

Paru dans O. RIAUDEL (éd.),  
*La théologie et les itinéraires vers Dieu.*  
*Conférences de l'École doctorale en théologie (2009-2012),*  
Peeters, Leuven-Paris-Bristol, CT, 2016, p. 9-32.

## Approche narrative et théologie biblique<sup>1</sup>

Lorsqu'il s'agit d'étudier en exégète la théologie des textes bibliques du premier Testament, la voie royale est, depuis l'essai majeur de Gerhard von Rad, de tenter, à travers la critique historique des textes, de dégager une histoire des idées théologiques de l'ancien Israël, avec ses principaux courants de pensée dans leur évolution au cours du temps. Dans cette ligne, la tâche principale consiste à mettre en lumière comment diverses crises historiques ont successivement questionné la façon dont l'Israël des temps bibliques pensait sa relation avec son Dieu, et comment des groupes aux intérêts au moins en partie divergents ont apporté à ces questions des réponses qui ont laissé des traces repérables dans la littérature biblique. Depuis une trentaine d'années, la crise de l'hypothèse documentaire expliquant l'origine du Pentateuque a rendu cette tâche singulièrement difficile, dans la mesure où elle a sapé les fondements de ce que l'on croyait savoir de l'histoire ancienne d'Israël. La majorité des exégètes historico-critiques délaisse désormais la question d'un hypothétique matériau littéraire remontant à l'époque de la monarchie pour se concentrer sur les deux siècles et demi qui ont suivi le retour d'exil. C'est en effet durant cette période, très mal documentée au niveau des événements historiques qui concernent la petite province de Juda, qu'a pris forme la quasi-totalité de la Bible hébraïque. Dans ces conditions, les seules théologies atteignables à travers ces textes sont celles qui, forgées sans doute pendant l'exil, ont évolué peu à peu au cours de débats entre divers groupes de la communauté du retour, débats que l'on ne peut guère reconstituer qu'à partir d'hypothèses encore mal assurées concernant la rédaction et la composition de la littérature

---

<sup>1</sup> Une version italienne de ce texte est parue sous le titre « Approccio narrativo e teologia biblica. Riflessioni a partire dal Primo Testamento », dans V. DI PILATO, M. VERGOTTINI (éds), *Teologia dalla Scrittura. Attestazione e interpretazioni* (Forum Associazione Teologica Italiana 9), Glossa, Milano, 2011, p. 161-188.

narrative, prophétique et sapientielle du premier Testament. La moisson s'avère donc plutôt maigre, du moins à l'heure actuelle.

Dans le contexte de ces évolutions de l'exégèse, se sont développées, le plus souvent en marge du travail historico-critique, de nouvelles approches du texte biblique, en particulier les méthodes synchroniques. Parmi celles-ci, l'analyse narrative a pris naissance dans des milieux de critiques littéraires juifs, de soi étrangers à l'exégèse biblique. L'ouvrage qui en est apparu plus tard comme le manifeste, est dû à la plume de R. Alter, professeur de littérature comparée à Berkeley (Californie) : *The Art of Biblical Narrative*, publié en 1981<sup>2</sup>. À travers la lecture de textes narratifs, il y explique les principaux atouts de ce type d'approche, tout en développant l'idée de fond suivante : l'écriture sous forme de récit de fiction de l'histoire d'Israël et de ses ancêtres a pour fondement « la nécessité de montrer comment le Dieu d'Israël se mêle à l'histoire des hommes pour entrer dans une interaction complexe mais féconde avec les libertés humaines »<sup>3</sup>. En lisant cet essai, on voit rapidement quel intérêt l'analyse narrative peut avoir pour la théologie et l'anthropologie bibliques – à condition de ne pas réduire celles-ci à une archéologie de la pensée de l'Israël antique. En effet, en observant attentivement la façon dont les récits bibliques mettent en scène Dieu et l'homme dans les méandres de relations souvent difficiles, l'analyse narrative propose un matériau précieux pour un travail herméneutique qui fait dialoguer les textes bibliques avec la réalité où le lecteur croyant se trouve engagé et où il est amené à faire des choix cohérents avec sa foi.

#### PRÉSENTATION SUCCINCTE DE LA NARRATOLOGIE (BIBLIQUE)

---

<sup>2</sup> London - Sydney, Allen & Unwin, 1981. La traduction française date seulement de 1999 : *L'art du récit biblique* (Le livre et le rouleau, 4), Bruxelles, Lessius.

<sup>3</sup> A. WÉNIN, « De l'analyse narrative à la théologie des récits bibliques », dans *RTL*, 39, 2008, p. 370.

Mais avant d'aller plus loin, il n'est peut-être pas tout à fait inutile d'esquisser une brève présentation de la narratologie sous la forme où elle est couramment appliquée à la Bible<sup>4</sup>. Le fondement de la narratologie est la différence entre l'*histoire* racontée (le contenu informatif, le « quoi ? ») et le *récit* particulier qui en est fait (le « comment ? », la forme singulière qui est donnée à l'histoire dans l'acte de raconter, qu'on appelle *narration*). L'analyse narrative observe *comment* l'histoire est racontée et *quels sont les moyens littéraires* mis en œuvre dans cette narration pour éveiller l'attention du destinataire, le guider dans la compréhension de ce qui est raconté, produire sur lui certains effets, provoquer en lui telle ou telle émotion, sentiment ou réaction, et induire des valeurs. La conviction de base est donc que la *forme donnée à l'histoire dans le récit concret est la porte de son sens*. D'où la plus grande attention réservée à la façon de raconter.

La forme concrète donnée à une histoire par la narration est tributaire de certains choix qui s'avèrent déterminants pour l'effet que produira le récit sur les destinataires. Ainsi, le narrateur – la voix qui raconte le récit – sélectionne les moments à raconter dans l'histoire et choisit l'ordre dans lequel il les expose au destinataire – appelé aussi narrataire ou lecteur (puisque'il s'agit ici de récits écrits). Il imprime un rythme plus ou moins lent ou rapide à la narration, créant aussi divers effets d'anticipation, de retard, d'insistance, etc. Il peut mettre les événements en scène comme s'ils se déroulaient devant les narrataires, ou au contraire les présenter avec ses propres mots, en introduisant plus ou moins directement réflexions, appréciations ou jugements ; dans ce cas, il guide davantage le lecteur que s'il le laisse en face des faits bruts sans les commenter. Il caractérisera les personnages de manière directe en les présentant comme de l'extérieur, voire en les décrivant ; mais il peut aussi simplement les laisser agir et parler, ce qui sollicite davantage le travail d'interprétation du narrataire ; il peut encore faire voir les choses avec les yeux des personnages et dévoiler leurs pensées et

---

<sup>4</sup> Je synthétise ici la présentation de l'analyse narrative développée aux p. 370-381 de l'article cité à la note 2.

leurs désirs cachés, donnant ainsi un avantage considérable au narrataire, qui peut voir clair dans ce qui se passe. Mais le narrateur peut lui aussi le laisser, pendant un temps, dans l'ignorance pour l'intriguer, l'amener à deviner et éventuellement créer la surprise. Bref, en recourant à une toute une série de procédés appropriés, le narrateur déploie envers le lecteur une stratégie visant à susciter chez lui curiosité, suspense et surprise, de manière à capter son attention et à l'amener à entrer dans le monde du récit et, si possible, à adopter ses valeurs<sup>5</sup>.

