

Les nouvelles lectures synchroniques : une chance pour le texte ?

INTRODUCTION

Par nature, la poésie est polysémique. Un petit poème tiré du deuxième chapitre du Cantique l'illustre à merveille. Quoi qu'il en soit des interprétations que l'on veuille en donner, un simple regard sur ces vers surprend le lecteur qui ne cherche pas d'abord à les expliquer, mais qui les reçoit tels qu'ils se présentent. Il s'agit d'un monologue de la bien-aimée qui cite les paroles de son amant – encore que le verset 15 détonne, car on ne sait si la citation s'y prolonge, si la femme reprend son propre discours, ou encore si un tiers intervient – la mère ou les familiers, par exemple¹.

- 8 Un bruit... Mon aimé ! C'est lui : il vient
sautant par-dessus les monts,
bondissant par-dessus les collines.
- 9 Il est semblable, mon aimé, à une gazelle ou à un faon de cerfs.
C'est lui, il s'arrête derrière notre mur,
guettant par les fenêtres, épiant par les grillages.
- 10 Il parle, mon aimé, il me dit :
Lève-toi, ma compagne, ma belle, et va-t-en.
- 11 Car voici l'hiver passé :
la pluie a cessé, elle s'en va.
- 12 Les fleurs se voient dans le pays,
le temps de la chanson / de la taille approche
et la voix de la tourterelle s'entend dans notre pays.
- 13 Le figuier pousse ses premiers fruits
et les vignes en fleur donnent leur parfum.
Lève-toi, ma compagne, ma belle et va-t-en.
- 14 Ma colombe aux creux du rocher, dans le secret de la falaise,
fais-moi voir ton visage, fais-moi entendre ta voix
car ta voix est suave et ton visage ravissant.
- 15 Saisissez-nous les renards, les petits renards
qui ravagent les vignes – et nos vignes en fleur.
- 16 Mon aimé est à moi et je suis à lui
qui paît parmi les lis/
- 17 Jusqu'à ce que le jour respire et que fuient les ombres,
retourne... sois semblable pour toi, mon aimé,
à une gazelle ou à un faon de cerfs
sur les monts de Béter / de séparation.

¹ Pour ces diverses possibilités de lecture, voir D. LYS, *Le plus beau chant de la création. Commentaire du Cantique des Cantiques* (Lectio Divina 51), Paris, Éd. du Cerf, 1968, p. 125-128. Pour G. RAVASI, *Cantico dei Cantici* (Parola di Dio), Torino, Ed. Paoline, p. 85, il s'agit d'une parole du bien-aimé ; pour la BJ, c'est la fille qui parle, et pour D. Lys, c'est la mère.

Comment entendre ce texte ? En l'isolant du contexte, on peut imaginer la femme alertée par l'arrivée de son amant : elle suit son mouvement d'approche (v. 8-9a), le devine scrutant à l'intérieur par les fenêtres grillagées (v. 9b), puis entend qu'il l'appelle dehors pour qu'ils profitent ensemble de la journée printanière (v. 10-13) ou qu'elle daigne se montrer, au moins (v. 14). Mais, avec une pudeur qui n'est pas exempte de coquetterie², elle se tient cachée pour lui redire son amour, et lui fixe rendez-vous (v. 16-17). Si l'on tient compte du contexte, une autre lecture est plausible. À la fin du poème précédent, en effet, la fille s'est endormie (2,7), et en 3,1, elle est encore sur son lit. Tout l'intermède de la fin du chapitre 2 pourrait dès lors n'être qu'un long rêve où se dirait le désir de l'amour : désir de voir l'aimé, de l'entendre appeler sa compagne, de jouer de son impatience et de son désir. Cependant – et c'est une troisième possibilité –, le fait que les paroles de l'amant ne sont pas citées directement, mais sont mises dans la bouche de la bien-aimée (v. 10a) pourrait laisser penser qu'il s'agit d'une rêverie romantique de la jeune fille : entendant du bruit, elle imagine que son amant arrive, lui parle, l'invite à l'aventure... avant de lui lancer un rendez-vous, qui ressemblerait à celui auquel elle aspire (v. 17, cf. v. 8)³. Mais dans ce cas, les paroles de l'aimé pourraient aussi être un discours d'hier⁴, des mots qu'elle se rappelle non sans un certain ravissement et qui éveillent l'espoir une rencontre prochaine.

