n. 5], pp. 263-264.)

¹¹ De 6,12, «le lecteur doit conclure que les animaux se dévorent et que l'homme les imite en cela, les ayant pris pour modèles au lieu de les conduire» (BEAUCHAMP, *Le récit* [n. 5], p. 264).

comment, dans de telles conditions, parvenir à renverser la vapeur, de telle sorte que le mal ne l'emporte pas et n'entraîne pas dans sa ruine la création entière, comme lors du déluge? Sous ce rapport, la finale du livre constitue à mon sens un dénouement adéquat, puisque Joseph y constate que le mal a accouché du bien (50,20):

וְאַתֶּם חֲשַׁבְתֶּם עָלַי רָעָה
 אֱלֹהִים חֲשַׁבָה לִי טוֹבָה
 לִמְעַן עֲשֶׂה כִּי־יֻם הַזֶּה לְהַחְיִית עַם־רַב :

«Or vous, vous avez pensé contre moi un mal;
 Élohim l'a pensé en bien,
 pour agir comme en ce jour, en faisant vivre un peuple nombreux.»

Ainsi, Élohim scelle l'échec du serpent qui, au début du livre, avait tourné le bien en mal, utilisant la parole de vie d'Adonāi¹², de manière à barrer devant l'humain le chemin de la vie en l'amenant à se soumettre à l'animalité. Dieu réalise de la sorte l'engagement qu'il a pris en 3,15: lutter victorieusement contre la convoitise, aux côtés de la descendance de celle qui déclarait le serpent menteur. Or, dans la Genèse, quel homme, mieux que Joseph, réussit à se jouer du serpent en jouant avec lui, comme il le signale par deux fois en 44,5.15¹³, de manière à battre en brèche sa logique de mort et à le priver de ses armes, la jalousie et le mensonge? Après avoir refusé de rendre mal pour bien (39,9), Joseph renonce à rendre mal pour mal (50,15-20) en s'écartant de la logique de ses frères (44,4). Avec l'aide de Dieu (39,2-5.21-23; 40,8; 41,16.38.51-52), il vient ainsi à bout de la «bête féroce» (חיה רעה) de l'envie qui, au début de son histoire, l'avait voué à la mort, tout en déchirant cruellement la famille de son père (voir 37,20.33)¹⁴.

¹² Comme le soulignent la majorité des commentateurs (p. ex. H. GUNKEL, *Genesis*, Göttingen, 1977, p. 16, ou V.P. HAMILTON, *The Book of Genesis: Chapters 1-17* [NICOT], Grand Rapids, MI, 1990, pp. 188-189), c'est bien ce que le récit raconte. Dès que le serpent prend la parole (3,1), il fait clairement écho à l'ordre de Adonāi Élohim en 2,16-17, mais il le déforme au point d'en gommer tout aspect de don pour ne garder que l'interdit. En Rm 7,7-13, Paul mettra bien ce procédé en lumière.

¹³ En 44,5.15, par un subtil jeu de mots sur le verbe נחש au Piel («pratiquer la divination», littéralement «serpenter») chaque fois renforcé par l'usage de l'infinitif construit, le narrateur, tout en rapportant les paroles de Joseph, ne suggère-t-il pas que celui-ci est en train de faire échec au serpent, en employant apparemment ses méthodes: faire croire qu'il sait tout concernant bien et mal (voir 44,4-5: «pourquoi m'avez-vous payé mal pour bien?») et amener l'autre à se soumettre à lui (44,15-16)?

¹⁴ Sur cette thématique importante dans l'histoire de Joseph, voir en particulier Th. L. HETTEMA, *Reading for Good. Narrative Theology and Ethics in the Joseph Story from the Perspective of Ricœur's Hermeneutics*, Kampen, 1996, pp. 224-228.

Dans la bénédiction qu'il adresse à Joseph, Israël ira jusqu'à parler d'une bénédiction des cieux mais aussi de la תהום (voir 1,2) qui est ici «tapi» (רבעת, 49,25), comme l'était le péché en Caïn (en 4,7).

בְּרַכַּת שָׁמַיִם יַעַל
בְּרַכַּת תְּהוֹם רִבְעֵת תַּחַת

«Bénédiction des cieux, en haut,
bénédiction de l'abysses tapi en bas».

Est-ce à dire que Joseph a empêché que se reproduise la victoire des eaux des cieux et de l'abysses primordial – un nouveau déluge, en quelque sorte (7,11b), qui aurait ramené au chaos l'œuvre divine? Sans doute. Car l'histoire raconte bien comment Joseph réussit à maîtriser l'animalité tapie aux profondeurs de l'humain, animalité qui, laissée à elle-même, aurait continué à semer la mort comme elle avait commencé de le faire. Je reviendrai plus loin sur ce point.

3. La maîtrise de l'animalité au fil du récit

Tout au long du récit de la Genèse, cette thématique de l'animalité à maîtriser pour faire advenir l'humain revient sous des formes variées. Ainsi, les élus de Dieu sont toujours d'une manière ou d'une autre des pasteurs. Or, au niveau de l'image, qu'est-ce qu'un pasteur, sinon un homme qui maîtrise l'animal au moyen de la parole, sans le tuer en tout cas? Aussi peut-il figurer adéquatement l'être humain conformé au projet du Créateur¹⁵.

Ainsi en va-t-il des personnages centraux du récit¹⁶. Le pâtre Abel est préféré à l'agriculteur (4,3-4), et Noé le juste est le berger de la gent animale qu'il introduit dans l'arche (7,7-16). Après Abraham, le pasteur Isaac est élu pour être l'homme de la ברית

¹⁵ Voir l'analyse que je fais de ce thème dans *Pas seulement de pain...* (n. 4), pp. 103-125.

¹⁶ Si ces pasteurs tuent des animaux, c'est pour les offrir à Dieu; et la plupart du temps, cela se passe en contexte d'alliance. Du reste, au niveau du symbolisme, le sacrifice animal ne peut-il figurer le renoncement à l'animalité en faveur de Dieu? Cela pourrait expliquer pourquoi le sacrifice d'Abel est agréé (4,4b). De même, les holocaustes de Noé semblent convaincre Dieu de ce que l'être humain est capable de renoncer pour lui à l'animalité, au point qu'il en vient à regretter le déluge et qu'il reprend son projet d'alliance (8,20-9,17). Plus loin, Abram partage des animaux avant que Dieu passe entre les morceaux et s'engage envers lui par une alliance (15,8-21); et quand le même Abraham offrira un bélier sur la montagne du Moriya, Adonaï scellera leur communion en se faisant voir de lui (22,13-14). Dans la même ligne, juste avant de conclure une alliance de paix avec Laban, Jacob offre un sacrifice et il invite ses frères au banquet (31,54).

éternelle de Dieu (17,19.21), tandis qu'Ismaël aura un destin d'archer (21,20); Jacob le berger est préféré au chasseur Ésaü (25,27-28), tandis que, parmi ses douze fils, Joseph est le premier qui soit présenté comme pasteur (37,2). Ses frères le seront ensuite (37,12-13), mais leur manière de traiter leur cadet donne plutôt à penser qu'il agissent à l'image de la «bête féroce» dont ils parlent eux-mêmes (37,20).

C'est qu'il ne suffit pas d'être berger pour accomplir l'idéal de l'être humain tel que le rêve Élohim. L'histoire de Jacob le montre à merveille en recourant à des images suggestives. Pour voler la bénédiction destinée à son frère, Jacob, le pasteur, revêt les vêtements du chasseur et va jusqu'à endosser une peau de bête (27,15-16). Le berger se fait ainsi prédateur, ce qui déclenche la violence rageuse d'Ésaü (vv. 34-36.41). Plus loin, chez Laban – un autre pasteur qui ne vaut guère mieux que lui –, Jacob fait du troupeau une proie: il s'en accapare pour se venger de son beau-père qui avait confisqué à son profit sa force et son intelligence diligente de berger avisé (30,25–31,23). Ses fils suivront ses traces par deux fois: la première fois, ils s'en prennent aux gens de Sichem (Gn 34); la seconde fois, un peu plus loin que Sichem, à Dôtan, c'est leur propre frère qu'ils agressent, dévoilant ainsi le fauve qui les habite (Gn 37). Il faudra ensuite toute la sagesse de Joseph pour les amener à devenir, en Égypte, d'authentiques pasteurs qui pourront recueillir le bénéfice de la paix: la fécondité (46,34; 47,3-6.27).

Mais les histoires de Jacob et de ses fils ne sont pas les seules à aborder cette thématique. Si l'on reprend celle-ci dans les termes où le début de l'histoire l'introduit (Gn 1–4), être pasteur, c'est apprendre à maîtriser son animalité intérieure pour être capable de mettre une limite au pouvoir que l'on doit exercer sur les êtres et les choses, de sorte que le monde ne sombre pas dans le chaos. Selon l'ordre de Adonai au chapitre 2 (vv. 16-17) – c'est là une autre manière de dire la même chose –, pour vivre, il importe de renoncer à cette façon de maîtriser qui prétendrait tout savoir et tout avoir, à une manière d'être qui ferait l'économie de la limite. Formulé ainsi, le thème constitue le ressort caché de bien des moments essentiels de l'histoire des patriarches, comme déjà du récit de la ville et de la tour de Babel (voir 11,6b).

Ainsi, en quittant le monde qu'il connaissait, Abram prend le risque de s'engager dans l'inconnu, perdant le contrôle sur son aventure (Gn 12). Son histoire sera d'ailleurs une suite de dépossessions, de renoncements à la maîtrise. Ainsi, il se résout à se séparer de Lot, sans pour autant renier la solidarité avec lui (Gn 13–14). Il se résigne à rester sans descendance et à laisser son héritage à Éliézer de Damas (Gn 15). Il accepte

l'alliance, un dispositif où l'on consent précisément à remettre au partenaire une part de la maîtrise sur son propre avenir (Gn 17; 21,22-33). Il renonce à conserver ses deux fils auprès de lui, renvoyant Ismaël avec sa mère (21,1-21), puis redonnant Isaac au Dieu qui le lui a donné (22,1-19)¹⁷. Enfin, lorsqu'il acquiert un lopin de la terre qui lui est promise, il doit en même temps renoncer à Sarah (Gn 23).