Voici un rapide exemple biblique de la façon dont un narrateur suscite certains effets en donnant une forme particulière à son récit. En 2 S 12,1-4, le prophète Nathan vient vers David à la suite de son adultère avec Bethsabée et du meurtre déguisé de son mari Urie. Il lui raconte une histoire auquel le roi réagit immédiatement par une violente colère qui le pousse à rendre une sentence juridiquement exagérée, puisqu'il condamne à mort l'auteur d'un simple vol (v. 5). En réalité, c'est moins l'histoire en elle-même que la manière de la raconter – le « récit » qui en est fait – qui provoque cette réaction chez David. Par exemple, la longue description du pauvre et de sa brebis « une seule, petite, qu'il avait achetée et il la fit vivre et elle grandit avec lui et avec ses enfants, ensemble ; de son pain elle mangeait, de sa coupe elle buvait, en son sein elle dormait : elle devint pour lui comme une fille » : elle vise bien sûr à attendrir le roi ou du moins à attirer sa sympathie envers ce pauvre. Quand Nathan raconte ensuite, sans le moindre état d'âme, comment le riche vole cette agnelle, il fait apparaître ce geste comme d'autant plus inhumain. En outre, lorsqu'il relate rapidement le vol, il se contente de dire que le riche « épargne » son propre bétail, lui qui en possède à ne plus savoir le compter ; pour le reste, il adopte un ton neutre et s'abstient de porter le moindre jugement. De cette manière, tout en

---

<sup>5</sup> Ces procédés sont étudiés en particulier par M. STERNBERG, *Expositional Modes and Temporal Ordering in Fiction*, Baltimore – London, Johns Hopkins University Press, 1978, ID., « Telling in Time (II) : Chronology, Teleology, Narrativity », dans *Poetics Today*, t. 13, 1992, p. 463-541, et R. BARONI, *La tension narrative. Suspense, curiosité et surprise* (Poétique), Paris, Seuil, 2007.

veillant à rendre encore plus odieux le geste en dévoilant l'intention cachée, Nathan amène habilement le roi à juger le riche, et à le faire d'autant plus durement que le récit a fait ressentir son comportement comme totalement intolérable. Ainsi en va-t-il de tout récit : le narrateur guide le regard du narrataire et son évaluation des faits et des personnages en suscitant des réactions affectives et émotionnelles. En développant une attention particulière au détail du récit, l'analyse narrative se donne pour but d'étudier les procédés qui rendent cela possible.

#### DIEU DANS LE RÉCIT D'UNE HISTOIRE DE SALUT<sup>6</sup>

Après cette brève présentation, revenons à notre question. Le constat de départ, lorsqu'il est question d'un lien entre analyse narrative et théologie biblique, c'est que, dans les récits de l'AT, Dieu intervient comme un personnage à part entière. Certes, il est sans pareil dans la mesure où il apparaît comme doté d'une puissance inégalée aussi bien pour créer que pour détruire (Gn 1, 7–8 et 19), tant pour libérer (Ex 3–14) que pour se manifester (Ex 19) ; mais la plupart du temps, il contient cette puissance. Il est également doué d'omniscience (Gn 4,10 ; Ex 32,7-8), bien qu'il lui arrive souvent de ne pas y recourir (Gn 3,9-13<sup>7</sup>) parce qu'il préfère connaître l'être humain à ses œuvres (22,1-11<sup>8</sup>). Il est encore le seul

---

<sup>6</sup> Voir à ce propos trois articles suggestifs de J.-P. SONNET, « Du personnage de Dieu comme être de parole », dans F. MIES (éd.), *Bible et théologie. L'intelligence de la foi* (Le livre et le rouleau, 26), Bruxelles, Lessius - Namur, P.U.N., 2006, p. 15-36, « À la croisée des mondes. Aspects narratifs et théologiques du point de vue dans la Bible », dans Collectif, *Regards croisés sur la Bible. Études sur le point de vue* (Lectio Divina), Paris, Cerf, 2007, p. 75-100, et « *Ehyeh asher ehyeh* (Exodus 3:14) : God's "Narrative Identity" among Suspense, Curiosity, and Surprise », dans *Poetics Today*, 31, 2010, p. 331-351.

<sup>7</sup> Pour une lecture de cette scène, voir A. WÉNIN, *D'Adam à Abraham ou les errances de l'humain. Lecture de Genèse 1,1–12,4* (Lire la Bible, 148), Paris, Cerf, 2007, p. 108-118.

<sup>8</sup> Je remercie J.-P. Sonnet pour cette suggestion.

personnage à être présent tout au long du récit, et il est même capable d'en anticiper la suite (Ex 3,19), quoiqu'il montre aussi beaucoup de retenue sur ce point. Lorsqu'il se manifeste directement, c'est dans le feu et la nuée (Ex 19,16-20 ; 1 R 8,10) ou encore dans la « gloire » (Ex 16,10 ; 24,17). En réalité, il s'y cache. Car on ne lui connaît aucune apparence physique qui puisse faire l'objet d'une description (Ex 24,10 ; Dt 4,12 ; 5,22).

Cela dit, dans les récits, le personnage divin intervient souvent, à la fois par la parole et par l'action. Il a un nom, et même plusieurs en fonction des humains qui le côtoient dans le récit ou des situations dans lesquelles il intervient<sup>9</sup>. Comme aux personnages humains, le narrateur lui prête des perceptions : voir, entendre, sentir (Gn 8,21). Il décrit ses émotions – par exemple la colère (Nb 11,1), la peine (Gn 6,6b) et le repentir (Ex 32,14) ; il fait de même avec ses sentiments, comme la compassion (Gn 19,16) ou la bienveillance (Gn 39,21). Ce Dieu a également une activité intellectuelle, puisqu'il connaît (Gn 22,12), se souvient (Gn 8,1), pense (Gn 15,6) et délibère avec lui-même (Gn 11,6-7 ; 18,17-19), émet des appréciations et des jugements (Gn 38,6). Mais tout cela est raconté de lui en interaction avec le monde créé et en particulier avec les personnages humains du récit<sup>10</sup>. En effet, même s'il est un être singulier, Dieu intervient dans le cours des événements pour les infléchir. Mais, la plupart du temps, il le fait en respectant entièrement la liberté des protagonistes humains. C'est la raison pour laquelle il retient si souvent sa puissance et est avare de son omniscience. Du reste, il se manifeste souvent indirectement : dans des rêves (Gn 20,3 ; 28,12 ; 1 R 3,5), mais surtout par des « messagers » (Gn 16,7 ; Jg 6,21), des

---

<sup>9</sup> Dans la Genèse, par exemple, Dieu est toujours appelé *\*lohim* quand les humains parlent de lui en contexte égyptien dans l'histoire de Joseph ; mais dans cette même histoire, son nom est YHWH quand il agit vis-à-vis de fils de Jacob et 'el-Shadday quand il s'agit de fécondité.

<sup>10</sup> Très rarement, le récit biblique évoque la « cour » de Dieu et raconte ce qui s'y passe : voir le récit que fait Michée de sa vision en 1 R 22,19-23, et le prologue de Job en Jb 1,6-12 ; 2,1-6.

prophètes (Dt 18,15 ; 1 R 11,29) et des leaders (Jos 1,1-9 ; Jg 2,16-19) qui agissent en son nom ou transmettent ses paroles<sup>11</sup>.

Par ces interventions, le personnage divin tente de guider le cours de l'histoire humaine. Le vaste récit qui va du début de la Genèse à la fin du second livre des Rois avec ses prolongements dans ce que l'on appelle parfois l'œuvre du Chroniste (Ch, Ne, Esd), raconte en effet une « histoire de salut ». Cette expression, dans l'état actuel de l'exégèse classique, ne peut plus guère être comprise en un sens historique. Elle reste néanmoins adéquate au plan narratif pour définir cette histoire où Dieu, avec et en dépit de la liberté humaine, cherche à inscrire un salut pour Israël dont le parcours est saturé d'infidélités à l'alliance, de violences et d'échecs. Mais comme, pour le narratologue, le « comment » est infiniment plus important que le « quoi », c'est moins le contenu de cette histoire qui retient son attention – comme le faisaient les « histoires saintes » de jadis –, que la manière dont elle est racontée et la façon dont le personnage divin y est mis en scène dans ses rapports avec les personnages humains.

#### UN EXEMPLE D'ÉLUCIDATION D'UNE THÉOLOGIE NARRATIVE

À cet égard, un exemple vaudra toutes les explications. Je le retiens parce que le récit est court et bien connu, mais surtout parce qu'il est représentatif de ce que rend possible une articulation entre analyse narrative et herméneutique théologique. Le chapitre 12 de la Genèse commence avec ce qu'il est convenu d'appeler la vocation d'Abraham. Longtemps rangé parmi les textes jahvistes – H.W.

---

<sup>11</sup> Concernant la mise en récit du personnage de Dieu dans le Pentateuque, voir F. MIRGUET, *La représentation du divin dans les récits du Pentateuque. Médiations syntaxiques et narratives* (Supplements to Vetus Testamentum, 123), Leiden, Brill, 2009.

Wolff y a même vu l'expression du kérygme de ce document<sup>12</sup> –, il est considéré généralement aujourd'hui comme un texte de facture récente<sup>13</sup>.