Évidemment, le flou que le poète entretient a des répercussions sur la lecture du poème. Ainsi, les paroles du jeune homme résonneront différemment selon qu'elles sont rêvées, désirées ou réelles, selon aussi qu'elles sont un souvenir ou une parole inédite. Si, comme le pensent beaucoup de commentateurs modernes, il s'agit d'une parole directe de l'aimé, la question rebondit : pourquoi le poète la place-t-il sur les lèvres de l'amante, plutôt que de la citer, comme il le fait ailleurs dans le Cantique⁵ ? Cherche-t-il à faire percevoir le discours amoureux avec les oreilles de celle qui l'entend ? Et s'il en est ainsi, l'écho en est-il fidèle, ou les mots reflètent-ils ce qu'entend la femme lorsque son bien-aimé l'invite à jouir du printemps de l'amour ? Autrement dit, le discours permet-il de saisir quelque chose de l'amour du jeune homme ? Dit-il plutôt la puissance du désir de celle qui se sent aimée ? Ou encore, les deux à la fois ?

L'imagerie de ce poème contribue aussi à suggérer du sens tout en livrant le lecteur à lui-même. Les images sont tirées exclusivement de la nature. Aux extrémités, elles relèvent du monde animal (v. 8-9 et 14-17), au centre, du végétal (v. 11-13). Seul le verset 15 réunit les deux mondes. La symbolique animale rend le contraste entre les attitudes des amants : au faon bondissant au-dessus des collines, s'approchant candidement d'une habitation et regardant par le treillis avec de grands yeux doux et curieux⁶, s'oppose la colombe farouche, blottie dans les anfractuosités d'un rocher, qui cherche à ne pas se faire entendre ni voir, mais qui attise ainsi le désir de celui qui la cherche. Pour ces animaux aimables et pacifiques, gracieux et

² En ce sens, LYS, *Le plus beau chant*, p. 125.

³ Pour cette solution, voir LYS, *Le plus beau chant*, p. 113 et 117.

⁴ Les verbes qui introduisent le discours du garçon au v. 10 sont à l'accompli ('anâ dôdî w'e'amar lî)

⁵ cf. LYS, *Le plus beau chant*, p. 117 : le pronom lî empêche de lire le v. 10a comme une indication scénique. La question que cela pose n'est guère relevée par les auteurs.

⁶ Pour le développement de cette image, voir R. ALTER, *The Art of Biblical Poetry*, New York, Basic Books, p. 194.

affectueux⁷, la nature est en fête. L'arrivée de l'aimé suscite l'émoi que provoque le réveil de l'amour (« Du bruit... Mon aimé !... C'est lui : il arrive... »). Sa présence après l'absence est comme le retour du printemps après un hiver pluvieux. Les fleurs éclatent, les chants aussi : les oiseaux se font entendre, tandis que les premiers fruits s'annoncent dans une débauche de parfums. Ainsi l'amour ranime-t-il l'espoir d'un épanouissement nouveau ; comme le printemps, il réveille, il alerte les sens. Aussi met-il les amants au diapason de la nature qui renaît, dans une atmosphère de fête. Mais est-ce « réellement » le printemps, ou s'agit-il seulement d'une métaphore de ce que provoque l'amour ?

Du reste, ce bonheur n'est pas sans menace – c'est du moins une des lectures possibles. Ainsi, le poète – mais est-ce lui ou l'un de ses personnages ? – évoque les renards qui ravagent les vignes⁸. Loin de partager la candeur du faon et de la colombe, le renard est plutôt associé à la ruse et au vol⁹ ; ici, il menace les vignes odorantes et ses fleurs en boutons (v. 15, cf. v. 13). Mais le poète minimise aussitôt – ce sont des *petits* renards –, comme s'il voulait suggérer que l'amour n'a pas grand-chose à craindre, pourvu que l'on pense à protéger ses fleurs et son fruit. Ici perce sans doute un double sens : si, dès 1,6, la vigne symbolise la jeune fille elle-même, les renards pourraient être les garçons désireux de la déflorer¹⁰. Un double sens analogue peut se cacher aussi sous la métaphore de l'aimé « qui paît parmi les lis », et qui a précisément comparé son amie à un lis (2,1-2)¹¹. Mais si les dernières images du poème induisent un sens érotique, celui-ci ne peut-il refluer sur les premières et inviter à relire en ce sens les vers qui précèdent ? À nouveau, le sens rebondit

Dans sa polysémie, ce texte poétique comporte en lui-même une sorte d'altérité qui lui permet à la fois de résister aux prises du lecteur et de lui offrir un espace pour sa propre créativité poétique – pourvu qu'il ne cherche pas d'abord, comme l'a fait le plus souvent l'exégèse classique, à déterminer *le* sens prétendument voulu par l'auteur, qu'il soit érotique, tragique, allégorique ou spirituel. C'est que le sens est toujours en excès dans un texte digne de ce nom. S'il ne l'était pas, s'il se réduisait au sens soi-disant présent à la conscience claire de l'écrivain – il faut n'avoir jamais écrit pour penser ainsi –, lire ne serait plus un art, mais une activité technique qui ne requerrait ni finesse, ni sagesse. Or, lire un poème, c'est entrer dans un monde de sons et d'images, un monde mystérieux et émotionnel qu'une interprétation univoque aplatit, ou désintègre.