Si l'aventure d'Abraham est linéaire, celle de Jacob est davantage problématisée dans le récit. Elle débute, on l'a vu, comme celle d'un prédateur qui, incapable de commander à son envie, ne se contente pas de la part qui est sienne (25,28-34; 27). Il tente même de faire pression sur Élohim pour s'assurer sa protection au cours du long voyage qu'il entreprend pour fuir la haine fraternelle (28,20-22). Son séjour chez Laban baigne dans cette même logique de convoitise. Mais à son retour, après une lutte nocturne où il entre enfin dans sa vérité, le soleil se lève pour lui (32,23-33): il découvre alors que son chasseur de frère a oublié sa vengeance et que sa générosité l'appelle à lâcher prise, à donner (33,1-11). À dater de ce moment, le personnage de Jacob présente un tout autre visage. Renonçant aux dieux étrangers, il se lie sans retour à Adonaï qui lui confirme les promesses faites à Abraham. C'est alors qu'il doit renoncer à Rachel, sa bien-aimée, qu'il perd la maîtrise sur ses fils et qu'il voit mourir son père (Gn 34-35). Plus tard encore, après avoir accepté de confier Benjamin à des fils dont il se méfiait (43,1-10), il devra encore quitter la terre des promesses pour rejoindre Joseph en Égypte (46,1-7).

Renoncer à la maîtrise du tout, consentir aux limites, lâcher prise: telle semble bien être, dans la Genèse, la voie de ceux que Dieu élit pour être porteurs de la bénédiction¹⁸. Mais n'est-ce pas là précisément l'antidote au poison de l'envie qui conduit à la mort (2,17)? Car l'envie parle le langage du serpent. Comme Caïn, elle entraîne l'humain du côté de l'animalité (4,7-8) et de la violence qui détruit (6,11-13). Dès lors, dans la maîtrise de l'animalité, cruciale pour l'avenir du projet du Créateur, il s'agit essentiellement pour l'humain d'inventer un juste rapport entre son désir vital et l'indispensable limite. Cette vision de l'humain est illustrée tout au long du récit de la

¹⁷ Selon le récit, Isaac ne descend pas de la montagne avec son père: voir M. BALMARY, *Le Sacrifice interdit. Freud et la Bible*, Paris, 1986, p. 206, ou W. VOGELS, *Abraham et sa légende. Genèse 12,1-25,11* (Lire la Bible, 110), Montréal - Paris, 1996, p. 299, qui souligne d'ailleurs le parallélisme entre Gn 21,8-21 et 22,1-19 (p. 292). Voir aussi WÉNIN, *Isaac* (n. 4), pp. 86-88.

¹⁸ Je développe cette idée dans mon article *Abraham: élection et salut* (n. 4), pp. 10-16 et 19-24.

Genèse, particulièrement dans les épisodes où sont évoquées les relations familiales, entre homme et femme, entre parents et enfants, entre frères. C'est à ces relations qu'est consacré le développement qui suit.

II. L'HOMME, LA FEMME ET LE FILS

1. *Le commencement du récit*

Destiné à s'achever à l'image de Dieu par la douce maîtrise de l'animalité qui l'habite et de celle qui risque d'infecter les relations entre personnes et groupes, l'humain doit donc consentir à une limite radicale s'il ne veut pas mourir – non de la mort physique qui est inéluctable, mais de cette mort bien pire qui consiste à ne pas naître à ce que l'on est¹⁹. Or, s'il est un lieu où l'acceptation de la limite est particulièrement cruciale, c'est le rapport entre homme et femme, une relation constitutive de l'humain créé d'emblée mâle et femelle (1,27: זכר ונקבה). Dans le jardin, Adonai Élohim lui-même constate que ce qui est «pas-bien» (לא־טוב), c'est l'isolement de l'être humain. Il est donc vital pour lui d'être inscrit dans une relation de vis-à-vis (2,18: כנגדו)²⁰.

La suite du récit ramène néanmoins le lecteur à la difficile réalité de cette relation vitale²¹. Suite à la perversion en convoitise du désir humain à l'instigation du serpent, le rapport entre homme et femme se dégrade considérablement. Adonai énonce comme suit les conséquences qu'a sur leur relation le choix de la logique du tentateur (3,16b):

וְאֵלֶּיךָ אִשָּׁה וְהָיָה לְרִשְׁוֹן בֵּינֵךְ וְהָיָה לְךָ יָדָה וְהָיָה לְךָ יָדָה וְהָיָה לְךָ יָדָה

Vers ton homme ton avidité et lui dominera sur toi.

¹⁹ «La vraie mort n'est pas le terme de la vie; elle est ce qui, dès le début, empêche de naître» (P. BEAUCHAMP, *L'un et l'autre Testament. 1 Essai de lecture* [Parole de Dieu], Paris, 1976, p. 199). Dans les paroles de Dieu en Gn 3,19, la mort physique est évoquée comme le retour naturel à la *אדמה* d'où le *אדם* a été pris.

²⁰ Dans le récit, l'opposition entre *אדם לבדו* et *עזר כנגדו* n'est pas seulement phonétique (ce que souligne la rime) ou morphologique (la forme des deux prépositions composées: préposition inséparable + substantif + suffixe) mais aussi structurelle (les deux mots sont en fin de stique). L'usage de *עזר* suggère par ailleurs qu'il s'agit d'échapper à un péril mortel: voir J.-L. SKA, «Je vais lui faire un allié qui soit son homologue» (Gn 2,18). À propos du terme 'ezer – «aide», in *Bib* 65 (1984) 233-238, spéc. pp. 234-237.

²¹ Pour l'approche narrative de Gn 2-3 qui fonde ce qui suit, voir mon article *Adam et Ève: la jalousie de Caïn* (n. 4), pp. 5-10.

La volonté de prendre pouvoir sur l'autre, de «l'avoir» par ruse ou par force, peut-être même d'utiliser son désir de relation pour se rendre maître de lui, voilà bien les fruits de la convoitise. Celui qui convoite, en effet, voit l'autre exclusivement à travers le prisme déformant de son désir propre. Aussi, loin de faire de lui un sujet partenaire, il le transforme en rival, en objet à conquérir ou en moyen de satisfaire son envie.

Dans le récit de l'Éden, le אָדָם ne tarde pas à exercer un tel pouvoir sur la femme puisqu'il la nomme unilatéralement, comme il l'avait fait auparavant avec les animaux²². En outre, le nom qu'il lui donne, חַוָּה, – «car elle est *mère* de tout vivant» – privilégie chez elle la fonction maternelle (3,20), dont Adonai Élohim a souligné qu'elle serait marquée par la souffrance (v. 16). Or, dans le récit, cette nomination constitue la réaction du אָדָם à ce qu'il vient de s'entendre dire, à savoir qu'il retournera à la poussière (v. 19). Aussi, dans ce nom, on peut sans doute lire l'expression du désir de vie de cet homme qui découvre son «être-pour-la-mort» et qui cherche à conjurer ce sort comme il peut en tablant sur la capacité que sa femme a de lui engendrer des fils.

Par ailleurs, cette prise de pouvoir que constitue la nomination unilatérale de la femme permet de mieux saisir l'arrière-plan de l'histoire de Caïn. Le narrateur commence son récit en rappelant ce que le אָדָם vient de faire. Il avait dit: «Et *l'Humain* appela le nom de *sa femme Havvâ*» (3,20). Ici, il enchaîne avec des mots semblables pour exprimer une idée analogue: «Or *l'Humain* avait connu *Havvâ sa femme*» (4,1a)²³. Mais quelle relation est ainsi décrite? Un homme sujet, une femme possédée («sa femme»), un acte de domination que le serpent disait caractéristique du divin, «connaître» (voir 3,5). C'est ainsi que se concrétise ce qu'Adonai Élohim disait à la femme: «C'est ton homme qui dominera sur toi» (3,16b)²⁴.

Quelle est la réaction d'Ève? Comme Adonai l'avait dit, l'élan de son avidité la porte vers «son homme» (3,16b). Mais de façon surprenante, cet homme est Caïn, son

²² Remarquer que l'homme (mâle), qui se nomme lui-même אָדָם en 2,23, continue néanmoins à être appelé אָדָם dans la suite du récit (sauf là où il est vu du point de vue de la femme, en 3,6b et 16b), comme si le narrateur entendait suggérer que cet homme se comporte comme s'il était le tout de l'humain, sans manque, et cela, malgré sa séparation d'avec la femme.

²³ La construction de 4,1a (וַיֵּדַע... Qatal) invite à lire יָדַע comme un plus-que-parfait (voir P. JOÜON, *Grammaire de l'hébreu biblique*, Rome, 1965, §118d). La tradition juive va clairement en ce sens.

²⁴ Ainsi, BALMARY, *La Divine origine* (n. 7), pp. 185-188. D. WINTON THOMAS, *The Root yd' in Hebrew*, in *JTS* 35 (1934) 298-306, reconnaît qu'en hébreu, יָדַע peut prendre à l'occasion le sens de «soumettre», ou même «humilier», un sens attesté pour la racine correspondante en arabe.

fil, dont elle dit en le nommant: אִישׁ אֶת־יְהוָה «j'ai acquis un homme avec Adonai» (4,1b). Une mère sujet, un enfant objet, une relation de possession – avec, en sus, un mari évincé, remplacé par son fils en tant que אִישׁ et par Adonai en tant que père! Comme son homme l'avait fait avec elle, c'est en fonction de son propre désir qu'Ève donne à Caïn un nom qui le désigne comme l'objet censé combler son désir – en fait, son envie de mainmise, de domination. De la sorte, comme pour rendre au אָדָם ce qu'il lui a fait, elle évince son mari de sa place de sujet et d'acteur. Bref, poussé par l'envie et par la peur du manque qui la sous-tend, l'un met la main sur l'autre qui se laisse prendre à ce jeu avant de le reproduire à son tour. Dans ces conditions, faut-il s'étonner que Caïn soit saisi à son tour d'une convoitise jalouse qui le poussera à évincer un frère qui constitue à ses yeux un obstacle à sa maîtrise du tout?

Ainsi, ce n'est pas seulement le problème du devenir du rapport homme - femme qui est posé d'emblée dans le récit de la Genèse. C'est aussi celui des conséquences sur les fils de la tournure que prend une telle relation, ainsi que de la capacité des fils à «quitter père et mère» (2,24). À ce niveau de sens, ce n'est pas tant d'éloignement physique qu'il s'agit, mais plutôt de l'autonomisation vis-à-vis des choix de vie des père et mère, en vue de construire une relation autre. N'est-ce pas à cela que Adonai pousse Caïn lorsqu'il l'invite à maîtriser la convoitise héritée de ses parents et qui menace son devenir? Ce n'est pas le fait du hasard en effet que, pour avertir Caïn, Adonai reprend les mêmes mots que ceux qu'il adressait à Ève à propos de sa relation à son homme (4,7b, voir 3,16b):

וְאַתָּה תִּשְׁרָקָתָו וְהוּא יִמְשָׁלְבָךָ

Vers toi son avidité et toi, tu domineras sur lui.