1 Et Adonaï dit à Abram :

« Va-t-en de ta terre et de ta famille<sup>14</sup> et de la maison de ton père  
vers la terre que je te ferai voir,

---

2 (afin) que je te fasse en grande nation

et que je te bénisse

et que je rende grand ton nom

---

et que tu sois bénédiction

3 et que je bénisse ceux qui te bénissent

– mais qui te méprise, je le maudirai –

et qu'en toi acquièrent pour elles bénédiction

toutes les familles du sol »<sup>15</sup>.

---

---

4<sup>a</sup> Et Abram s'en alla comme Adonaï lui avait parlé...

On note d'emblée que le texte lui-même ne parle ni d'appel ou de vocation, ni d'élection<sup>16</sup>. Il rapporte l'ordre qu'Adonaï donne à

---

<sup>12</sup> Voir H. W. WOLFF, « Das Kerygma des Jahwisten », dans *Evangelische Theologie*, 24, 1964, p. 73-68, et, plus récemment, K. BERGE, *Die Zeit des Jahwisten. Ein Beitrag zur Datierung jahwistischen Vätertexte* (Beiträge zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft, 186), Berlin, De Gruyter, 1990.

<sup>13</sup> J.-L. SKA, « L'appel d'Abraham et l'acte de naissance d'Israël. Genèse 12,1-4a », dans M. VERVENNE, J. LUST (éds), *Deuteronomy and Deuteronomic Literature* (BETL, 133), Leuven, Peeters, 1997, p. 367-389, et T. C. RÖMER, « Recherches actuelles sur le cycle d'Abraham », dans A. WÉNIN (éd.), *The Book of Genesis. Literature, Redaction and History* (BETL, 155), Leuven, Peeters, 2001, p. 181-211, voir p. 194-195.

<sup>14</sup> Ou : « du lieu de ta naissance ».

<sup>15</sup> Pour la structure de ce passage, voir notamment P. AUFFRET, « Essai sur la structure littéraire de Gn 12,1-4aa », dans *Biblische Zeitschrift*, 26, 1982, p. 247-248.

<sup>16</sup> Dans le récit, c'est Abraham qui, en relisant le début de son aventure, dit le premier que Adonaï l'a « pris » (Gn 24,7), avec le verbe *lâqah* qui sert couramment pour parler de l'élection dans la Bible hébraïque : voir par ex., H. SEEBASS, « *lâqah* », dans G. BOTTERWECK, H. RINGGREN, H.-J. FABRY (éd.), *Theological Dictionary of the Old Testament* vol. VIII, Grand Rapids, MI –

Abram et comment celui-ci l'exécute exactement et sans délai<sup>17</sup>. Le narrateur prend soin de citer en discours direct les propos d'Adonāi : ils ont donc une certaine importance pour le récit. Aussi, leur formulation précise retiendra l'attention du lecteur, d'autant plus que, au début de l'aventure d'Abram, elles font figure de discours programme.

La syntaxe du discours est assez claire. Après l'impératif initial de l'ordre divin, plusieurs verbes au volitif indirect expriment son but (« afin que ») ou sa conséquence (« de sorte que »)<sup>18</sup>. Une première série de trois verbes en première personne (cohortatif), au v. 2a, indiquent ce que le départ d'Abram permettra à Dieu de faire pour lui ; une seconde série de trois verbes (successivement impératif, cohortatif et jussif), aux v. 2b-3, décrit ce qui arrivera ensuite pour Abram et Adonāi dans leur relation avec les autres humains. L'usage répété du lexique de la bénédiction dans cette seconde série suggère qu'elle développe le thème qui occupe le centre du premier groupe de trois verbes : la bénédiction, dont Dieu comblera Abram s'il obéit, finit par s'étendre à toutes les familles de la terre ; la seconde série de trois verbes évoque la manière dont ce processus pourra se réaliser.

Venons-en au contenu, à présent. Avec insistance, l'ordre divin enjoint à Abram de rompre avec son passé, plus spécifiquement avec sa famille et la maison de son père, Tèrach. De ce père, il est question à la fin du chapitre précédent (11,26-32). Je ne puis entrer ici dans le détail, mais je note au moins un élément significatif. Après avoir enregistré le décès de Haran, père de Lot et troisième fils de Tèrach, puis le fait que Saraï sa belle-fille est stérile, ce qui

---

Cambridge, U.K., Eerdmans, 1997, p. 16-21, surtout p. 20). Il est suivi plus loin par Josué (Jos 24,3) et par Esdras (Ne 9,7).

<sup>17</sup> Utilisée ici, la conjonction *ka'ashèr* a un double sens : comparatif (« selon ce qu'avait parlé Adonāi ») et temporel (dès qu'Adonāi eut parlé »).

<sup>18</sup> Voir à ce sujet P. JOÛON, T. MURAOKA, *A Grammar of Biblical Hebrew. Part Three : Syntax* (Subsidia biblica, 14/II), Rome, Istituto biblico, 1996, § 116 ; A. NICACCI, *Sintassi del verbo ebraico nella prosa biblica classica* (Studium biblicum franciscanum Analecta, 23), Jérusalem, Franciscan Printing Press, 1986, § 61-65, retient une nuance finale pour le volitif indirect.

est une autre forme de mort, le narrateur raconte comment Tèrach prend une initiative vis-à-vis de ceux qui, dans son clan, sont ainsi marqués par la mort : « Tèrach prit Abram son fils et Loth, fils de Haran, fils de son fils, et Sarai, sa belle-fille, femme d'Abram son fils, et ils sortirent avec eux [*sic*] de Our des Chaldéens pour aller vers la terre de Canaan ; et ils arrivèrent à Charan et ils y demeurèrent » (11,31). En multipliant les termes de parenté (7) ainsi que les possessifs (4) qui, tous, se rapportent au père, le narrateur souligne fortement les liens étroits et multiples qui unissent les membres de ce clan autour de Tèrach quand il les « prend » et que, comme un ensemble compact, « ils sortirent (et non *sortit*) de Our avec eux », c'est-à-dire probablement tous avec tous. Il caractérise ainsi le groupe d'où est pris Abram, comme une famille qu'on dirait aujourd'hui « fusionnelle » soumise à une autorité paternelle qui décide pour tous<sup>19</sup>. Mais l'initiative prise par Tèrach. Partis pour Canaan, ils s'arrêtent à mi-chemin et s'installent en un lieu dont le nom, Charan, rappelle de près celui de Haran, le fils mort. C'est alors que le narrateur enregistre avec soixante ans d'avance le décès de Tèrach (11,32), une anticipation (prolepse) surprenante qui suggère que, dans ce groupe qui s'est arrêté en chemin, la mort continue à faire son œuvre.

C'est cette famille que l'ordre divin invite Abram à quitter<sup>20</sup>. Après avoir mesuré combien elle est marquée par la mort, le lecteur comprend l'insistance d'Adonaï à arracher Abram à ce lien mortifère comme le signe d'une volonté de vie pour cet homme de septante-cinq ans déjà et dont l'épouse est stérile (12,4b et 11,30). La rupture

---

<sup>19</sup> À l'opposé de Gn 2,24, où il est spécifié que le fils doit abandonner son père.

<sup>20</sup> Méthode synchronique, l'analyse narrative lit en séquence des textes que l'exégèse historico-critique attribue à des sources ou des strates rédactionnelles différentes. Ainsi, par ex., G. VON RAD, *La Genèse*, Genève, Labor et Fides, 1968, p. 154-159, attribue 11,27.31-32 à P, et 11,28-30 suivi de 12,1-3 à J. Selon un autre paradigme, D. M. CARR, *Reading the Fractures of Genesis. Historical and Literary Approaches*, Louisville KY, Westminster John Knox, 1996, p. 111 et 203-204 opère une distinction similaire entre l'élément sacerdotal de 11,27.31-32 et 12,1-4 qui, avec 11,28-30, relève du matériau non-P.

qu'il demande n'est pas moins radicale puisqu'elle consiste pour Abram à renoncer à tout ce qui constitue son passé et son présent – à ce qui est sien et dont il est sûr (« *ta terre, ta famille et la maison de ton père* »<sup>21</sup>) –, pour une aventure dont le terme n'est même pas précisé (« *la terre que je te ferai voir* »). Le choix que Dieu demande à Abram, de prendre le risque de l'inconnu en laissant ce qu'il a (et qui l'enchaîne), revient à adopter une attitude qui s'oppose à la convoitise, un mal qui, depuis le chapitre 3 de la Genèse, empoisonne la vie des êtres humains et est pour eux source de malédiction<sup>22</sup>. En ce sens, il est significatif qu'Adonaï laisse Abram dans l'incertitude sur la destination d'un voyage dont il ne suggère même pas qu'il débouchera sur une quelconque possession. Il l'invite seulement à la confiance en lui disant qu'il lui montrera en temps opportun la terre qui remplacera celle qu'il quitte, même si elle ne sera pas sienne.