Mutatis mutandis, il en va de même dans d'autres types de textes bibliques : les récits, et même les lois, ouvrent au lecteur un monde où il y a du jeu. Certes, les méthodes historico-critiques ne nous ont pas habitués à voir les choses de cette manière. Cherchant le sens originel voulu par l'auteur avec ses déploiements progressifs, l'historien ne peut que chercher un sens univoque ; même s'il montre par ailleurs que ce sens entre en conflit avec d'autres sens voulus par d'autres auteurs, contemporains ou non, qui ont repris le texte ou en ont

⁷ Voir p. ex. RAVASI, *Cantico*, p. 80, 83-84 et F. LANDY, *Paradoxes of Paradise. Identity and Difference in the Song of Songs* (Bible and Literature Series 7), Sheffield, Almond Press, 1983, p. 237-239.

⁸ À ce sujet, voir LYS, *Le plus beau chant*, p. 125-126, et RAVASI, *Cantico*, p. 85-86.

⁹ Voir LANDY, *Paradoxes of Paradise*, p. 240-241.

¹⁰ Voir LYS, *Le plus beau chant*, p. 126 (avec le jeu de mots sur le verbe), LANDY, *Paradoxes of Paradise*, p. 240 et RAVASI, *Cantico*, p. 85-86 en un sens un peu plus large.

¹¹ LYS, *Le plus beau chant*, p. 129-130 et RAVASI, *Cantico*, p. 87-88, qui prolongent le sens érotique sur le v. 17 (les monts séparés étant les seins, ou le mont de Vénus), ou ALTER, *Biblical Poetry*, p. 195.

composé d'autres. Un tel travail est important dans la mesure où il donne au texte la chance d'être le témoin de son passé et de celui de son ou de ses auteurs. Il est utile pour percevoir l'ancrage primitif de ce qu'il exprime, pour enraciner une pensée, une théologie, dans l'histoire d'un peuple et d'une époque. Mais ce n'est là qu'une dimension du texte – négligée, du reste, pendant de longs siècles par les lecteurs de la Bible – que l'herméneutique moderne permet de situer à sa juste place, en tenant compte de deux autres dimensions : d'une part, le texte lui-même dans sa littéralité et sa dynamique propre, mais aussi comme partie de l'ensemble canonique où il est reçu ; d'autre part, le lecteur qui interprète, dégage un sens qui est celui du texte mais aussi le sien, pour une nouvelle compréhension de soi grâce aux possibles que révèle le texte¹².

C'est ici que les nouvelles méthodes de lecture offrent sans doute au texte une autre chance, dans la mesure où elles permettent de l'explorer non plus comme témoin du passé, mais en tant que tel, comme ensemble signifiant et comme proposition de monde, de vérité à « inventer » au double sens du terme. Certaines de ces méthodes font place au lecteur, à sa participation active dans la venue du texte au sens, et elles reconnaissent le rôle réel de la subjectivité dans l'acte de lecture. Mais il faut souligner d'emblée que ces méthodes ne peuvent ignorer entièrement la dimension historique du texte. Celui-ci reste en effet le produit d'une culture passée – sa langue, morte, en témoigne. La signification des textes bibliques reste donc tributaire de réalités, d'usages, d'institutions, de systèmes symboliques qui ne sont plus ceux du lecteur actuel. Ces réalités demandent que l'on se familiarise avec elles pour ne pas risquer de se fourvoyer. En cela, les nouvelles approches sont toujours redevables du patient travail des philologues et des historiens. Néanmoins, parce qu'elles appliquent d'autres clés au texte, elles lui permettent de laisser émerger d'autres potentialités de sens.

Je voudrais tenter d'illustrer ce propos en lisant quelques textes à l'aide d'outils venant de trois méthodes différentes, toutes synchroniques : l'analyse rhétorique, l'analyse narrative et l'approche intertextuelle canonique¹³. Je les combinerai pour montrer quelques-unes de leurs possibilités tout en indiquant en quoi, selon moi, elles représentent une chance, non seulement pour le texte, mais aussi pour le lecteur invité, au-delà de la technique de lecture, à prendre ses responsabilités de théologien, de croyant ou simplement d'être humain¹⁴.