Au vu de cette répétition, le lecteur est sans doute invité à comprendre que le problème de Caïn s'enracine dans la relation entre son père et sa mère, une relation marquée par la logique du serpent, faite de convoitise et de volonté de pouvoir.

2. *L'issue du récit*

La question des «engendremens» (תולדות), qui supposent forcément la relation entre un homme et une femme donnant lieu à la naissance d'un enfant, est donc bien au cœur du récit des origines. Cette question comporte deux aspects intimement liés: le rapport entre l'homme et la femme, et la place que le fils peut ou non trouver entre eux

deux. La fin du livre revient sur cette thématique double, et, de nouveau, c'est Joseph qui présente l'anti-type du סדר des commencements.

Dans l'histoire de Joseph, le rapport homme femme s'engage à nouveau sur le mode de la convoitise dans le fameux épisode de la séduction de Joseph par la femme de Potiphar (39,7-20) – une scène qui, dans le récit, joue le rôle d'épreuve qualifiante du héros²⁵. Par rapport à l'histoire initiale du סדר et sa femme, les choses s'inversent, comme s'il convenait de souligner que l'homme n'a pas le monopole de la mainmise sur l'autre. Ainsi, séduite à la vue de la beauté de Joseph comme Ève à la vue du fruit, la femme laisse libre cours à sa convoitise et tente d'imposer son désir à Joseph qui résiste même quand elle veut le saisir. Impuissante à lui dicter sa loi, elle se vengera, ajoutant le mensonge à la convoitise, dans sa rage à plier malgré tout cet homme à sa volonté.

Car loin de consommer le pain que son maître se réserve – la tradition juive voit ici un parallèle entre le «pain» du maître (39,6a) et son épouse (v. 9)²⁶ –, Joseph refuse obstinément les avances de la femme. C'est qu'il a le sens des limites qui scellent la différence entre son maître et lui. Refusant de céder à l'envie de ravir, avec la femme, la place du maître et son pouvoir²⁷, il montre qu'il ne se situe pas dans la logique du prendre où Potiphar deviendrait un rival à écarter, et sa femme, un objet de jouissance. Pour lui, ce serait là un «grand mal» (הרעה הגדולה). Aussi se refuse-t-il à «pécher contre Élohim», à renier celui dont il est l'image, en cédant à l'envie qui avait entraîné Caïn du côté de son animalité²⁸. À l'appui de ce refus, Joseph invoque le Dieu qui, depuis la première page du livre, pose et garantit les limites de manière à rendre possibles de justes relations assurant la «bonté» de la création. Comment, dans ces conditions, ne pas

²⁵ Pour une lecture rapide de ce récit, voir A. WÉNIN, *Joseph et la femme de Putiphar. De la Genèse à la réécriture de Thomas Mann*, in F. MIES (éd.), *Bible et littérature. L'homme et Dieu mis en intrigue* (Le livre et le rouleau, 6), Bruxelles-Namur, 1999, pp. 123-167, spéc. 124-130.

²⁶ En ce sens, p. ex., le commentaire de Rashi. Un tel rapprochement accentue le parallèle avec le récit de Gn 3 où la tentation porte sur le manger. Comment ne pas voir un rapport, en effet, entre l'acte qui permet la survie de l'individu, manger, et celui qui assure la survie de la race, copuler? On notera, par ailleurs, que la tradition juive se plaît à rapprocher ces deux scènes de «tentation» (voir *GnRab* 87,5).

²⁷ Cet aspect des choses est déjà mis en évidence dans le *Testament de Joseph* (3,2), et par Flavius Josèphe dans les *Antiquités juives* (II,47).

²⁸ Le verbe חָסַד employé en 39,9 est peu fréquent en Gn, et il renvoie peut-être au substantif de la même racine (חֲסִידָה) que Adonai utilise en 4,7 pour désigner ce qui menace Caïn, à savoir la faute dont le ressort est l'avidité (חַסְדָּקָה). Voir encore 20,6, où l'expression utilisée en 39,9, «pécher contre (-ל)» Dieu, vise une relation coupable entre un homme et une femme mariée.

voir dans le fait que Joseph fuit sans son vêtement, le signe qu'il a conquis cette innocence que le אִסָּד et sa femme avaient galvaudée en cédant à l'envie, avant de se cacher l'un à l'autre au moyen d'un vêtement rudimentaire?

On peut ajouter que le refus délibéré de la convoitise montre à sa manière que Joseph a bel et bien «quitté son père et sa mère». Non parce que celle-ci est décédée et qu'un exil forcé a éloigné Joseph de son père. C'est plutôt que le jeune homme a quitté la logique de dissimulation, de mainmise et d'accaparement qui était celle de ses parents à l'époque de sa naissance et de son enfance (29,15–31,54). Dans cette même ligne, le fait que Joseph épouse plus tard la fille de Poti-Phèra (פּוֹטִיפָרָה), dont le nom fait inmanquablement penser à celui de son ancien maître (פּוֹטִיפָר)²⁹, prend tout son sens: après avoir renoncé à la *femme* de Potiphar, il peut s'attacher à la *fille* de Poti-Phèra comme à sa «femme» (41,45)³⁰.

La relation entre Joseph et sa femme donne naissance à deux fils dont les noms sont significatifs du chemin parcouru. Le nom de l'aîné, Manassé, souligne la distance prise par Joseph vis-à-vis du monde de son père: «Élohim m'a fait oublier (נָשִׁיחַ) toute ma peine et toute la maison de mon père» (41,51). Cet éloignement n'est pas d'abord géographique, il marque plutôt une rupture avec le type de relation ayant cours dans une famille travaillée de l'intérieur par l'envie et la jalousie (voir Gn 37). Quant au nom du second, Éphraïm, il témoigne de la fécondité rendue possible par cette prise de distance: «Dieu m'a fait fructifier (הַפְרִי) dans la terre de mon humiliation» (41,52, voir 1,28). Plus loin encore, Joseph renonce symboliquement à garder ses fils pour lui et laisse son vieux père les adopter (48,5); et lorsque celui-ci manifeste sa préférence pour le cadet, cela ne donne lieu à aucune jalousie entre les frères (48,13-20). Ne serait-ce pas là le signe que, désormais, l'histoire de Caïn fait figure d'affaire classée?

²⁹ La tradition juive n'a pas manqué de faire explicitement le lien entre les deux: voir p. ex. le commentaire de Rachi sur Gn 41,45, ou J. EISENBERG & B. GROSS, *Un Messie nommé Joseph*. À Bible ouverte, V (Présences du Judaïsme), Paris, 1983, pp. 342-343.

³⁰ Du reste, en filigrane, un sens second pourrait se profiler. Dans la mesure où «la femme du maître» incarne aussi une figure maternelle, le non décidé de Joseph ne peut-il être lu comme un refus d'en rester à la mère en évinçant le père – un refus de l'inceste en quelque sorte? Il y aurait là, comme en pointillé, le refus d'une relation semblable à celle qu'Ève établit avec Caïn (et en ce sens, la tradition juive a raison de supposer que la femme de Potiphar dit qu'elle va tuer son mari: voir en ce sens *GnRab* 87,5 et *TestJos* 5,1-2). Le mariage de Joseph n'en serait que plus emblématique dans la mesure où il reçoit la fille après avoir renoncé à la mère au nom de la présence du mari et père.

3. *Homme, femme et fils dans le récit*

Dans le corps du livre de la Genèse, la thématique des relations entre homme, femme et fils fait l'objet d'un intense travail narratif dans le cycle d'Abraham. En raison de la stérilité de Saraï empêchant la promesse de descendance de se réaliser, la longue attente d'un fils est relancée à plusieurs reprises et ménage un certain suspense dans cette histoire apparemment décousue.

Au début, résonne l'ordre de Adonaï. Il enjoint à Abram de quitter son père – et sa mère, pourrait-on dire³¹ – pour vivre sa propre aventure : «Va-t'en de ta terre et de ton enfantement et de la maison de ton père, vers la terre...» (12,1a). Abram obéit. Physiquement du moins, puisqu'il s'en va conformément à l'invitation divine. Mais bien qu'il parte, il ne coupe pas tout lien avec son père, puisqu'il ne peut s'empêcher d'agir comme lui, ainsi que le narrateur le suggère en reprenant les mots qu'il a utilisés un peu plus haut (11,31a) pour décrire les actes de Tèrakh.

*Et Tèrakh prit Abram son fils et Lot fils d'Haran, fils de son fils,
et Saraï sa belle-fille, femme d'Abram son fils,
et ils sortirent [...] pour aller en terre de Canaan et ils arrivèrent... (11,31)*

*Et Abram prit Saraï sa femme
et Lot fils de son frère [...] et ils sortirent pour aller en terre de Canaan et ils arrivèrent... (12,5)*

Comme son père au moment de sortir, Abram «prend» des familiers sur qui il exerce donc un certain pouvoir, et il se tourne dans la direction qu'avait déjà choisie Tèrakh, avant de s'arrêter en route.

Un peu plus loin, Abram descend en Égypte, poussé par la crainte de mourir et par l'envie de se trouver à manger, loin du pays où Adonaï a promis de le bénir, donc de le faire vivre³². Une fois arrivé, c'est une autre peur qui le saisit: qu'on le tue à cause de sa femme. Cette crainte est-elle fondée ou non? Le narrateur ne le précise pas. Toujours est-il que, pour se protéger de cet hypothétique péril, Abram prie sa femme de se faire passer pour sa sœur afin que cela soit bien pour lui et qu'il puisse vivre grâce à elle (12,11-13). Deux choses sont à relever ici, dans la ligne de notre thématique. D'une

³¹ Avant la «maison du père», l'ordre divin fait mention de «l'enfantement» (ממולדתך), un mot construit sur le verbe ילד et qui peut dès lors renvoyer indirectement à la mère.