La première finalité – ou conséquence – du départ d'Abram, est exprimée par la première série de verbes au centre de laquelle se trouve « pour que je te bénisse ». Le lecteur attentif de la Genèse n'est guère étonné. En effet, si les premiers chapitres du livre ont raconté comment la convoitise sème la malédiction, il est normal que le renoncement à la convoitise ait pour conséquence la bénédiction dont Dieu est la source. De cette bénédiction sont annoncées deux concrétisations qui visent le long terme : Adonaï fera d'Abram une « grande » nation et il « fera grand » son nom. Ainsi, le futur qu'Adonaï décrit est tout autre que la mort qui marque la maison de son père. Avec la bénédiction divine – dont les deux premières expressions, en Gn 1,22 et 28, parlent de l'épanouissement de la vie en qualité (« Fructifiez »), en quantité (« multipliez ») et en extension (« remplissez la terre ») –, c'est la vie et l'ouverture à l'avenir qui attendent Abram. Ainsi, s'il accepte

---

<sup>21</sup> En hébreu, le suffixe possessif (finale *-kâ* portant l'accent tonique) est souligné par la rime interne.

<sup>22</sup> C'est la lecture de Gn 3–11 que je propose dans mon essai de lecture *D'Adam à Abraham ou les errances de l'humain*, p. 95-238. L'étude de Gn 12,1-4 présentée ici est davantage argumentée dans ce même ouvrage, p. 238-244.

de ne pas rester collé à son origine dans une attitude de repli mortifère, il sera à la source d'une large descendance, d'une nation grande comme le nom qu'il recevra<sup>23</sup>. Dans de telles conditions, le départ d'Abram constitue un retournement complet.

Mais le discours d'Adonāi ne s'arrête pas là. Son ordre de départ n'a pas pour finalité ultime la vie et l'épanouissement d'Abram. En effet, Dieu poursuit en disant : « et que tu sois bénédiction ». Cette expression un peu curieuse s'éclaire partiellement à la fin du discours : c'est pour les autres humains, pour « toutes les familles du sol », qu'Abram deviendra bénédiction. Aussi est-il permis de parler ici d'une « vocation » d'Abram à être différent en tant que porteur de la bénédiction divine. Mais comment la bénédiction qui lui sera donnée pourra-t-elle parvenir à tous ? Cela fait l'objet d'une phrase assez complexe. En l'observant de près, on constate que le sujet du verbe principal change à chaque fois : « et que *tu* sois bénédiction, et que *je* bénisse ceux qui te bénissent – mais qui te méprise, je (le) maudirai – et que se bénissent en toi *toutes les familles du sol* ». Le changement de sujet suggère d'emblée que, pour Adonāi, le processus de la bénédiction impliquera trois sujets actifs : *lui-même*, source de toute bénédiction (« que je bénisse »)<sup>24</sup>, *Abram* qui en est le porteur (« que tu sois bénédiction »), et les familles du sol qui l'acquièrent pour elles<sup>25</sup>. Une certaine synergie sera donc requise

---

<sup>23</sup> L'idée de grandeur (verbe *gādól*) est deux fois répétée dans la première série de verbes. Par ailleurs, on notera que, précisément au moment où Dieu annonce la réalisation de cette parole, il « grandit » le nom d'Abram en le changeant en Abraham, qui, selon le récit, signifie « père d'une foule de nations » (Gn 17,5).

<sup>24</sup> Dans ces versets, seul Adonāi est sujet du verbe « bénir » à une forme conjuguée, et il l'est par deux fois (« je bénirai »). En hébreu, l'expression « ceux qui te bénissent » est un participe.

<sup>25</sup> Cette compréhension se fonde sur le sens réfléchi du Nifal qui, à en croire les grammairiens (E. KAUTZSCH, A.E. COWLEY, *Gesenius' Hebrew Grammar*, Oxford, University Press, § 51c et P. JOÜON, T. MURAOKA, *A Grammar*, § 51c), est le sens de base de la forme. Elle est à préférer ici aux sens passif (« en toi seront bénis...»), retenu par la LXX, Si 44,21, Ac 3,25 et Ga 3,8, avec des modernes, comme par ex. V.P. HAMILTON, *The Book of Genesis. Chapters 1–17* [New International Commentary on the Old Testament], Grand Rapids, MI, Eerdmans, 1990, p. 374-375) et réciproque (« se béniront » mutuellement avec Abram pour référence, voir H. GUNKEL, *Genesis*, Göttingen, Vandenhoeck &

pour que la bénédiction, dont Dieu a comblé les humains lors de la création, les atteigne à nouveau à travers Abram, après avoir été comme neutralisée par la malédiction que racontent les épisodes antérieurs du récit<sup>26</sup>.

Pour préciser quelle synergie est envisagée par Adonaï, le début du verset 3 est crucial. Il énonce pour ainsi dire la règle de base : Adonaï bénira ceux qui bénissent Abram. Mais que veut dire « bénir Abram » ? Selon le vocabulaire biblique de la bénédiction, dans la mesure où seul l'auteur de la vie peut communiquer celle-ci, quand un être humain en bénit un autre, cela ne peut être qu'en deux sens<sup>27</sup>. Ou bien il invoque sur un autre la bénédiction divine, comme le font les Lévites qui bénissent le peuple en Nb 6,22-27 – mais ce premier sens ne convient pas du tout à Gn 12,3, puisqu'Abram est béni par Dieu lui-même ; ou bien il reconnaît que la bénédiction fait son œuvre chez l'autre, comme Melkisédeq bénit Abram en Gn 14,19, ou comme Élisabeth proclame Marie « bénie entre les femmes » quand elle pressent qu'elle porte en elle la vie du Sauveur (Lc 1,42). C'est ce second sens qui s'impose ici. Voilà donc ce que les « familles du sol » ont à faire pour qu'Adonaï les bénissent : reconnaître en Abram le béni de Dieu, le dépositaire de la vie qu'il offre largement (voir Gn 1,28). En réalité, une telle attitude s'oppose de front à l'envie et à la jalousie qui sont celles de Caïn lorsque l'offrande de son frère reçoit l'agrément divin, au contraire de la

---

Ruprecht, 1977, p. 165, ou J. CHAINE, *Le livre de la Genèse* [Lectio Divina, 3], Paris, Cerf, 1951, p. 181). Voir en ce sens, par ex., H. W. WOLFF, « Das Kerygma », p. 79-80 ; R. MARTIN-ACHARD, *Actualité d'Abraham*, Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1969, p. 68-69 (avec point de la question), ou G. J. WENHAM, *Genesis 1-15* (Word Biblical Commentary, 1), Waco, TX, Word Books, 1987, p. 277-278. Pour l'argumentation, voir *infra*.

<sup>26</sup> Les cinq termes de bénédiction en 12,2-3 rappellent les cinq bénédictions de Dieu en Gn 1-9 (1,22.28 ; 2,3 ; 5,2 et 9,1 – en 9,23, c'est Noé qui bénit Adonaï), contrebalancées dans le récit par cinq malédictions (3,14.17 ; 4,11 ; 5,29 et 9,25). En ce sens, pour J seulement, H. W. WOLFF, « Das Kerygma », p. 86-87

<sup>27</sup> Pour ce point, voir J. GUILLET, « Le langage spontané de la Bénédiction dans l'Ancien Testament », dans *Recherches de Science Religieuse*, 57, 1969, p. 163-204, surtout p. 200-203, ou la synthèse de J. TRUBLET, J.-N. ALETTI, *Approche poétique et théologique des Psaumes* (Initiations), Paris, Cerf, 1983, p. 143-152.

sienne ; or, c'est bien parce qu'il agit selon cette logique mortifère que Caïn est déclaré maudit<sup>28</sup>. L'attitude à adopter consiste donc à prendre le contre-pied de la logique de la convoitise et de la jalousie, la conséquence étant l'accès à la bénédiction et à la vie. C'est en ce sens que l'on peut dire que les nations « se béniront », au sens qu'en agissant ainsi vis-à-vis d'Abram, elles acquerront en lui la bénédiction. En revanche, précise Adonaï, celui qui le méprise, le « traite à la légère » (littéralement), connaît le sort de Caïn : maudit, il prend le chemin de la mort.