¹² Voir p. ex. ce que dit du « tournant herméneutique » G. HÉBERT, « Le procès de la Parole entre vérité et méthode », dans J.-L. SOULETIE, H.-J. GAGEY (éds), *La Bible, parole adressée* (Lectio Divina 183), Paris, Éd. du Cerf, 2001, p. 182-187, ou le chap. 2 de l'introduction rédigée par F.-X. AMHERDT pour P. RICEUR, *L'herméneutique biblique* (La nuit surveillée), Paris, Éd. du Cerf, 2001, p. 24-66.

¹³ La méthode historico-critique recourt elle aussi à l'intertextualité (entre textes bibliques, avec d'autres textes anciens du Proche-Orient), mais elle pose la question en termes de dépendance littéraire, conformément à sa perspective diachronique.

¹⁴ Je laisserai de côté ici la méthode sémiotique qui est certes d'un grand intérêt, mais à laquelle je ne suis guère formé. Elle est du reste assez bien connue dans les milieux francophones, en particulier grâce aux travaux du CADIR, de Lyon.

LA VEUVE, LE CRÉANCIER ET LE PROPHÈTE (2 R 4,1-7)

- 1 Une femme, une parmi les femmes des fils de prophètes cria vers Élisée *en disant* :
 « Ton serviteur (*'abd'ka*), mon homme, **est mort** ;
 et toi, tu sais que ton serviteur craignait ADONAI.
Or le créancier va venir pour prendre mes deux enfants pour lui comme esclaves (*"badîm*). »
- 2 ÉLISÉE lui dit :
 « Que ferai-je pour toi ?
RACONTE-MOI : qu'y a-t-il pour toi dans la maison ? »
 Et elle dit :
 « IL N'Y A RIEN DU TOUT pour ta servante dans la maison
 si ce n'est une *BOUTEILLE D'HUILE*. »
- 3 Et il dit :
 « Va ! **DEMANDE POUR TOI des récipients** au dehors, de chez tous tes voisins
des récipients vides, n'en prends pas peu.
- 4 Puis **rentre, et ferme la porte derrière toi et derrière tes fils**
 et **verse** dans tous ces récipients
 et le plein, tu le mettras de côté. »
- 5 Et **elle s'en alla** de chez lui
et elle ferma la porte derrière elle et derrière ses fils :
 eux lui apportaient tandis qu'elle **versait**.
- 6 Et quand **les récipients furent pleins**,
 elle dit à son fils :
 « **APPORTE POUR MOI encore un récipient** »
 et il lui dit :
 « IL N'Y A PLUS de *RÉCIPIENT* »
 et *L'HUILE* cessa.
- 7 Et elle alla et **RACONTA À L'HOMME DE DIEU**.
Et il dit :
 « Va, vends l'huile
et rembourse toute ta créance ;
et toi et tes fils, tu vivras avec le surplus. »

Dans les études historiques, un tel texte n'a guère sa chance. Il est classé parmi les *fioretti* d'Élisée, ces petits récits anecdotiques destinés à fonder l'autorité du héros prophétique sur sa puissance de thaumaturge. Les commentaires y consacrent peu de place, et s'ils lui réservent quelques lignes, c'est pour y relever des informations adventices permettant de se faire une idée de la vie sociale et économique des cercles prophétiques actifs dans le royaume d'Israël, de l'application des lois sur les dettes ou encore de l'influence du folklore sur les récits bibliques¹⁵. L'histoire est en effet très simple et ne semble guère appeler de commentaire. Et pourtant...

Ouvert avec les clés de l'analyse narrative – que je combine ici avec les ressources de la méthode rhétorique pour présenter les résultats de ma lecture –, ce récit a bien des secrets à livrer, comme l'indique Jan Fokkelman au début de la brève étude qu'il lui consacre dans son introduction pratique à la lecture des récits bibliques¹⁶. Car si son contenu est plutôt maigre –

¹⁵ Voir en ce sens le commentaire classique de J. GRAY, *I & II Kings. A Commentary* (Old Testament Library), Londres, SCM Press, ³1977, p. 466-467 pour le genre littéraire, et p. 491-492 pour le texte.