³² Pour une lecture argumentée de cet épisode égyptien (12,10-20), voir mon article *Abram et Saraï en Égypte* (n. 4), où je développe un parallèle formel entre ce récit et celui de la faute d'Adam et Ève en Gn 2-3, un rapprochement qui permet de mettre en évidence certains aspects de chacun de ces récits.

part, dans sa prière à Saraï, Abram se positionne spontanément au centre du couple, et il traite sa partenaire comme un moyen de se faire du bien en calmant sa peur de la mort. Considérant a priori tout Égyptien comme un rival dangereux à qui il est donc permis de mentir sans vergogne, il demande à sa femme de sacrifier ce qu'elle est à l'envie qu'éprouve son mari de se sentir à l'abri du danger. C'est bien la convoitise qui est à l'œuvre chez Abram.

D'autre part, le contenu du mensonge n'est pas neutre. Demander à Saraï de dire qu'elle est sa sœur – qu'elle le soit réellement ou non, ce n'est pas la question³³ –, n'est-ce pas une forme de régression vers la «maison du père» (voir 20,12)? En effet, face au danger, Abram montre qu'il accorde toujours une valeur protectrice à cette famille – ce père – que la parole d'Adonaï lui a enjoint de quitter. Reste que, dans un premier temps, Saraï se laisse faire et qu'Adonaï doit intervenir pour reconstituer le couple – peut-être à la demande de la femme, d'ailleurs (12,17: *עַל־דְּבַר שְׂרַי אִשְׁתּוֹ אַבְרָם*, littéralement, «sur la parole de Saraï, femme d'Abram»).

Les scènes qui suivent ne touchent guère à la problématique que de manière indirecte, à travers la question du fils. La séparation d'avec Lot implique qu'Abram renonce à faire du «fils de son frère» l'éventuel substitut du fils, s'il devait ne pas en avoir (Gn 13). Quant à Éliézer de Damas, il ne sera pas non plus son héritier. C'est Adonaï qui le précise avant de réitérer sa promesse d'un fils et d'une ample descendance (ch. 15).

C'est alors que Saraï intervient dans une scène proche sur plus d'un point de l'épisode égyptien. Selon elle, si elle n'a pas donné de fils à Abram malgré les promesses répétées de Adonaï, c'est que celui-ci l'a empêché d'enfanter (16,1-2). Mais au lieu de s'adresser à Dieu pour lui demander d'intervenir, elle imagine une solution qui doit lui sembler plus sûre, dans la mesure où elle croit pouvoir garder la maîtrise sur les événements. Elle prie donc Abram d'aller vers la domestique égyptienne: «viens, je te prie, vers ma servante: peut-être aurai-je un fils par elle». Ainsi, pour assouvir son envie et combler son manque, elle dispose de son mari et d'Hagar (v. 3), comme Abram avait disposé d'elle en Égypte par convoitise. Mettant au centre son désir de fils, elle

³³ En Gn 20,12, Abraham prétend que Sarah est sa sœur, «fille de son père mais pas fille de sa mère». Mais bien avant cela, le narrateur a contredit cette allégation en affirmant sans ambiguïté que Saraï est la belle-fille de Tèrakh (11,31). Face aux reproches d'Abimélek, Abraham répond donc à une accusation de mensonge par un autre mensonge.

utilise les autres comme moyens de le satisfaire – le fils aussi, d’ailleurs, puisqu’elle compte le prendre à sa mère. On devine l’ombre de la mère de Caïn se profilant derrière Saraï.

Quant à Abram, il se laisse faire. Il ne résiste pas à l’idée que la convoitise dicte à Saraï. Sans mot dire, comme le אִשָּׁה avait fait avec Ève, il «écoute la voix de sa femme» (16,2b, voir 3,17a) et «consomme» le fruit qu’elle «prend» pour le lui «donner» (16,3, voir 3,6). Mais le lecteur sait que l’envie est mauvaise conseillère. Aussi ne s’étonne-t-il pas de voir Hagar rendre à Saraï la monnaie de sa pièce, de sorte que les choses tournent mal entre Abram et sa femme. Car c’est à lui qu’elle s’en prend, le rendant responsable de la violence qu’elle subit. De fait, plutôt que de suivre sans broncher l’envie de sa femme, Abram aurait dû lui résister et s’en remettre à Adonaï pour l’avenir de la promesse. D’ailleurs, c’est à ce même Adonaï que Saraï fait appel pour qu’il tranche entre elle et Abram (16,5).

Au vu de ces deux épisodes, le lecteur s’aperçoit de dysfonctionnements dans la relation d’un couple qui reproduit à sa manière l’erreur d’Adam et Ève. C’est alors qu’Adonaï intervient et propose à Abram le pacte de la circoncision (Gn 17). Il l’invite à renoncer au nom qu’il a reçu de ses parents, pour embrasser la destinée féconde qu’Él Shaddaï lui ouvre (vv. 2-6). Pour cela, il lui faut souscrire à une logique d’alliance (vv. 7-8) qui suppose qu’il consente à une perte, à un manque – logique inverse de celle du אִשָּׁה. De ce consentement, le signe s’inscrira dans sa chair et mettra Abraham et les siens à part des autres fils de Noé³⁴. Ce n’est sans doute pas le fait du hasard si cette marque, ce signe du manque, affecte justement l’organe qui fait le trait d’union entre l’homme et la femme lors de la rencontre d’où peut naître la descendance annoncée (vv. 10-14). De même, il est compréhensible que, dans ce contexte, Dieu dise à Abraham de ne pas appeler sa femme «Saraï»: «Sarah», son vrai nom, ne contient pas la marque du possessif de première personne³⁵! Une relation ainsi ajustée sera le lieu de la bénédiction

³⁴ Gn 34 montrera que cette logique peut être détournée: au lieu d’être un signe d’alliance qui met à part la famille d’Abraham en vue du bien de tous, elle est utilisée par les fils de Jacob comme une ruse pour s’opposer au projet d’alliance de Sichem et de son père.

³⁵ À ce propos, voir BALMARY, *Le Sacrifice interdit* (n. 17), pp. 165-173, qui prolonge le commentaire de Rashi. Contrairement à ce que disent la plupart des commentaires (p. ex. Cl. WESTERMANN, *Genesis 12–36. A Commentary*, Minneapolis, MN, 1985, p. 267, ou J.G. JANZEN, *Abraham and All the Families of the Earth. A Commentary on the Book of Genesis 12–50* [ITC], Grand Rapids, MI, & Edinburgh, UK, 1993, pp. 50-51), je pense que Dieu ne change pas le nom de Sarah: il

de Sarah par qui Dieu a donné (נתתי) à Abraham un fils qui, jusqu'ici, n'a pas pu trouver l'espace pour naître (vv. 15-16).

Quand Abraham accepte la circoncision, c'est à une autre logique relationnelle qu'il adhère. L'accueil des trois hommes aux chênes de Mamré en offre une sorte de confirmation (Gn 18). En plein midi, le vieil Abraham s'empresse d'offrir une hospitalité somptueuse à des inconnus, signe d'une ouverture sans réserve à l'autre. Au demeurant, la scène pourrait bien faire figure d'un anti-Éden. C'est en effet à un repas «sous l'arbre», ou «à la place de l'arbre», que l'on assiste: וַיֵּשְׁבוּ תַּחַת הָעֵץ (v. 8). De repas et d'arbre (עץ), il n'en a plus été question depuis le chapitre 3³⁶. Or c'est «sous l'arbre» – lequel? – qu'avec le concours de sa femme, et sans chercher à «savoir» à qui il a affaire, un homme «prend» de ce qui est à lui et le «donne» à «manger» – et, qui plus est, c'est Adonai qui mange ici (18,7-8)³⁷! Dans un tel cadre, si le veau offert est qualifié de וְהָיָה טוֹב (18,7), avec deux mots qui font assonance avec le טוֹב הָרֶעֱ וְהָיָה dont l'arbre du jardin est censé donner la connaissance (2,9.17), c'est peut-être dans le but de souligner l'inversion capitale en train de se produire chez Abraham et Sarah par rapport à Adam et Ève.

En outre, ceux qui ont ainsi ouvert un espace à l'altérité sont certainement à même d'accueillir un fils comme un véritable «tiers». Aussi, après avoir offert un בן-בקר («fils de bétail»), Sarah et Abraham entendent leur hôte confirmer le don prochain d'un בן («fils»)³⁸. Et le rire de la future mère, écho à celui qui s'était emparé du père dans la scène précédente, révèle, à côté du réveil d'un espoir incrédule, un profond scepticisme, signe qu'ils avaient bel et bien renoncé à l'idée d'«avoir» ce fils qui, à présent leur est

révèle plutôt son vrai nom à Abraham. C'est ce qui ressort de la comparaison entre le v. 5, où c'est le nom d'Abram qui est modifié (au passif, avec וְהָיָה שְׁמִי אֲבְרָם: עוֹד), et le v. 15, où Dieu demande à Abraham de ne *pas* appeler sa femme Sarai (à l'actif, sans וְהָיָה שְׁמִי שַׂרַי: עוֹד), car (כי) Sarah est son nom. C'est du reste parce que ce n'est pas un nouveau nom, mais le même privé de la marque du possessif de première personne, que le nom Sarah n'est pas expliqué celui d'Abraham comme l'est en rapport avec sa nouvelle destinée.

³⁶ Ainsi, les verbes et substantifs de la racine אכל, utilisés à 23 reprises en Gn 2-3, ne sont plus employés pour décrire un repas avant 18,8. On les trouve en 6,21; 9,4 et 14,24, mais ce n'est pas dans ce contexte. De même, le mot עץ utilisé 14 fois (au singulier déterminé) dans le récit de l'Éden ne revient plus avant 18,4 (sauf en 6,14, au pluriel construit indéterminé, avec le sens de «bois»).

³⁷ Avant le וַיֵּשְׁבוּ תַּחַת הָעֵץ qui termine la phrase comme à la fin de 3,6, la paire de verbes נתן - לקח, présente pour la première fois en 3,6, est reprise par deux fois à propos de nourriture en 18,7-8.

³⁸ À ce sujet, voir p. ex., JANZEN, *Abraham and All the Families* (n. 33), pp. 56-57.

offert, comme en excès (18,12, voir 17,17)³⁹. Mais avant qu'il puisse naître, Abraham devra encore reconnaître – grâce à la droiture d'Abimélek – que, jusque-là, il n'a cessé de demander à sa femme de le présenter comme son frère: chaque fois qu'il se sentait menacé dans son errance «loin de la maison de son père», avoue-t-il, c'est à elle qu'il demandait de suppléer à l'absence de cette figure protectrice. Il découvre ainsi que, pour voir en sa femme autre chose qu'une sœur, il lui faut oser «quitter son père» pour de bon, en faisant la vérité sur ce qui l'empêchait de rompre ce lien: la peur (20,11-13).