Il reste cependant un point à tirer au clair : que signifie « être bénédiction » ? Que se passe-t-il pour Abram, une fois qu'ayant obéi à Adonaï, il se trouve béni – et en cela même, mis à part des autres ? Le discours divin de 12,1-3 permet difficilement de le préciser. En revanche, un bref épisode à la fin du même chapitre suggère une réponse. Après être parti, accompagné de son neveu Lot et de sa femme Saraï, Abram traverse Canaan du nord au sud. À Sichem, Adonaï se manifeste et lui dit : « À ta semence, je donnerai cette terre » (12,7). Arrivé au Néguev, une famine se déclenche<sup>29</sup>.

**10** Et il y eut une famine dans la terre et Abram descendit vers l'Égypte pour résider là car lourde (était) la famine dans la terre. **11** Et comme il était près de venir en Égypte, il dit à Saraï sa femme : « *Voici, je te prie, je sais que tu es une femme belle à voir.* **12** *Lorsque les Égyptiens te verront, ils diront : "c'est sa femme" et ils me tueront, mais toi, ils te feront vivre.* **13** *Dis, je te prie, que tu es ma sœur afin que ce soit bien pour moi grâce à toi et que mon être vive à cause de toi.* » **14** Et quand Abram vint en Égypte, les Égyptiens virent la femme, car elle était très belle **15** et des princes de Pharaon la virent, et ils la louèrent chez Pharaon et la femme fut prise dans la

---

<sup>28</sup> « Qu'est-ce que "bénir celui qui est choisi", sinon échapper au piège de la jalousie ? », écrit en ce sens P. BEAUCHAMP, *L'un et l'autre Testament. 2. Accomplir les Écritures* (Parole de Dieu), Paris, Seuil, 1990, p. 251.

<sup>29</sup> Pour une étude plus détaillée de ce récit, voir A. WÉNIN, « Abraham : élection et salut. Réflexions exégétiques et théologiques sur Genèse 12 dans son contexte narratif », dans *RTL*, 27, 1996, p. 3-24, surtout p. 19-23 et « Abram et Saraï en Égypte (Gn 12,10-20) ou la place de Saraï dans l'élection », dans *RTL*, 29, 1998, p. 433-456.

maison de Pharaon. **16** Et à Abram, il fit du bien grâce à elle, et il eut petit et gros bétail et ânes, serviteurs et servantes, ânesses et chameaux. **17** Et le Seigneur frappa Pharaon et sa maison de grands coups, à propos de Saraï, la femme d'Abram. **18** Et Pharaon appela Abram et dit : « *Que m'as-tu donc fait ? Pourquoi ne m'as-tu pas informé qu'elle est ta femme ?* **19** *Pourquoi as-tu dit : "C'est ma sœur" – et je l'ai prise pour moi pour femme ? Et maintenant, voici ta femme ! Prends et va !* » **20** Et Pharaon donna à son sujet des ordres à des hommes et ils le renvoyèrent lui et sa femme et tout ce qui était à lui.

Bien qu'il sache que Canaan est la terre qu'Adonaï lui a promise, Abram court se réfugier en Égypte dès qu'il s'y trouve confronté à manque qu'il perçoit comme important<sup>30</sup>. Serait-il à la remorque de sa faim ? A-t-il cessé de se fier en Adonaï ? À son arrivée, il se met à craindre pour sa vie. Alors qu'il n'a jamais vu un Égyptien, il redoute qu'on ne le tue pour lui prendre sa femme. De ce danger dont il ignore s'il est réel, il cherche à se protéger en mentant sur sa véritable relation avec Saraï à qui il demande de se présenter comme sa sœur<sup>31</sup>. La visée de ce stratagème est exprimée clairement : « afin que ce soit bien pour moi grâce à toi et que mon être vive à cause de toi. » (11,13b). La préoccupation d'Abram est transparente : il désire son propre bien, fût-ce au détriment de celui des autres. Est-ce la conscience d'avoir été choisi comme porteur de bénédiction qui le pousse à adopter une telle attitude ? Toujours est-il qu'en demandant

---

<sup>30</sup> Dans la seconde partie du v. 10, le narrateur épouse le point de vue d'Abram pour raconter sa façon de voir la disette (on le perçoit à l'emploi du qualificatif « lourd » qui rend la façon de voir du personnage). Sur le procédé narratif assez fréquent, voir A. WÉNIN, « Le "point de vue raconté", une catégorie utile pour étudier les récits bibliques ? L'exemple du meurtre d'Églôn par Éhud (Jg 3,15-26a) », dans *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft*, 120, 2008, p. 14-27.

<sup>31</sup> En Gn 20,12, Abraham prétend que Sarah est réellement sa demi-sœur, fille de son père. Narrativement, cette affirmation par laquelle le patriarche cherche à couvrir un premier mensonge est contestable. En effet, le narrateur fiable a précisé dès 11,31 que Saraï est la belle-fille de Tèrach, ce qu'il n'aurait pas fait si elle était sa fille.

à son épouse de renoncer à ce qu'elle est, de se sacrifier pour lui, il se sert d'elle comme d'un bouclier humain face à des étrangers dont il pense que, par convoitise, ils n'hésiteront pas à l'éliminer.

Or, chercher seulement son propre bien au point d'utiliser quelqu'un comme un moyen de l'obtenir et au point de voir les autres comme de dangereux rivaux dont il faut se protéger par la tromperie, n'est-ce pas un comportement typique de la convoitise ? Le moins qu'on puisse dire, c'est qu'en agissant de la sorte, Abram n'est pas dans la ligne du projet divin de bénédiction auquel il a accepté d'être associé. Comment, en effet, peut-il « être bénédiction » pour les familles du sol égyptien s'il entre dans leur pays dans des dispositions qui, auparavant, ont amené la malédiction ? Du reste, la suite du récit montre comment, à ce jeu, Abram profite à plein de la bénédiction en s'enrichissant considérablement (v. 16), alors que Pharaon et les siens subissent les conséquences négatives quand Adonaï les frappe de plaies « à cause de Saraï, la femme d'Abram » (v. 17). Mais lorsque le roi égyptien comprend quelle est la cause du malheur, avec netteté et fermeté, il incrimine clairement Abram<sup>32</sup> : non seulement il n'a pas cherché à faire obstacle au désir de Pharaon en lui disant que Saraï est sa femme, mais il l'a même encouragé en lui disant qu'elle est sa sœur (v. 18-19). Par ces mots, le roi invite implicitement Abram à reconnaître que c'est à lui qu'incombe la responsabilité des plaies envoyées par Adonaï. Faute d'avoir osé prendre le risque d'affronter sa peur sans tomber dans la convoitise, Abram n'a pas été bénédiction pour ses hôtes égyptiens ; il a plutôt été pour eux malédiction. C'est ainsi que, le béni de Dieu – son élu – est raccompagné à la frontière comme un indésirable sur l'ordre d'un roi qui se montre sans convoitise puisqu'il lui laisse emmener les fruits de son mensonge. À la lecture de ce bref épisode, on peut dire que « être bénédiction » signifie pour Abram se tenir dans la

---

<sup>32</sup> L'expression interrogative *mah-zzo't 'âsîâ* est une formule d'incrimination d'un coupable : voir par ex. Jos 7,19 ; 1 S 14,43. À ce sujet, P. BOVATI, *Ristabilire la giustizia. Procedure, vocabolario, orientamenti* (Analecta biblica, 110), Rome, Istituto Biblico, 1986, p. 63-67.

bénédition en donnant pas prise à ce qui la menace de destruction, la convoitise. S'il réussit à se comporter de la sorte, il confrontera les autres au choix dont dépend leur propre bénédiction : bénir Abram ou non.