¹⁶ J.P. FOKKELMAN, *Reading Biblical Narrative. A Practical Guide* (Tools for Biblical Studies 1), Leiden, Deo publishing, 1999, p. 10-18. Ce livre est annoncé en traduction française : *Comment lire le récit biblique ? Une introduction pratique* (Le livre et le rouleau), Bruxelles, Lessius, 2001. L'étude que je propose s'inspire de son travail et le prolonge sur plusieurs points.

il pourrait être résumé en une ligne –, la façon dont il est raconté mérite la plus grande attention. C'est là un des principes essentiels de l'analyse narrative que de se rendre attentive au comment de la narration. Lorsqu'on raconte des histoires drôles en société, la forme est souvent aussi importante que le contenu lorsqu'il s'agit de créer un effet comique et de déclencher le rire de l'auditoire. De la même façon, pour notre texte, c'est dans sa manière de raconter l'anecdote que le narrateur fournit au lecteur ce qu'il faut pour le toucher par son récit et pour l'attirer dans son monde.

Ce qui frappe d'abord ici, c'est l'espace réservé aux dialogues. La plupart du temps, le narrateur met le lecteur directement en présence des personnages, comme s'ils étaient sur une scène. Lui-même se contente d'assurer les transitions, le plus brièvement possible. Remarquablement sobre et discret, il ne fournit aucune explication sur les faits, ne décrit pas les sentiments des personnages et n'émet aucun jugement. Il laisse le dernier mot à Élisée, et au lecteur, le soin de compléter par lui-même en imaginant la fin. La seule chose qu'il se réserve de relater, c'est le miracle aux versets 5 et 6, un récit qu'il agrmente au verset 6b par un bref dialogue apparemment inutile entre mère et fils. À cet endroit, il montre d'ailleurs son omniscience puisqu'il révèle ce qui se fait et se dit en secret. Je reviendrai sur ce point.

Pour ce qui est du rythme du récit, les versets 1-4 sont lents. Le narrateur y rapporte en entier un dialogue entre la veuve et le prophète. Ensuite, le tempo s'accélère nettement¹⁷ : les actions de la mère et des fils sont fort résumées – on passe même sous silence la collecte des récipients –, ce qui rend plus curieuse encore la pause que ménage le petit dialogue du verset 6. Quant au rapport fait à Élisée, il est mentionné en vitesse au verset 7a, avant la réaction succincte du prophète. Le récit se déroule donc en deux temps – un de parole et un d'action –, entre lesquels Fokkelman repère un beau parallélisme¹⁸ :

- A La femme parle, expose son problème (v. 1)
- B Dialogue Élisée / veuve : Qu'as-tu à la maison ? Une bouteille d'huile (v. 2)
- C Parole d'Élisée : instruction I « Va... » (v. 3-4)
- A' La femme agit : début de solution du problème (v. 5)
- B' Dialogue femme / fils : Encore un récipient ! Des récipients d'huile (v. 6)
- C' Parole d'Élisée : instruction II « Va... » (v. 7)

Le récit commence abruptement. Dès leur présentation, les deux personnages principaux, la femme anonyme¹⁹ et Élisée, sont liés par une plainte que la première dépose devant le second. Celui-ci, le narrateur le suggère en situant la femme, est interpellé en sa qualité de meneur des fils de prophètes, dont le mari de la femme faisait partie. Mais le narrateur n'expose pas la situation de départ avec une objectivité sereine, comme dans la plupart des

¹⁷ Le rapport change entre temps racontant et temps raconté : après un dialogue pris quasi sur le vif, le narrateur raconte en quelques lignes des actions qui ont duré un bon laps de temps : voir au v. 5b les deux verbes au participe marquant la durée (« eux lui apportaient et elle remplissait », cf. FOKKELMAN, *Reading Biblical Narrative*, p. 13) avant que la veuve revienne trouver Élisée. Sur ces questions de tempo narratif, voir : J.L. SKA, « *Our Fathers Have Told Us* », *Introduction to the Analysis of Hebrew Narratives* (Subsidia biblica 13), Rome, Ed. PIB, 1990, p. 7-15 ; D. MARGUERAT, Y. BOURQUIN, *La Bible se raconte. Initiation à l'analyse narrative*, Paris - Genève - Montréal, Éd. du Cerf - Labor et Fides - Novalis, 1998, p. 109-114.

¹⁸ Pour cette symétrie parallèle, voir FOKKELMAN, *Reading Biblical Narrative*, p. 17 : il la relève après avoir mis en évidence une structure concentrique que j'utilise dans la suite de mon travail.