«L'homme quittera son père et sa mère et se joindra à sa femme et ils deviendront une chair unique» (2,24). Cette sentence du narrateur est donc subtilement illustrée dans l'aventure d'Abraham et Sarah. Or, dans le récit des origines, elle est proférée sur le אדם et sa femme, qui n'ont pourtant ni père ni mère. Ils le deviendront, en revanche. En ce sens, c'est au père et à la mère que cette sentence s'adresse: ils doivent savoir que le fils aura à les quitter pour vivre sa vie dans une relation autre. C'est là une loi de la vie. Aussi, un vrai père aura à cœur d'encourager son fils à ce détachement, voire de l'accompagner sur ce chemin.

De ce point de vue, les dernières scènes de l'histoire d'Abraham sont encore exemplaires. Pour faire bref, il me suffira d'évoquer les suites immédiates de la naissance d'Isaac. Par deux fois, dans des scènes poignantes qui ne sont pas sans analogies formelles⁴⁰, Élohim enjoint à Abraham devenu père de se détacher d'un de ses fils, puis de l'autre. Abraham obéit, à la stupéfaction parfois indignée du lecteur. Il renvoie Ismaël avec sa mère qui, elle-même, ne retiendra pas non plus son fils puisqu'elle lui trouvera une femme, avant de disparaître du récit pour le laisser vivre sa vie au désert (21,21). Vient alors le tour d'Isaac qu'Abraham fait monter sur la montagne d'où il descendra sans lui (22,1-19). Au cœur de cette scène de la '*aqéda*', il apprend qu'un père n'a pas à «épargner» un fils pour le garder à lui. Il ne doit pas «étendre la main sur lui» pour «lui faire» quoi que ce soit (vv. 11-12). Au contraire, quand il lâche Isaac, Abraham découvre que le véritable sens de son existence ne réside pas dans la possession du fils, mais dans la relation à Dieu, source de vie débordante (vv. 16-18). Ensuite, une fois Sarah disparue, Abraham fera en sorte que son fils épouse une femme qui aura elle-même jugé bon de quitter son père, sa mère et son frère, après

³⁹ Sur le rire de Sarah, voir les lignes d'une grande finesse de BEAUCHAMP, *L'un et l'autre Testament* (n. 19), p. 289, et *Accomplir les Écritures* (n. 6), pp. 41-42.

⁴⁰ Voir ci-dessus, n. 17.

que ceux-ci se soient ralliés à ce que le serviteur d'Abraham leur a présenté comme une décision d'Adonāi (24,50-52.57-58).

Dans l'histoire de Jacob comme dans celle de Joseph, la question des relations entre homme, épouse et enfants est toujours présente. Au début des deux cycles, c'est la préférence du père ou de la mère pour l'un ou l'autre des fils qui est à l'origine de la crise racontée dans l'intrigue (25,27-28; 37,3 voir 29,30). De même, Laban éprouve bien de la peine à renoncer à la mainmise sur ses filles, chose qui détermine dans une large mesure ses démêlés avec Jacob (29,23-28; 31,26) En ce sens aussi, la relation de Juda à ses fils est cruciale dans l'épisode du chapitre 38. Cette problématique du rapport parents-enfants est donc bien présente dans la seconde partie du livre. Elle y passe néanmoins au second plan, pour faire place à l'exploration d'une autre relation fondamentale: celle qui unit les frères et les divise. C'est sur ce point que je vais dès lors centrer l'attention dans la suite de ces pages.

Mais il faut d'abord conclure ce qui précède. La relation délicate entre homme et femme est un des éléments récurrents du récit de la Genèse, et elle est d'autant plus capitale que, de ce rapport, dépendent la fécondité humaine et l'avenir des fils⁴¹. Grosso modo, trois modèles sont présentés: l'échec d'Adam et Ève scellé par le destin tragique de Caïn; la lente évolution du couple d'Abraham et de Sarah qui apprennent peu à peu à s'ajuster l'un à l'autre avant que naisse leur fils; l'idéal de Joseph qui, quoi qu'il lui en coûte, refuse jusqu'au bout la convoitise. Au gré de ces nombreuses histoires, c'est à une profonde réflexion sur le couple humain que le narrateur invite ses lecteurs.

⁴¹ Comme on peut s'y attendre dans un récit où la composante anthropologique est déterminante, la question de la sexualité est également posée, et massivement d'ailleurs. La relation d'où est issu Caïn n'est pas idéale, certes, mais elle s'inscrit dans la «norme» de la sexualité génitale entre homme et femme. Bien d'autres formes de sexualité sont évoquées au fil du récit, dont plusieurs sont franchement déviantes voire violentes: les curieuses histoires de l'union entre les fils d'Élohim avec les filles de l'humain (6,1-2) et le regard de Cham sur la nudité de son père (9,22-24) ouvrent une série où se succèdent pêle-mêle une situation d'adultère (12,10-20), la pratique de la «mère porteuse» (16,2; 30,1-13), l'homosexualité violente (19,5-8), l'inceste entre père et filles (19,31-38) puis entre beau-fils et belle-mère (35,22a, voir 49,4), le viol (34,1-2), le *coitus interruptus* (38,9) et la prostitution (38,15-18). La série est impressionnante et il y aurait certainement là matière à penser.

III. LA DIFFICILE FRATERNITE⁴²1. *Le commencement du récit*

Comme je viens de l'évoquer, dans la Genèse, les fréquentes difficultés entre frères ont un lien étroit avec les relations que les parents entretiennent entre eux. L'histoire de Caïn et Abel en offre d'emblée une belle illustration. J'y ai fait allusion plus haut: lorsqu'elle nomme Caïn, Ève reproduit à son égard ce que le אֱלֹהִים a fait avec elle. Poussée par l'envie de combler son manque, elle prend possession de Caïn, évinçant le père de cette relation (4,1). C'est que, dans ce rapport entre mère et fils, il ne semble pas y avoir place pour un tiers humain. C'est Adonaï qui, pour ainsi dire, est assigné à la place du père («J'ai acquis un homme avec Adonaï»), mais il reste d'abord sur la réserve. Quant au second fils, il est présenté comme la continuation de «son frère» (אֶת־הָאֵל וְהָיָה לְלֶדֶת אֶת־אָחִיו). Sa mère ne dit pas un mot de lui, et, comme le suggère son nom, הָבֵל, il a, à ses yeux, autant de consistance qu'un «souffle». La discrimination entre frères est donc d'emblée évidente (v. 2a)⁴³.

Lorsque Adonaï accorde à Abel la considération qu'il refuse à Caïn, il restaure la justice en faveur de celui qui a été dédaigné par sa mère (4,4b-5a). Mais son agir vise principalement Caïn. L'attention prêtée à Abel donne à celui-ci une consistance réelle aux yeux de Caïn. C'est ainsi qu'Adonaï cherche à aider ce fils, dont la mère avait fait son tout, à compter avec un tiers humain, à accepter une réelle altérité. De cette manière, Adonaï remplit la fonction paternelle telle que la décrit la psychanalyse, fonction qui consiste à «mettre du tiers» pour ouvrir l'enfant à une réalité autre que le désir de sa mère. De cette fonction, du reste, Adonaï avait été en quelque sorte investi par Ève elle-même lorsqu'elle donnait son nom à Caïn en situant Dieu à la place du père (v. 1b: «avec Adonaï»).

Ainsi, dans la mesure où elle ouvre une brèche dans la confusion où Ève enferme son fils aîné, la faveur de Dieu pour Abel a quelque chose de créateur. Elle représente pour Caïn une réelle chance de vie, une ouverture vers des relations plus justes, plus

⁴² Sur ce sujet, voir notamment l'intéressante étude d'ensemble de L. ALONSO SCHÖKEL, *¿Dónde está tu hermano? Textos de fraternidad en el libro del Génesis*, Valencia, 1985, ainsi que J.G. WILLIAMS, *Enemy Brothers*, in *The Bible, Violence and the Sacred*, San Francisco, 1991, pp. 33-70.

⁴³ Ce n'est qu'après sa mort, au moment où il est remplacé par Seth, qu'Abel semble enfin compter pour Ève (4,25b).

larges. Mais pour Caïn, comme pour tout être humain, il est difficile de devoir faire le deuil⁴⁴ de la totalité et de ne pas se laisser emporter par la convoitise qu'est précisément le désir du tout (v. 7). Et celui qui ne réussit pas à traverser cette crise douloureuse se ferme les portes du monde de la fraternité. C'est ce qu'illustre la suite de cette histoire, au terme de laquelle Caïn soulignera lui-même qu'un tel échec est insupportable car il voue l'être à l'errance en le déracinant de la ארמה où un אדם peut s'épanouir, et en le laissant à sa peur de l'autre (4,14).

La brève histoire de Caïn campe donc dès les premières pages du livre la question d'une fraternité difficile, d'emblée compromise par les antécédents du côté parental, et sans cesse sous la menace de l'envie et de la jalousie. En tout cas, s'il avait voulu prévenir le lecteur de ce que la fraternité ne va pas de soi parce que, pour se construire, elle doit traverser l'épreuve de l'envie, le narrateur ne s'y serait pas pris autrement. Comme l'écrit Paul Ricœur, «le fratricide, le meurtre d'Abel (...) fait de la fraternité elle-même un projet éthique et non plus une simple donnée de la nature»⁴⁵. Dans la suite du récit, le narrateur revient, pour les explorer, sur diverses facettes de cette question anthropologique capitale. C'est ce que je vais tenter de montrer rapidement en suivant le fil d'une narration où sont développées successivement plusieurs issues positives à la fraternité.

2. *Jacob et Ésaü, mais aussi Laban*

Dans l'histoire d'Abraham, la question de la fraternité joue un rôle mineur. Le récit se focalise plutôt, on l'a vu, sur le couple et l'enfant. L'unique problème de fraternité qu'Abraham rencontre affecte sa relation avec Lot en Gn 13. Il est d'ailleurs assez vite réglé. Pour éviter de se quereller avec son «frère» (v. 8), Abram renonce à toute convoitise et propose de mettre des distances entre eux, tout en laissant Lot choisir la région du pays qu'il préfère (vv. 9-13). Il n'en restera pas moins entièrement solidaire de ce «frère» lorsque sa vie sera en péril (Gn 14, surtout vv. 14.16; et, indirectement 18,20-33).