La synergie qui permet aux humains d'entrer dans la bénédiction qu'Adonaï désire leur donner est claire, à présent. Si, comme je l'ai dit, Abram part sur l'ordre d'Adonaï, s'il pose ce geste par lequel il rompt avec une logique de convoitise, il sera béni. Il pourra être alors bénédiction pour tous, pourvu qu'il reste constant dans cette façon d'être. Si, loin de le jalouser, les familles du sol le reconnaissent comme portant la bénédiction divine, à leur tour, elles l'obtiendront pour elles.

Dans la suite de la Genèse, on trouve divers exemples où cette synergie se met en place<sup>33</sup>. Je n'en donne qu'un bref exemple. En Gn 14,18-20, un bref tableau relate la rencontre entre Abram et Melkisédeq, le premier personnage à le bénir. Quand Abram revient avec les habitants de Sodome qu'il a libérés des rois qui les emmenaient captifs, le roi de Salem, prêtre du Dieu Très-Haut, vient au-devant de lui et le bénit : « Béni est Abram pour le Dieu Très-Haut, auteur de cieux et terre ; et béni est le Dieu Très-Haut qui a livré tes oppresseurs en ta main ». Cette double bénédiction commente ce qui vient de se passer, à savoir la victoire d'Abram sur les rois et la libération des captifs. Melkisédeq reconnaît d'abord qu'Abram est béni de Dieu, ce qui s'est vérifié puisque Abram a été source de vie pour ceux qu'il ramène après les avoir sauvés. Ensuite, bénissant Dieu lui-même, Melkisédeq désigne en lui la source de cette bénédiction, lui qui a livré les ennemis au pouvoir d'Abram. Celui-ci remet alors au prêtre la dîme de tout le butin qu'il rapporte, butin qui est le signe concret de l'intervention salvatrice de Dieu (v. 20b)<sup>34</sup>. Par ce geste, Abram partage le fruit de la bénédiction avec

---

<sup>33</sup> Ce scénario se réalise à plusieurs reprises dans la Genèse : voir l'épilogue du *remake* de l'affaire de Saraï en 20,17-18, ou aussi 26,26-31 ; 33,4-11 ; 39,2-5.

<sup>34</sup> La question se pose de savoir qui, d'Abram ou de Melkisédeq, donne la dîme à l'autre. Le sujet du verbe n'est pas précisé en effet. Mais comme Melkisédeq est présenté comme un prêtre, les auteurs pensent en général que c'est

celui qui l'a reconnu en sa qualité de béni de Dieu. Ainsi se réalise concrètement la parole d'Adonai : « je bénirai ceux qui te béniront » (12,3). En même temps, en entrant dans un échange avec celui qui lui a offert pain et vin, Abram manifeste qu'une dynamique d'alliance est à l'œuvre dans cette rencontre.

Dans ces conditions, s'il est permis de parler, avec Josué et Esdras, d'une *élection* d'Abram, Dieu l'inscrit d'emblée dans une dynamique d'*alliance*, car la bénédiction est destinée à tous. Une telle dynamique suppose d'abord que les partenaires soient distincts, et c'est là la visée de l'élection. Comme l'écrit Anne-Marie Pelletier, « l'élection, qui est [...] un choix pour la bénédiction de tous, commence [...] par créer des différences. Sa visée est de distinguer l'un des autres, afin de réintroduire, grâce à cet écart, la relation entre les uns et les autres »<sup>35</sup>. Mais la dynamique d'alliance que Dieu met en place implique aussi que chacun collabore en sujet, à ce que la vie donnée par Dieu circule au bénéfice de tous. Ainsi, *Adonai* veut bénir ; mais son désir restera vain si l' élu n'accepte pas de partir ou s'il cède à la convoitise. *Abram* est béni par *Adonai* ; mais sa responsabilité consiste à être bénédiction, au risque de devoir affronter le mépris, la malveillance ou même la violence des autres. *Ceux-ci*, enfin, reçoivent en Abram une chance de bénédiction ; mais c'est de leur choix face à lui que dépend la réalisation du désir d'Adonai de bénir « toutes les familles du sol », l'ensemble de l'humanité. Le personnage divin du récit se montre ainsi désireux du salut de tous. Mais il n'entend pas réaliser ce salut à lui seul ; il veut la coopération active de chaque acteur humain à un salut que, tout à la fois, il reçoit et effectue. Dans ce processus, en sollicitant la liberté et la responsabilité de chacun, Dieu joue lui-même pleinement le jeu de l'alliance qui suppose le respect de la

---

Abram qui s'acquitte de la dîme : voir L. A. TURNER, *Genesis* (Readings. A New Biblical Commentary), Sheffield, Academic Press, 2000, p. 71 ; dans le même sens, G. VON RAD, *La Genèse*, p. 180, ou N. M. SARNA, *Genesis* (The JPS Torah Commentary), Philadelphia, Jewish Publications Society, 1989, p. 110. Voir déjà la LXX et la tradition juive ancienne.

<sup>35</sup> A.-M. PELLETIER, *Lectures bibliques aux sources de la culture occidentale*, Paris, Nathan – Cerf, 1995, p. 79.

place et du rôle de chacun des partenaires. En cela, la parole adressée à Abram introduit dans le récit de la Genèse un élément de suspense : le lecteur se demande si ce dispositif de salut pourra porter les fruits attendus, tandis qu'il mesure le risque pris par Adonaï en confiant ainsi aux humains son dessein de bénédiction et de vie<sup>36</sup>.

Qu'un texte d'une telle richesse théologique figure en tête du récit biblique de l'histoire d'Israël n'est certainement pas un hasard. En quelques mots, c'est tout le projet du personnage divin qui est ici exposé, toute sa « stratégie de salut » – si l'on peut dire car sa réussite dépend du bon vouloir des humains qui accepteront ou non d'entrer dans cette perspective. On peut en lire un écho dans un autre passage programmatique du récit de la Torah : l'offre d'alliance faite par Adonaï aux fils d'Israël libérés d'Égypte, au chapitre 19 de l'Exode (v. 5-6).

<p><b>5</b> « Maintenant, si vous voulez écouter ma voix et si vous gardez mon alliance, <i>vous serez pour moi</i> une part réservée  parmi TOUS LES PEUPLES.</p>	<p>Oui : à moi est TOUTE LA TERRE,  <b>6</b> mais vous, <i>sous serez pour moi</i> un royaume de prêtres et une nation sainte. »</p>
--	--

Mon hypothèse dans le cadre du récit global de la Torah, c'est que Dieu propose ici à Israël d'adhérer en tant que peuple au projet qu'il a initié avec Abraham et les patriarches. Ce qu'il lui offre ici, si du moins il accepte d'entrer dans l'alliance, c'est la place de l'élus, comme l'expression « part réservée (*segoullâh*) parmi tous les peuples »<sup>37</sup> l'indique. La suite précise en quel sens et dans quel but :

<sup>36</sup> Cette dernière considération m'a été suggérée par Jean-Pierre Sonnet.

<sup>37</sup> Ce terme, dans son utilisation profane, signifie la part réservée à un roi, sa propriété personnelle (1 Ch 29,3 ; Qo 2,8) ; il est utilisé au sens figuré pour l'élection d'Israël en Dt 7,6 (« Tu es un peuple saint pour Adonaï ton Dieu ; c'est toi que Adonaï ton Dieu a *choisi* [*bâhar*] pour devenir pour lui un peuple, une *part réservée* [*segoullâh*] parmi tous les peuples qui sont sur la face du sol ») ; voir aussi Dt 14,2 ; 26,18 ; Mt 3,17.

Dieu désire faire d'Israël un « royaume de prêtres » parmi les nations qui peuplent la terre qui lui appartient toute entière. Dans ce contexte précis, l'expression définit sans doute le statut nouveau qui sera celui d'Israël : celui d'un peuple souverain (« royaume ») dont la fonction sera analogue à celle d'un prêtre au sein d'Israël (« de prêtres »). C'est pour cela que, sans cesser d'être une « nation » (*gôy*), Israël sera « saint », mis à part pour assurer la médiation entre Dieu et les autres peuples<sup>38</sup>. On le voit, la visée d'Adonaï est bien de faire alliance avec Israël en vue de réorganiser les relations entre lui, le peuple élu et les nations de la terre entière.