¹⁹ L'anonymat de la femme est souligné par l'usage de l'adjectif 'ahat marquant ici l'indétermination (voir P. JOÜON, *Grammaire de l'hébreu biblique*, Rome, Institut biblique pontifical, 1965, § 137u).

récits. Il choisit de la dramatiser immédiatement en laissant la femme exposer elle-même sa détresse. Ainsi, le lecteur apprend son drame de sa bouche, en même temps qu'Élisée : non seulement elle est veuve, mais une autre tragédie l'attend dans la personne de ses deux enfants qu'un créancier va réduire en esclavage pour se rembourser. Ainsi, les fils du « serviteur » d'Élisée ('*abd'ka*, premier mot de la femme) vont devenir des « esclaves » ('*badîm*, dernier mot) – une déchéance pour cette famille. En entendant ses mots, le lecteur ne peut qu'éprouver de la sympathie pour cette veuve malmenée par la vie²⁰. Ainsi, le narrateur n'a pas besoin de décrire au lecteur les sentiments qui animent Élisée : il les lui fait deviner de l'intérieur en lui donnant d'assister avec lui à la démarche de la veuve, une démarche propre à éveiller la pitié.

Il est également remarquable que la femme ne demande rien à Élisée. Mais avant d'évoquer la menace du créancier, la femme précise : « Toi, tu sais que ton serviteur craignait Adonai ». Elle suggère ainsi indirectement qu'Élisée a au moins deux raisons d'intervenir. Non seulement celui-ci connaissait son serviteur comme un homme fidèle au Dieu d'Israël, mais encore la crainte de Dieu dont ce mari a fait preuve rend encore plus injuste le fait que sa veuve et ses fils soient pauvres au point d'être la proie d'un créancier inhumain. Elle laisse aussi entendre qu'Adonai serait injuste s'il l'abandonnait à son malheur. Remarquons du reste que, dans sa formulation, la femme sépare soigneusement Élisée et Adonai, les situant de part et d'autre de sa phrase centrale (« Toi, tu sais que ton serviteur craignait Adonai »). Voilà qui pourrait suggérer qu'à ses yeux, un des enjeux de l'affaire est de savoir si Élisée est réellement un proche d'Adonai.

En nous laissant guider par une inclusion que repère l'analyse rhétorique²¹, allons d'emblée au terme du récit voir comment se dénoue cette crise. Les paroles d'Élisée au verset 7 font écho en effet à celles de la femme, même s'il n'est plus question ici du mari. « Le créancier va venir », disait-elle – « rembourse toute ta créance », réplique-t-il. Et au double drame de la femme, « mon homme mort... mes enfants pris comme esclaves », il répond : « toi et tes fils, tu vivras ». Il ajoute même qu'il y aura un reste, une fois éteinte la dette. Le dernier mot parle ainsi d'un surplus, d'un excès qui évitera à la famille de retomber dans la pauvreté²². On est bien là au dénouement du récit, puisque la menace du créancier s'éloigne définitivement. À cela s'ajoutent deux autres éléments de dénouement. L'huile abondante a visiblement apaisé la veuve qui a cessé de crier sa plainte ; elle raconte simplement ce qui s'est passé chez elle, comme Élisée l'y invitait lors de leur première entrevue (v. 2a). Quant à Élisée, il devient pour elle « l'homme de Dieu » : ce qui s'est produit a amené la femme à reconnaître qu'un lien étroit unit cet homme à Dieu, un lien qu'elle laissait en suspens lors de sa première démarche²³. On notera enfin que le narrateur ne prend pas la peine de raconter la fin de l'histoire. Bien sûr, le lecteur se l'imagine aisément : si la veuve a obéi au premier

²⁰ Ainsi, FOKKELMAN, *Reading Biblical Narrative*, p. 12

²¹ Les symétries sont apparentes dans la disposition du texte ci-dessus.

²² FOKKELMAN, *Reading Biblical Narrative*, p. 12-13 souligne le dernier mot : le surplus (*bannôtar*)

²³ « Élisée » (v. 1-2) et « l'homme de Dieu » (v. 7) sont les seuls noms du personnage dans ce récit. Le changement de désignation est sans doute significatif. FOKKELMAN, *Reading Biblical Narrative*, p. 15-16, suggère qu'Élisée a agi non comme personne, mais en tant qu'homme de Dieu. Sur l'importance de la manière de désigner les personnages dans un récit (*naming*), voir p. ex. A. BERLIN, *Poetics and Interpretation of Biblical Narrative* (Bible and Literature Series 9), Sheffield, Almond Press, 1983, p. 87-91 (exemples dans le livre de Ruth).

ordre un peu excentrique d'Élisée, elle exécutera aussi le second, bien plus clair. Mais le narrateur préfère laisser le lecteur sur les derniers mots de l'homme de Dieu, qui annonce que l'espoir peut renaître puisque la vie est à nouveau possible, avec l'excès qui la caractérise. Cette ellipse finale est au service de l'efficacité narrative et du message véhiculé par le récit.