Une autre affaire de frères marque l'histoire d'Abraham. Elle vaut la peine d'être relevée ici, car elle ne restera pas sans suite. Sous l'impulsion de Sarah qui refuse de

⁴⁴ Sans doute est-ce un hasard que le terme אביל («deuil») soit un paronyme de אביל («buée» ou Abel). Le jeu de mot n'en est-il pas moins significatif?

⁴⁵ P. RICŒUR, *Le paradigme de la traduction*, in *Esprit* (juin 1999) XX-XX, surtout p. XX.

voir «son fils» partager l'héritage avec «le fils de la servante» (21,10) – encore la convoitise –, Isaac va être, pour ainsi dire, interdit de fraternité, privé du frère qu'Abraham renvoie avec Hagar, sa mère. À première vue, cela ne semble pas poser de problème majeur. Mais plus loin, le lecteur attentif s'aperçoit qu'Isaac a établi sa résidence au puits de Lahai-Roi (24,62; 25,11), un lieu étroitement lié à son frère, puisque c'est là que sa naissance et sa destinée furent annoncées à Hagar (16,11-14)⁴⁶. De même, la préférence d'Isaac se porte vers son aîné, Ésaü, et elle est justifiée par sa qualité de chasseur des grands espaces, un trait qui rapproche ce fils d'Ismaël (25,27, voir 21,20). Ésaü, d'ailleurs, épouse la fille de cet oncle pour plaire à son père qu'irritent ses femmes cananéennes (28,8-9). Tout se passe donc comme si l'affection particulière qu'Isaac éprouve envers son fils aîné avait quelque chose à voir avec le fait qu'il a été très tôt privé de son frère aîné.

De son côté, avertie par un oracle divin qui semble privilégier le petit, Rébecca porte son dévolu sur Jacob (25,23.27)⁴⁷. Le moment venu, elle l'encourage de façon odieuse à tromper son vieux père aveugle pour s'emparer de la bénédiction promise à Ésaü – encore et toujours la convoitise de la mère et du fils. Il reste que les choses s'inversent par rapport à l'histoire de Caïn: ici, c'est le cadet qui fait l'objet de la préférence maternelle et qui laisse libre cours à l'envie au point de supplanter deux fois son frère, le privant de ce qu'il a de plus cher (27,36). Est-ce une façon d'insinuer que les aînés n'ont pas le monopole en cette matière, ou que le rôle joué par la mère est déterminant? Quoi qu'il en soit, le lecteur peut comprendre les ardeurs homicides d'Ésaü. Car cette fois, le cadet a excité lui-même la jalousie et le dépit qui poussent son frère à vouloir l'éliminer. Et n'était le respect que celui-ci porte à son père, le scénario de l'histoire de Caïn se serait reproduit (27,41).

⁴⁶ On remarquera que, comme dans le cas d'Isaac allant sur les traces de son frère, c'est toujours le frère «en tort» vis-à-vis de l'autre, pour autant que l'on puisse parler ainsi, qui fait le chemin vers l'autre – ce que Caïn ne peut faire puisqu'il attire plutôt Abel avec lui. Au contraire, Jacob le «supplanteur» reviendra vers Ésaü, de même que les frères violents descendront vers Joseph en Égypte.

⁴⁷ Pour une approche littéraire d'ensemble du cycle de Jacob, voir p. ex. J.P. FOKKELMAN, *Narrative Art in Genesis. Specimens of Stylistic and Structural Analysis* (SSN, 17), Assen - Amsterdam, 1975, pp. 86-241; Th.W. MANN, *The Jacob Cycle*, in *The Book of the Torah. The Narrative Integrity of the Pentateuch*, Atlanta, 1988, pp. 51-66. D'un point de vue anthropologique, voir principalement BEAUCHAMP, *Accomplir les Écritures* (n. 6), pp. 238-264.

La suite rapporte la résolution positive de ce conflit fraternel. Ici, c'est le temps et la distance qui font leur œuvre. Entre Jacob et Ésaü, en effet, les choses se sont tellement envenimées qu'une séparation était indispensable pour que la mort ne sanctionne pas une fois de plus le tragique avortement de la fraternité. La solution viendra d'Ésaü, dont pourtant le récit ne dit presque rien. En l'absence de Jacob, il a prospéré – il le dira lui-même avant que le narrateur le confirme (33,9, voir 36,6-7). Avec le temps et la fortune, la rage jalouse s'est comme apaisée. Vingt ans plus tard, lorsque Jacob revient, la peur au ventre, son frère est heureux de le retrouver. Il court à sa rencontre, se jette à son cou et l'embrasse. Il refuse même les cadeaux par lesquels Jacob avait cru devoir l'amadouer (33,4-9). Alors, sur le visage du frère renonçant à la vengeance, Jacob reconnaît l'image de Dieu, avant d'insister auprès de lui pour qu'il accepte une part de la ברכה autrefois dérobée (vv. 10-11). Une fois réconciliés, les frères iront chacun leur chemin: la fraternité ne fait pas bon ménage avec la promiscuité (33,16-17; 36,6-7).

Une issue positive différente met un terme à l'autre querelle entre frères à laquelle Jacob se trouve mêlé. Car c'est en «frère» qu'il est reçu par Laban, «le frère de sa mère», alors qu'il fuit la vindicte d'Ésaü (29,14-15)⁴⁸. Je ne reviens pas sur le conflit nourri de convoitise et de mensonge qui les oppose, et qui contraindra de nouveau Jacob à la fuite (31,1-23). Il est plus intéressant de voir comment les choses se terminent. Cette fois, c'est la parole qui ouvre une issue. Au cours d'une explication orageuse, les deux hommes s'accablent de reproches, faisant ainsi la vérité sur leur contentieux (31,25-42). Alors, il leur est enfin permis de faire attention aux intérêts de ceux qui les lient – filles et fils –, en scellant entre eux un pacte de non agression. Pour être respectueuse de chacun, en effet, la fraternité ne peut faire l'économie de la confiance, d'un engagement qui unit symboliquement les partenaires tout en garantissant à chacun son espace propre. Ainsi, bien que séparés, ces frères (31,54) auront quelque chose en commun: la parole qu'ils se donnent, en se faisant mutuellement crédit. En cessant de se mentir et de s'envahir, ils érigent une sorte de rempart contre l'envie. Car, au temps de leur proximité, la convoitise était entre eux source de division et de conflit. À présent, le tas de pierres et la stèle qui les séparent témoignent de leur accord mutuel (31,24–32,1).

⁴⁸ Noter aussi 27,43; 28,5; 29,10(*bis*).¹³, où Laban est présenté avec insistance comme le frère de la mère de Jacob, et 29,12, où ce dernier se présente lui-même à Rachel comme le «frère» de son père. Ces répétitions donnent à penser que ces épisodes touchent de près au thème de la fraternité.

3. La fin du récit: Joseph et ses frères

Au centre structurel de ces histoires d'hommes, les femmes ne sont pas en reste⁴⁹. Le narrateur fait état de la jalousie entre deux sœurs, Léa et Rachel, chacune voulant être à la fois l'objet de l'amour de Jacob et la mère de nombreux fils. L'escalade de leur jalousie ne cesse qu'avec la naissance du fils de Rachel (29,31–30,24). C'est dans ce climat particulièrement tendu, où Jacob brille par sa passivité (30,2–5.16), que naissent ses onze premiers fils. La plupart des noms qu'ils reçoivent de leurs mères témoignent de l'exacerbation de l'envie qui obsède les deux femmes dans la course au mari et à l'enfant. Dans de telles conditions, il n'est pas étonnant qu'un conflit déchire cette fratrie dès que se manifeste la préférence du père pour le jeune fils de la femme aimée (37,2–4)⁵⁰. À nouveau, donc, le devenir de la fraternité est compromis par l'histoire agitée de parents dont les choix discutables nourrissent amplement la jalousie de la génération suivante. Et à nouveau, cette jalousie engendre la volonté d'éliminer le gêneur, déjà à l'œuvre chez Caïn et Ésaü.

La question de la fraternité est évidemment centrale dans l'histoire de Joseph et de ses frères. Ce n'est pas le lieu d'entrer dans les détails de ce récit⁵¹. Je n'insisterai pas non plus sur le fait que les protagonistes de la réconciliation ont dû, pour le devenir, renoncer aux manières d'être qui empêchent que naisse la fraternité et qui ont déjà grevé les existences de leurs père et mère: Juda, en acceptant de faire la vérité sur la peur et la convoitise qui le poussent à mentir pour éloigner son fils de Tamar (Gn 38); Joseph, en s'opposant à l'envie hypocrite de la femme de son maître (Gn 39); Jacob, enfin, en

⁴⁹ Le thème de la rivalité entre femmes (entre mères) est amorcé avec les relations tendues entre Sarah et Hagar dont le récit fait état en Gn 16 et 21.

⁵⁰ C'est peut-être pour cette raison que cette histoire des frères commence par les mots «voici les engendremens (אלה תלדות) de Jacob» (37,2a) – voici ce qu'engendre Jacob dans l'histoire de ses fils. De même, les aventures de Jacob et Ésaü sont ce qu'a engendré Isaac (25,19a).

⁵¹ Pour une lecture narrative d'ensemble de l'histoire de Joseph et ses frères, voir ALTER, *The Art of Biblical Narrative* (n. 2), pp. 156-176; M. STERNBERG, *The Poetics of Biblical Narrative. Ideological Literature and the Drama of Reading* (ILBS), Bloomington, IN, 1985, pp. 284-308, 394-401 et 423-427; A. SCHENKER, *Réconciliation*, in *Chemins bibliques de la non-violence*, Chambray, 1987, pp. 13-40; W.L. HUMPHREYS, *Joseph and His Family: A Literary Study*, Columbia, SC, 1988, et, dans ce volume, l'étude de G. FISCHER, *Die Josefsgeschichte als Modell für Versöhnung*, pp. XXX-XXX.

renonçant à garder pour lui Benjamin et en apprenant à faire malgré tout confiance à ses fils, même si ce doit être la mort dans l'âme (43,1-14)⁵².