Cette lecture est corroborée à deux reprises dans la suite du récit. En vue de conclure l'alliance, Adonaï communique sa loi en édictant les dix paroles (Ex 20,1-17) qui, tout à la fois, mettent Israël à part et le lient aux nations – ce qui est la position du prêtre israélite, à la fois partie intégrante du peuple et distinct des autres membres. En ce sens, comme le souligne Paul Beauchamp, « la loi du sabbat est centrale dans la rédaction actuelle du décalogue » ; mais « relevant du rite et non de la morale, elle n'est que d'un peuple »<sup>39</sup>. Et on

---

<sup>38</sup> Le sens de l'expression « royaume de prêtres » dans le contexte de Ex 19,5-6 est très discuté. Pour le point de cette question, voir J.-L. SKA, « Exode 19,3b-6 et l'identité de l'Israël postexilique », dans M. VERVENNE (éd.), *Studies in the Book of Exodus* (BETL, 126), Leuven, Peeters, 1996, p. 298-317, surtout p. 298-304 (+ bibliographie). Certains pensent que l'expression désigne un royaume gouverné par des prêtres, comme l'Israël postexilique : en ce sens, par ex., H. CAZELLES, *Autour de l'Exode* (Sources Bibliques), Paris, Gabalda, 1987, p. 289-294. Pour d'autres, comme B. RENAUD, *La Théophanie du Sinai. Exode 19-24* (Cahiers de la Revue biblique, 30), Paris, Gabalda, 1991, p. 49-50, il s'agit d'un *royaume sacerdotal*, au sens d'un peuple qui présente les offrandes car il a accès au domaine sacré et peut donc s'approcher de Dieu. L'expression serait donc tout à fait synonyme de « nation sainte ». En ce sens aussi, B. S. CHILDS, *Exodus. A Commentary* (Old Testament Library), Londres, SCM Press, 1974, p. 367, écrit : « Israël est le peuple particulier de Dieu, mis à part du reste des nations. Israël en tant que peuple est aussi voué au service de Dieu parmi les nations, comme des prêtres le font dans une société ».

<sup>39</sup> P. BEAUCHAMP, *Le récit, la lettre et le corps* (Cogitatio Fidei, 114), Paris, Cerf, 1992, p. 241. Il insiste sur ce point : « Que le décalogue renferme un élément de loi particulière, il y a là une de ces vérités dont le prix est signalé par l'oubli qui la protège » (p. 240). Voir aussi, du même auteur, *D'une montagne à l'autre, la Loi de Dieu*, Paris, Seuil, 1999, p. 37-38.

notera en passant que ce précepte du sabbat vise précisément une forme de convoitise puisqu'il enjoint d'accepter un manque, une limite. À l'opposé, les dernières paroles ont une portée clairement universelle, ce qui indique que le statut particulier d'Israël ne lui donne pas d'échapper aux préceptes valables pour toutes les nations, et notamment aux deux interdits finaux visant la convoitise (Ex 20,17). Par ailleurs, dans les rites de conclusion de l'alliance, en Exode 24, Moïse procède à une double aspersion : de l'autel symbolisant la présence divine et ensuite du peuple (v. 6-8). Or, c'est là précisément le rite prescrit en Ex 29,20-21 pour la consécration des prêtres<sup>40</sup>. Dès lors, ici, il est permis de penser que ce rite symbolise et réalise de ce qui est annoncé en 19,6 : par l'alliance, Israël est consacré comme « royaume de prêtres et nation sainte », institué prêtre d'Adonaï au milieu des nations. Dans ce cadre prennent place à la fois la construction de la Tente du Rendez-vous à la fin de l'Exode et les lois du Lévitique qui visent à rendre possible la présence, au sein du peuple, du Dieu dont Israël est le prêtre.

#### ANALYSE NARRATIVE ET THÉOLOGIE BIBLIQUE

Je pense que je puis en rester là avec cet exemple pour tenter de réfléchir un instant sur la démarche que je viens d'exposer. Même si je ne suis pas entré dans les détails du travail technique préparatoire, je m'en suis tenu strictement à une lecture synchronique du récit, et j'ai accordé une attention soutenue à la manière de raconter les faits ainsi qu'à la formulation des paroles des personnages, notamment le discours où le personnage divin expose son projet lorsqu'il appelle Abram ; au besoin, j'ai complété l'analyse par une étude lexicale indispensable pour préciser le sens des mots hébreux. J'ai étudié ainsi comment se structurent les relations entre les personnages à la fois dans le discours – dans le projet divin – et dans l'intrigue des

---

<sup>40</sup> Voir aussi Lv 8,22-24.

deux premiers épisodes où Abram est confronté à des représentants des « familles du sol ». Je l'ai fait en tenant compte de l'arrière-plan narratif où ces épisodes prennent place, notamment les premières pages de la Genèse que le lecteur qui aborde l'histoire d'Abraham est censé avoir lues. Cette mise en perspective, cependant, procède déjà chez moi du souci de dégager les enjeux profonds de l'initiative divine et de l'aventure d'Abraham qui s'ensuit<sup>41</sup>.

Dans le travail auquel je me suis livré, en effet, je ne cherche pas seulement à mettre en évidence l'art narratif qui se déploie dans le récit : la précision dans le choix des mots et dans la composition des phrases, la sobriété dans la construction de l'intrigue où aucun détail n'est inutile et où la gestion de la temporalité contribue à mettre en relief l'essentiel, la finesse de la caractérisation indirecte des personnages dont les traits émergent de ce qu'ils font et disent, ou encore la discrétion du narrateur dans l'appréciation de ce qu'il raconte ou sa capacité à emprunter le point de vue de ses personnages. Je prétends en effet tenter aussi de *comprendre* de quoi il est question, ce qui se joue entre les personnages. C'est ainsi que, pour élucider ce dont parle le récit, j'utilise des catégories auxquelles le texte ne recourt pas puisque seule la catégorie de « bénédiction » est présente comme telle dans les récits envisagés<sup>42</sup>. Ce sont, du côté de la théologie, les concepts comme « élection », « vocation », « alliance », « salut » ou encore « confiance en Dieu ». Du côté de l'anthropologie, je parle de « convoitise et jalousie », « situation ou attitude mortifère », « lien fusionnel », « épanouissement », etc. Le travail qui est le mien est donc aussi herméneutique. Certains diront qu'il sort des limites de la méthode narrative *stricto sensu* parce que je recours à des concepts qui arrachent le récit à sa singularité pour nourrir une réflexion plus large. Je leur concéderai volontiers ce point. Mais je soutiens aussi que cette herméneutique

---

<sup>41</sup> Sur la lecture continue des récits de la Torah, voir J.-P. SONNET, « Un drame au long cours. Enjeux de la "lecture continue" dans la Bible hébraïque », dans *RTL*, 42, 2011, p. 371-407.

<sup>42</sup> Le terme (et le thème) de l'« alliance » est également présent en Ex 19,5, mais pas du tout dans le récit de l'histoire d'Abraham.

est intimement articulée à l'analyse narrative, dans un va-et-vient qui confronte sans cesse l'interprétation proposée au récit dans sa forme littéraire et narrative précise, en vue de vérifier que l'adhérence au texte est appropriée. C'est un tel travail herméneutique, me semble-t-il, qui permet de faire émerger la théologie narrative, celle que le texte biblique élabore dans sa façon de se raconter au fil des épisodes du grand récit qu'il développe.

Or, à mes yeux, le récit biblique lui-même attend ce travail de lecture. Ainsi, au début du récit, le narrateur transgresse à plusieurs reprises à propos du personnage divin les limites entre la fiction du récit et la réalité du lecteur. Dès la première page de la Genèse, le personnage du récit organise par la parole un monde que le lecteur reconnaît celui où il vit. Au chapitre 2, le même personnage plante un jardin en un endroit que le lecteur peut situer dans son univers grâce à des repères géographiques connus même si certains sont imprécis (2,10-14). Au chapitre 3, il impose sous forme de sentences à ceux que le récit présente comme les premiers humains une condition qui est aussi celle du lecteur confronté au travail pénible, aux relations difficiles et à l'insécurité de la lutte pour la vie jusqu'au retour à la poussière (3,14-19)<sup>43</sup>. De la sorte, avec la répétition de cet étrange procédé, le récit pousse d'emblée le lecteur à s'interroger sur le lien mystérieux que le récit établit entre le personnage divin et la réalité dans laquelle le lecteur vit, entre le récit qu'il lit et celui qu'il écrit dans son existence, lui qui peut se reconnaître aussi dans bien des traits des personnages qu'il rencontre au fil du récit biblique.