Si l'on revient à l'endroit où le récit se noue vraiment (v. 2-3) et qu'on le confronte avec le premier moment du dénouement (v. 6), une autre opposition apparaît. Au début, en réponse à la question d'Élisée, la femme déplore le vide de sa maison : « qu'y a-t-il pour toi dans la maison ?... *il n'y a rien du tout* (*kol* nié par *'ên*) pour ta servante dans la maison » (v. 2). Cette absence de tout est soulignée ensuite par la grande quantité de récipients vides qu'Élisée ordonne de rassembler autour de l'unique malheureuse bouteille d'huile qui reste (v. 3). À la fin, une nouvelle absence est constatée. Mais cette fois, c'est l'absence du vide qui est soulignée, c'est-à-dire un plein. « Quand les récipients furent pleins, elle dit à son fils : “apporte-moi encore un récipient”, et il lui dit : “*il n'y a plus* (*'ên 'ôd*) de récipient” » (v. 6)²⁴. Ainsi, paradoxalement, on constate la disparition du manque par le constat d'un autre manque, comme pour mieux souligner le renversement qui s'est produit. C'est sans doute pour pouvoir y insister que le narrateur prend la peine de rapporter le dialogue entre mère et fils, un dialogue qui ralentit le rythme pour donner au lecteur le temps d'enregistrer que le plein a pris la place du vide, un plein qui, une fois la dette payée, laissera du « surplus » pour vivre.

Au centre rhétorique du récit (v. 4-5), le narrateur raconte l'action décisive de la femme et de ses fils suite à l'ordre du prophète. Les instructions d'Élisée sont précises et elles ont deux composantes majeures. D'une part, la femme doit elle-même effectuer le chemin qui va du vide au plein : il lui faut d'abord accentuer le manque en amassant beaucoup de récipients vides, puis y verser le peu d'huile qu'elle a jusqu'à ce qu'ils soient pleins. Cette dernière opération, elle doit la réaliser en quittant la sphère publique (au dehors, chez les voisins) pour rejoindre la sphère privée de la maison (« rentre et ferme la porte derrière toi »), comme si c'était dans le secret qu'une mystérieuse alchimie devrait se produire.

Or, quand le narrateur reprend son récit, je l'ai signalé, il ne montre pas la femme en train de récolter les récipients, comme Élisée le lui a dit. Il ménage de la sorte un léger suspense : l'étrange parole de l'homme n'a-t-elle pas déconcerté la femme au point qu'elle s'encourt tout de suite chez elle ? Mais le lecteur s'aperçoit vite que ce n'est pas le cas. Le narrateur passe donc sous silence les visites de la veuve, parce qu'il veut aller à l'essentiel. Aussi ne relate-t-il que l'accomplissement de la seconde partie de l'ordre d'Élisée²⁵, à savoir ce qui a lieu dans le secret de la maison. C'est là, en effet, que se passe l'action décisive sur laquelle il entend focaliser toute l'attention, la seule et unique action à être racontée dans tout ce récit. S'il peut la rapporter, du reste, c'est grâce à son omniscience. Cette faculté lui permet d'épier l'activité fébrile de la veuve et de ses fils, et d'enfreindre l'ordre d'Élisée imposant le secret, pour nous donner d'observer la scène à l'insu des acteurs, comme si nous regardions par le trou de la serrure²⁶. De plus, ici et uniquement ici, le narrateur prend le récit à son compte. Il engage

²⁴ FOKKELMAN, *Ibid.*, p. 15 et 16, relève aussi cette finesse d'écriture.

²⁵ Sur ce point, voir FOKKELMAN, *Ibid.*, p. 13

²⁶ Pour FOKKELMAN, *Ibid.*, p. 14, le trou de serrure qui permet au lecteur de suivre la scène, c'est le récit du narrateur.

donc sa fiabilité au moment où il suggère avec une infinie discrétion que l'incroyable est en train de se produire. « Eux lui apportaient tandis qu'elle versait »²⁷ : l'action dure, se répète, signe que l'huile ne cesse de couler, jusqu'à ce que la parole du fils en fasse tarir la source. Pourtant, absorbée par ce qu'elle fait, la femme semble vouloir continuer encore. Ce n'est donc pas que la lassitude l'ait gagnée !