En réalité, cette histoire met en avant un point fondamental déjà présent, bien que discrètement, dans l'histoire de Caïn. Celui-ci, en effet, s'avérait incapable de parler – à Adonaï ou à son frère –, de la torture intérieure que lui faisait vivre la jalousie⁵³. Faute de parler, il agresse et tue, signe que la fraternité est en grand péril lorsque la parole est malade. C'est bien ce qu'illustre amplement le début de l'histoire de Joseph: celui-ci rapporte les «paroles» de ses frères à son père qui lui manifeste sa préférence (37,2-3), à la suite de quoi les frères ne peuvent lui parler «en paix» (לשלום, v. 4). Puis Joseph leur fait le récit de ses rêves, et, perçues comme provocantes, ces paroles attisent la haine et la jalousie (vv. 5-11). Plus loin, les frères complotent pour tuer Joseph et mentir à leur père (v. 20), tandis que Ruben leur cache la véritable intention de son plan de sauvetage (vv. 21-22). Enfin, au moyen d'une demi-vérité bien pire qu'un vrai mensonge, les frères dissimulent leur forfait à Jacob et le laissent dans une cruelle incertitude quant au sort du disparu. Malgré cela, ils prétendent vouloir le consoler, non sans hypocrisie d'ailleurs (vv. 32-35).

Tout le travail de Joseph lorsqu'il retrouve ses frères consiste à trouver le moyen d'instaurer la fraternité à l'échec de laquelle il a d'abord contribué⁵⁴. À cette fin, il doit rendre à nouveau possible une parole juste entre eux. Mais sa façon d'agir est

⁵² J'argumente un peu plus cette lecture dans *Des chemins de réconciliation* (n. 4), pp. 318-320.

⁵³ Caïn ne parle pas, alors même que, s'adressant à lui, Adonaï ne fait que lui poser des questions. Il lui permet donc de parler de son mal, puisqu'il l'interroge deux fois sur le «pourquoi» de son attitude prostrée (למה... ולמה, 4,6), l'invitant ainsi à s'expliquer sur ce qui le fait souffrir. La seconde partie de l'intervention divine se présente elle aussi comme une question (...הלוא, v. 7) concernant l'attitude que Caïn va adopter dans le futur.

⁵⁴ Dans le récit, cet échec est rendu sensible par le fait que les frères ne sont jamais douze avant la réconciliation en Égypte: Benjamin n'est pas là au début de l'histoire (11, en Gn 37); Joseph est emmené en Égypte (10, en 37,28), Juda s'éloigne de ses frères (9, en 38,1) et Benjamin ne sera pas du premier voyage (10, en 42,4). Pourtant, devant Joseph, les dix se disent «douze frères, fils d'un même homme» (42,13): à ce stade de l'histoire seuls les liens du sang font d'eux un groupe. Au terme du premier voyage, Siméon ne revient pas avec ses frères (9, en 42,24). Le second voyage se fait donc sans lui mais avec Benjamin (10, en 43,15), et lorsque le prisonnier retrouve ses frères (11, en 43,23), Joseph est toujours à part (43,32). Quand Benjamin est isolé par son vol (10, en 44,12), tous reviennent avec lui. C'est seulement lorsque Joseph se fait reconnaître que les douze frères sont réunis en tant que tels (12, en 45,15).

paradoxe. Car il commence par mentir à ses frères, accumulant les contrevérités, les gestes durs et les ruses plus ou moins cruelles – ce dont il souffrira lui-même comme en témoignent ses larmes (42,9-25 et 43,16–44,17). Mais au bout du compte, le lecteur constate que, loin d'en sortir ruinée, la fraternité va peu à peu se frayer un chemin vers la parole juste. C'est qu'en réalité, si Joseph a choisi des voies détournées, elles se sont avérées plus appropriées, plus sages. S'il avait d'emblée pardonné, sa générosité aurait-elle transformé en frères des hommes mus jusque-là par la jalousie et une dureté impitoyable? Non, sans doute. Aussi Joseph emprunte-t-il des chemins de traverses, plus longs, certes, mais incomparablement plus féconds.

Ainsi, pour guérir la parole malade, Joseph prend le risque de jouer avec le mensonge et la dissimulation et même d'user d'une certaine violence. Mais c'est sans convoitise qu'il le fait, avec habileté, de manière à contrôler ces instruments du mal pour les retourner en vue du bien et de la vie. Ainsi, il amène peu à peu ses frères à revisiter le passé enfoui et à faire la vérité sur leur méchanceté vis-à-vis de lui et sur la souffrance infligée à leur père. C'est à une conversion intérieure qu'il les pousse ainsi (42,13.21-22.28.36-38). Jusqu'au jour où, mis à l'épreuve à propos de Benjamin, loin de profiter à nouveau de l'aubaine pour se défaire du préféré de Jacob, ils reconnaissent plutôt leur faute (44,16). Et Juda, celui-là même qui avait proposé de vendre Joseph, ira jusqu'à s'offrir comme esclave à la place de Benjamin pour protéger ce dont dépend la vie de son père: la relation privilégiée avec le fils préféré (44,18-34) – c'est-à-dire précisément ce qui avait été au départ la raison de la haine et de la jalousie des frères (37,3-4)⁵⁵.

C'est ainsi que la convoitise et la jalousie qui empoisonnaient la vie de cette famille sont finalement maîtrisées. Le mensonge et la ruse aussi, grâce à Joseph. Et c'est avec précision que le narrateur enregistre le retour de la parole échangée après que Joseph se soit donné à reconnaître (45,15: וַיִּתְּנֵם לְיֹסֵף וַיִּתְּנֵם לְיֹסֵף). Dans sa sagesse, en effet, ce dernier était conscient qu'il ne pouvait faire le chemin de ses frères à leur place, sans les priver d'eux-mêmes, sans les dépouiller de leur initiative et de leur liberté. S'il avait agi ainsi, il aurait rendu impossible la naissance de la fraternité. Car celle-ci n'advient qu'au terme d'un long mûrissement qui dépend des pas que chacun fait vers l'autre, en

⁵⁵ Sur ce discours de Juda, voir, p. ex., la remarquable analyse de STERNBERG, *The Poetics of Biblical Narrative* (n. 51), pp. 306-308.

acceptant de renoncer pour sa part à l'envie et au mensonge. Et la finale du récit souligne bien que l'enjeu de la fraternité, c'est la vie qui, sans elle, mourrait de faim, tant il est vrai que «l'être humain ne vit pas seulement de pain» (Dt 8,3; voir Gn 45,5-7 et 50,20-21).

4. La fraternité entre les humains

Abram et Lot, Ismaël et Isaac, Ésaü et Jacob, Jacob et Laban, Léa et Rachel, Joseph et ses frères, sans parler les fils de Noé et de Juda, tous ces frères – ces sœurs – vivent des relations tortueuses marquées par la convoitise et le mensonge. Une telle convergence dans le récit de la Genèse donne à penser que le pain quotidien de la fraternité, c'est la tension, l'opposition, le conflit. Autrement dit, la fraternité n'est pas donnée d'emblée, comme un idéal originel, que l'on aurait perdu et qu'il faudrait retrouver. Elle est une lente et difficile maturation des êtres à travers conflits, déchirements et réconciliations, une maturation dont l'enjeu ultime est l'épanouissement de la vie.

Mais, dans la Genèse, le thème de la fraternité prend une dimension supplémentaire. Lorsque le narrateur évoque le peuplement de la terre à la suite du déluge, il souligne par deux fois que les nations se disséminent sur la terre à partir des trois fils de Noé – il s'agit même d'une inclusion encadrant l'unité littéraire (9,18-19; 10,32). Ainsi, d'une certaine manière, il est permis de dire que les peuples sont frères en Noé. L'un ou l'autre usage du mot *אח* va en ce sens, du reste, dans des contextes où il est question d'une *ברית* (9,5 et 26,31, voir aussi 31,46-54), comme si cet engagement se substituait aux liens du sang pour unir les partenaires par une forme de fraternité. C'est ainsi qu'il est possible de lire sur le modèle des textes de fraternité nombre de pages de la Genèse où il est question de relations entre un membre du clan d'Abraham, d'une part, et des étrangers, d'autre part⁵⁶.

Au demeurant, ce type de relation présente un caractère particulier, en raison de ce qu'il est convenu d'appeler l'élection d'Abraham. Ce choix préférentiel de Dieu est sans

⁵⁶ C'est ainsi que FOKKELMAN, *Genesis* (n. 4), p. 53, peut conclure son traitement thématique de Gn par ces mots (je souligne): «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». Noter que, en Gn, la relation entre oncle et neveu est déjà dite «fraternelle» par extension. Le rapport à l'étranger prolonge cette extension au-delà des liens du sang.

raison apparente, et il reproduit au niveau des peuples le problème qui se pose entre Caïn et Abel⁵⁷: de même qu'il privilégie Abel, Adonaï met Abraham à part des nations. Et de même que le choix d'Abel offre à Caïn une nouvelle chance de vie, bien que cela soit difficile à percevoir et ardu à accepter, de même l'appel d'Abram à être bénédiction représente pour «toutes les familles du sol» la chance de pouvoir acquérir pour elles-mêmes la bénédiction de Dieu (12,3b; 22,18; 18,18; 26,4; 28,14). Pour cela, une seule règle à respecter: bénir Abraham (12,3a), c'est-à-dire, pour eux qui ne sont pas élus, consentir à reconnaître en Abraham le béni et l'élu de Dieu, en renonçant du fait même à le jalouser⁵⁸. S'ils réussissent ce test, ils auront apporté la preuve qu'ils refusent pour eux la logique d'envie et de convoitise, cette logique qui empêchait Caïn de s'ouvrir à la fraternité et de saisir ainsi la chance de vie qu'elle représente⁵⁹.

En ce sens, il serait possible de relire les liens positifs qui unissent Abram à Mamré, son partenaire d'alliance (14,13), mais surtout sa brève rencontre avec Melkisédeq: après qu'il ait béni Abram, il reçoit de lui une part de ce qu'a rapporté sa victoire sur les rois, signe que l'Hébreu est le béni d'Élyon (14,18-20). De même, la relation entre Abraham et Abimélek: après les conflits et les tensions attisés par la convoitise aussi bien chez Abraham (20,2,11-13) que chez les Philistins (21,25-26), les deux parties parviennent à un accord de respect mutuel (21,27.31-32, voir v. 23), un accord qui permet à Abraham de demeurer dans ce pays. Après de nouvelles tensions (26,6-22), un pacte similaire interviendra plus tard entre Isaac et le même Abimélek qui reconnaît en lui le béni; alors, le partage d'un repas associe symboliquement le roi à la bénédiction de l'élu avec qui il a conclu un engagement réciproque (26,26-31).