Dans ces conditions, pour montrer la pertinence de ces textes et les arracher à une signification première d'ailleurs irrémédiablement hors de nos prises, il est nécessaire d'allier, dans la lecture, l'attention au récit que requièrent l'analyse narrative et l'effort d'élucidation de son sens. Et quand il s'agit du personnage divin

---

<sup>43</sup> Voir à ce propos A. WÉNIN, *D'Adam à Abraham*, en particulier p. 23-24, 41 et 84-87. Voir aussi, à propos de 2,10-14, F. MIRGUET, *La représentation du divin*, p. 168-170.

dans ses relations avec le monde créé et avec les humains, l'attention au récit suppose que le lecteur – qu'il soit croyant ou non – accepte de mettre en question ce qu'il croit connaître de Dieu, pour observer avec toute la précision voulue comment sont racontées les actions de ce personnage, comment sont formulées ses paroles, comment sont décrites ses réactions face aux faits et aux personnages impliqués. La théologie dégagée par l'interprétation de ces données narratives – en d'autres mots, le discours sur le personnage divin tel qu'il est mis en récit dans ses relations avec humains – sera d'autant plus appropriée qu'un constant souci de rigueur et d'objectivité aura présidé à l'observation du récit et au respect des indications du narrateur. C'est ce type de travail que j'ai tenté de réaliser sur les quelques textes que j'ai lus ou évoqués, en vue de montrer la fécondité que l'on peut attendre d'une telle exégèse pour la mise en évidence de la théologie du récit. Ce faisant, l'exégète propose un matériau que je crois exploitable dans le cadre d'un travail théologique où la référence aux Écritures est sans doute importante et, je l'espère, stimulante, mais certainement pas exclusive.

On aura noté que, dans l'analyse narrative, la part reconnue au lecteur est fondamentale. C'est d'ailleurs un des traits les plus marquants du changement de paradigme que représente le passage de l'exégèse historique à ce nouveau type d'approche, que de déplacer l'accent de l'histoire de l'écriture du texte vers sa réception par le lecteur. En effet, comme le soulignent Daniel Marguerat et Yvan Bourquin dans leur manuel, ce type d'exégèse se situe sur l'axe de la communication et étudie « la stratégie » au moyen de laquelle « l'auteur organise [...] le déchiffrement du sens par le lecteur »<sup>44</sup>. Car sans lecteur, un récit reste lettre morte. Ce n'est que dans le mouvement émotionnel et intellectuel qu'il déclenche et guide chez le lecteur qu'il prend peu à peu vie et signification<sup>45</sup>. En

---

<sup>44</sup> D. MARGUERAT, Y. BOURQUIN, *Pour lire les récits bibliques. Initiation à l'analyse narrative*, Paris, Cerf - Genève, Labor et Fides, 2009, p. 12.

<sup>45</sup> Dans la finale de cet article, je reprends en les remaniant des idées exprimées une première fois A. WÉNIN, « De l'analyse narrative à la théologie des récits bibliques », p. 390-393.

ce qui concerne la théologie, la narratologie offre à l'exégète les moyens de faire émerger, en deçà des questions que le lecteur réel se pose, les problèmes que le récit lui-même nourrit à propos du personnage divin et de son rapport complexe avec la liberté des personnages humains. Elle lui propose en outre des instruments pour mettre en évidence la réponse souvent nuancée que le dispositif narratif permet de donner à ces questions. Le travail herméneutique poursuit et prolonge ce processus par une élaboration théologique et anthropologique du donné narratif, mais sans jamais quitter des yeux le récit et son expression précise.

Dans ce travail, le lecteur engage avec le récit un dialogue autour d'un questionnement de type théologique. À propos de Dieu et de son lien avec les histoires humaines, les récits offrent un matériau de base qui requiert d'être traité. En effet, de multiples images évoquent le personnage divin, mais sans aucune transparence et toujours dans la dynamique d'une trame précise. Des actions et des paroles révèlent quelque chose de lui, mais toujours dans ces circonstances particulières. Aussi n'est-il pas possible de généraliser ce qui se révèle de lui de cette manière. Les paroles et action des autres personnages qui sont confrontés à lui suggèrent aussi quelque chose de l'impact de sa présence et de son agir, mais encore une fois dans des contextes singuliers. Aucune synthèse n'est proposée dans le récit lui-même et le narrateur ne fait guère d'effort pour rendre cohérent le personnage divin là où il ne l'est pas, ou du moins ne semble pas l'être. C'est donc au lecteur de se mettre au travail. Son analyse du personnage divin ne sera pas différente de ce qu'il doit faire pour les autres figures principales du récit. Elle consiste à approcher avec respect et finesse le personnage qui se dit et se cache dans ses paroles et ses silences, dans ses actions et ses refus d'agir, dans ses contradictions apparentes ou implicites, et cela, sans oublier que n'importe quel personnage complexe échappe toujours aux prises. Il y a cependant une différence pour le personnage divin, dans la mesure où, comme je l'ai dit, il excède pour ainsi dire les limites du récit. Contrairement à ce qui se passe pour les personnages humains du récit biblique, le lecteur a une certaine

précompréhension de Dieu et une certaine position par rapport à lui – voire une certaine expérience de lui. Dès lors, il ne peut se soustraire à une autre tâche, qui consiste à élucider ses propres représentations de Dieu (quelles qu’elles soient) qui, immanquablement, interfèrent avec sa façon de recevoir ce que le récit raconte du personnage de Dieu.

Bref, si le récit produit une certaine théologie – ou du moins un certain discours sur Dieu – qui n’a rien de figé dans la mesure où le personnage divin échappe aux prises du lecteur, cette théologie ne peut être mise en évidence de façon purement objective, sans un travail d’interprétation qui suppose nécessairement l’implication du lecteur. En ce sens, il y a une profonde connivence entre, d’une part, *ce que le récit raconte* de l’alliance où Dieu s’engage avec les humains et, d’autre part, *la façon de raconter* cette alliance d’une manière telle que le sens ne peut émerger que du dialogue incessant entre le texte et le lecteur, que de leur alliance, pour ainsi dire. Par ailleurs, à mesure que progresse le récit, l’analyse narrative fait apparaître que, du personnage divin, on ne voit jamais qu’un aspect à la fois, un aspect qui surprend souvent parce qu’il n’est jamais exactement le même que ce qui a été raconté jusque-là. De cette manière, elle met en évidence que Dieu est raconté de façon à protéger en même temps son mystère et la liberté de l’humain – du lecteur – dans sa quête de vérité.

On reproche parfois à l’analyse narrative de faire le lit de la lecture fondamentaliste. Face à ce danger, la médiation qu’offre l’étude historique resterait l’unique protection efficace. En réalité, en matière de rempart devant le fondamentalisme, cette méthode n’a pas le monopole. Car ce qui fait barrage à une lecture littéraliste, c’est la rigueur d’une méthode et l’usage adéquat des outils qu’elle propose. Ainsi la narratologie offre des instruments qui imposent au lecteur de rester à distance du texte et qui laissent tout l’espace nécessaire, entre le texte ancien et le lecteur réel, à la médiation de l’art narratif et même de la fiction. Celle-ci, en effet, est un moyen d’expression littéraire susceptible d’évoquer une vérité humaine plus universelle, parce qu’elle est en partie soustraite aux circonstances

singulières des faits historiques et à la spécificité non répétable des situations vécues. Dans le cas du récit biblique, cette vérité qui cherche un moyen pour s'exprimer est en même temps celle de l'humain, celle de Dieu et celle de leur indicible histoire commune – une vérité celée dans un récit qui délivre sa signification seulement avec la collaboration herméneutique d'un lecteur réel qui se reconnaît intimement lié à l'histoire racontée. En ce sens, l'art narratif et la fiction ne s'opposent pas à l'histoire, ils la prennent par la main, comme pour mettre en évidence le sens plus englobant de ce qui se joue dans le concret de ses événements singuliers et pour susciter la coopération des humains dans l'avènement de sa vérité.

André WÉNIN