Dans l'histoire de Joseph, le thème est trop visible pour qu'il soit nécessaire de s'y attarder. Il suffit de rappeler ici la bénédiction de la maison de Potiphar qui, au lieu de jalouser le succès de Joseph ou d'en prendre ombrage, met plutôt sa confiance en lui (39,2-6a). De même, Pharaon élève Joseph car, à sa sagesse et à son intelligence, il

⁵⁷ Sur ce point, voir BEAUCHAMP, *Accomplir les Écritures* (n. 6), pp. 250-256, et *Le récit* (n. 4), p. 257, où il parle à juste titre d'un «remède... homéopathique, épousant une fois encore la forme du mal».

⁵⁸ «La formule de la bénédiction abrahamique prend à contre-pied la pathologie de cette relation [de la jalousie]: qu'est-ce que "bénir celui qui est choisi", sinon échapper au piège de la jalousie?» (BEAUCHAMP, *Accomplir les Écritures* [n. 6], p. 251). Pour le vocabulaire de la bénédiction, voir J. TRUBLET & J.-N. ALETTI, *Approche poétique et théologique des Psaumes* (Initiations), Paris, 1983, pp. 150-152.

⁵⁹ Je développe cette lecture dans *Abraham: élection et salut* (n. 4), pp. 13-41 et 23-24.

reconnaît en lui la présence de l'esprit d'Élohim (41,38-40). Et lorsque l'Égypte voit en lui celui qui sauve sa vie (47,25)⁶⁰, elle bénéficie de son action, tandis que Pharaon est béni par Jacob après avoir invité sa famille à s'installer en Goshen (47,7.10).

La seule réalité qui, dans la Genèse semble exclue de ces relations de type fraternel, c'est la ville. Est-ce parce que la première cité est construite par Caïn sur les ruines de la fraternité? En effet, même si le narrateur n'en dit rien explicitement, le rapprochement qu'il opère entre l'errance de Caïn (4,16) et l'édification de Hanokh (v. 17) suggère des liens possibles: serait-ce pour mettre fin à son errance solitaire que Caïn se marie puis bâtit cette ville? Cherche-t-il ainsi à pallier la disparition de son frère en s'entourant de gens? Espère-t-il se protéger des éventuels agresseurs qu'il redoute (cf. 4,14b)? Dans tous les cas de figure, sa ville est édiflée sur la pierre angulaire de la violence.

Cette extension inattendue du thème de la fraternité aux relations entre clans et entre peuples souligne à sa manière que, dans les rapports entre les êtres humains et leurs groupes, le שלום est sans cesse à construire et à reconstruire, car il dépend de la capacité des hommes à renoncer à la violence et à ce qui l'engendre: la peur et l'envie. En effet – la thématique globale de l'élection le suggère –, il y a toujours entre les humains des différences et des déséquilibres qui, à tort ou à raison, peuvent être perçus ou vécus comme injustes ou menaçants. Et les récits de la Genèse, tantôt avec un réalisme quasi caricatural, tantôt avec un sens remarquable de la nuance, mettent en scène des êtres qui se débattent avec ces questions cruciales pour l'avenir de l'humanité et de la terre que Dieu lui confie – des questions auxquelles le lecteur lui-même est confronté au jour le jour.

Le fait est confirmé un peu plus loin: en terre de Shinéar, Babel et d'autres villes sont directement liées à Nemrod, la figure légendaire de l'homme violent avec les bêtes – chasseur – et avec les hommes – guerrier (10,8-12). Au chapitre 14, la liste des quatre rois belliqueux s'ouvre avec le nom du roi de Shinéar. Les villes de Sodome et de Gomorrhe que Lot a regardées avec les yeux de la convoitise (13,10-11) sont si remplies de violence et d'inhospitalité que Dieu n'y trouve pas même dix justes (Gn 18-19). Et

⁶⁰ Au-delà des considérations sur l'étymologie et la signification exactes du mot אֲבָרַךְ (41,43 – pour les solutions possibles, voir V.P. HAMILTON, *The Book of Genesis: Chapters 18–50* [NICOT], Grand Rapids, MI, 1995, pp. 506-507), ne peut-on lire la curieuse exclamation des Égyptiens simplement comme une forme du verbe בָּרַךְ, bénir, à la première personne du singulier: «Je bénis», ou «je bénirai»? La reconnaissance des Égyptiens bénissant Joseph leur ouvrirait ainsi l'accès à la bénédiction de l' élu.

lorsque Jacob s'installe dans les environs de Sichem, ses propres fils sont pris de folie meurtrière vis-à-vis de leur futur beau-frère et des siens (33,18–34,31). De nouveau, il faut attendre Joseph pour que la ville acquière une portée positive: en utilisant les cités égyptiennes comme entrepôts, il en fait des lieux assurant la survie de l'Égypte et même de toute la terre (41,35.48).

CONCLUSION

Tout au long de la Genèse, les diverses relations qui structurent le monde humain ne cessent d'être mises en scène: rapports entre homme et femme dans le couple, entre parents et enfants d'une génération à l'autre, entre frères proches ou lointains. Dans ces relations, d'une banalité toute quotidienne, se jouent les choix radicaux dont dépend le devenir de chacun et de ceux qui l'entourent, des choix qui engagent aussi l'avenir de la création d'Élohim. C'est ainsi que le livre de la Genèse offre au lecteur une sorte de miroir dans lequel il peut à loisir regarder sa propre réalité, pour tenter de mieux comprendre les mécanismes profonds à l'œuvre «depuis toujours» dans la construction de l'humain, ou, au contraire, dans sa destruction⁶¹. Inversement, elle-même nourrie par la lecture du livre, la connaissance de l'humain constitue une clé de lecture irremplaçable pour qui cherche à mieux comprendre ce dont parlent les récits.

En particulier, une matière narrative abondante et sans concession raconte les multiples facettes d'un mal qui, dès le jardin d'Éden, se rend maître des humains et infecte leurs relations fondatrices en donnant mauvaise tournure à leur désir. Ainsi, «le livre des “générations” (*tôledôt*) sera (...) aussi celui des engendremens répétés de la jalousie»⁶². À partir de là, aucun aspect du mal humain n'est épargné au lecteur qui est dès lors invité à en prendre toute la mesure, comme s'il s'agissait pour le narrateur de raconter l'homme tel qu'il est, de le montrer dans une lumière crue. Quand son désir ne sort pas de l'avidité, du besoin à satisfaire, ou de l'appétit, pour reprendre l'image du manger, alors l'humain en reste au stade de l'animalité, pour ainsi dire. Il devient pour son semblable un prédateur et il fait de lui une proie, un rival ou un jouet. Comment, dans ces conditions, donner à son conjoint la place qui est sienne? Comment laisser des

⁶¹ Comme dit Grégoire le Grand, «la Bible est un miroir où nous contemplons notre visage intérieur: là, nous voyons notre laideur et notre beauté».

⁶² BEAUCHAMP, *Accomplir les Écritures* (n. 5), p. 251.

enfants prendre le large? Comment apprendre à voir autrui comme un frère? Comment construire la paix avec les étrangers? Comment aussi éviter que la parole se pervertisse en mensonge et le vêtement en tromperie⁶³?

Pourtant, selon la Genèse, c'est bien au prix de la victoire sur la convoitise que se construit l'avenir de l'être humain et de l'humanité. Il est donc essentiel pour les humains d'apprendre à transformer en désir de vie la convoitise et l'avidité qui en sont un signe défiguré, et qui mènent à la mort. Comme l'écrit P. Beauchamp⁶⁴,

«Le désir de l'universel, dans l'homme tel qu'il est, ne peut pas se développer sans traverser des besoins plus primitifs. Il doit traverser le besoin de possession et de conquête.» Mais «il faut lire la Bible comme nous lisons nos vies et inversement: l'avidité, l'appétit de possession ou de conquête, est souvent la forme que prend, le langage qu'emprunte, un désir de vie. Désir vrai, mais qui n'a pas encore su se faire entendre de son porteur. Il est encore caché sous la violence charnelle. C'est pourquoi l'on apprécie un homme non pas immédiatement sur ce qu'il est, mais sur l'orientation de son changement. Son appétit se transforme-t-il en vrai désir? Ainsi se pose la vraie question. C'est que, dans l'homme historique, un désir vrai est toujours la transformation d'autre chose. Il est toujours la conversion d'un appétit. Il n'y a pas d'autre voie.»

Certes, cette conversion vitale est œuvre de Dieu. Cela aussi, la Genèse le raconte. Aux dires de Jacob, en effet, c'est lui «le pasteur» qui libère de tout mal (48,15b-16a). Et aux yeux de Joseph, c'est lui qui réussit à contourner la ruse du serpent pour transformer le mal en bien, l'envie en désir authentique, la jalousie en fraternité, de sorte que la vie triomphe (50,20). C'est lui qui, dans les replis et les détours de l'histoire, apprend aux humains, à travers leurs erreurs plus souvent qu'à travers leurs réussites, à reconnaître ce qui fait leur malheur et à éviter les pièges que la mort leur tend. C'est lui aussi qui, envers et contre tout, par sa fidélité sans faille, entretient, au cœur des humains qu'il choisit, le désir de vie pour tous et cette aspiration au «bien» qui est le désir du Créateur

⁶³ Le fait de tromper les gens avec le vêtement n'est qu'à moitié étonnant dans le contexte biblique: le terme hébreu בגד qui désigne le vêtement signifie également «tromperie, trahison» (voir Jr 12,1 et Is 24,16), tandis que le verbe correspondant veut dire «tromper, mentir». Il conviendrait d'étudier sous ce rapport le thème du vêtement dans l'ensemble du récit de Gn. Voir pour la seule histoire de Joseph, A. DA SILVA, *La symbolique des rêves et des vêtements dans l'histoire de Joseph et de ses frères* (Héritage et projet, 52), Québec, 1994, en particulier p. 92.

⁶⁴ BEAUCHAMP, *Parler d'Écritures saintes* [n. 8], p. 111.

lui-même⁶⁵. N'est-ce pas cela qu'incarne, au terme du livre, la figure de Joseph, cet homme «en qui réside l'esprit de Dieu» (41,38)?

Boulevard du Nord 56/10
B- 5000 Namur

André WÉNIN

⁶⁵ C'est ce que donne à penser le refrain de Gn 1 (וַיֵּרָא אֱלֹהִים כִּי טוֹב) et le constat que Adonai Élohim pose en 2,18 (לֹא-טוֹב) avant de chercher à pallier ce défaut.