Le lecteur attentif notera encore que, pendant toute cette scène, le narrateur ne mentionne ni Élisée, ni Adonaï, à qui la femme avait fait allusion en décrivant sa situation, et dont Élisée n'avait pas parlé dans sa réponse. C'est ainsi qu'il laisse au lecteur le soin de deviner les ressorts cachés du mystère auquel il assiste en direct²⁸. Libre à lui donc de reconnaître dans les instructions d'Élisée la confiance du prophète en un Dieu qui a entendu la plainte de la veuve et ne pourra tolérer qu'un malheur injuste la brise à jamais. Libre à lui aussi de comprendre que c'est parce qu'elle a foi en la parole d'Élisée, autrement dit parce qu'elle croit qu'il est un homme de Dieu, que la femme exécute ses ordres, même si le jeu qu'il lui demande de jouer frise l'absurde. Libre à lui enfin de penser que le bonheur et la gratitude, ou encore cette même foi, la poussent à aller raconter tout à celui qu'elle voit désormais comme un « homme de Dieu » – le narrateur le souligne –, et à solliciter de lui une dernière parole (v. 7). Bref, lorsqu'il s'agit de comprendre ce qui se passe, le narrateur se retire. Recourir à l'ellipse, c'est sa façon à lui de faire confiance au lecteur... Un lecteur qui a dû lire quelques chapitres plus haut une histoire semblable (1 R 17,8-16). À Sarepta, une pauvre veuve a elle aussi trouvé la vie aux portes de la mort. Réduite à toute extrémité avec son fils, elle a obéi à la parole d'Élie qui lui demandait du peu qui lui restait à manger, tout en lui promettant de la part d'Adonaï que l'huile de sa cruche ne tarirait pas. L'ellipse de notre récit servirait-elle donc à mettre à l'épreuve l'attention et la finesse du lecteur ? Constitue-t-elle une ouverture vers une intertextualité, dont l'utilité est manifeste lorsqu'il s'agit d'entrer dans les profondeurs d'un texte comme celui-ci²⁹ ?

Au terme de cette lecture, le récit apparemment banal du miracle de l'huile s'avère donc être un petit chef-d'œuvre d'art narratif, une histoire construite avec une grande subtilité et un usage raffiné du langage. Si cela a pu apparaître, c'est qu'on a appliqué au texte une méthode attentive précisément au « comment » de la narration : le choix des mots, la construction des phrases, la sélection des éléments racontés, le tempo du récit et son économie narrative, le rôle et la forme des dialogues, l'organisation rhétorique de l'ensemble, la façon dont le narrateur se situe, et la place qu'il laisse au lecteur dans la construction du sens. Chance pour le texte lui-même, mais aussi chance offerte au lecteur d'apprendre à lire...

²⁷ FOKKELMAN, *Ibid.*, p. 14 note que les objets des verbes (les récipients et l'huile) manquent. De cette façon, le récit est focalisé sur les seules actions des fils et de la mère : apporter et verser.

²⁸ FOKKELMAN, *Ibid.*, p. 14-15 enregistre évidemment ces ellipses en les expliquant un peu différemment.

²⁹ Les liens entre les récits de 1 R 17 et 2 R 4 sont nombreux et significatifs. Les commentateurs ne manquent pas de les repérer, se posant le cas échéant la question d'une éventuelle dépendance littéraire. Toutefois, ils comparent rarement avec soin les deux récits, pour voir en quoi ils s'éclairent mutuellement. Une analyse narrative ne manquera pas de procéder à une telle comparaison.

JOSEPH ET L'HOMME À SICHEM (GN 37,15-17)

Au milieu du premier épisode de l'histoire de Joseph, au moment où, sur l'ordre de son père Israël, le jeune héros s'en va vers ses frères à Sichem, le narrateur relate une scène brève qui ne semble pas avoir grande importance.

- 15** Et un homme le trouva et voici, il errait dans la campagne,
et l'homme l'interrogea en disant : « *Que cherches-tu ?* »
16 Et il dit : « *Mes frères moi, je cherche ;*
rapporte-moi, je te prie, où ils paissent. »
17 Et l'homme dit : « *Ils sont partis d'ici,*
mais/car j'ai entendu des [gens] disant : "Allons vers Dotâyn". »
Et Joseph alla derrière ses frères et les trouva à Dotân.

Les commentateurs voient la plupart du temps dans ce texte une péripétie très secondaire dans le déroulement de l'action. Le but serait de retarder l'arrivée de Joseph près de ses frères afin d'augmenter le suspense ; en même temps, la scène viendrait souligner l'inexpérience du jeune homme et la fidélité à sa mission³⁰ ou encore suggérer le danger qu'il court à errer ainsi isolé et sans secours³¹. Toutes ces remarques ne manquent pas de justesse. Pourtant, en commentant ce passage, Gunkel affirme que le narrateur « raconte avec une telle perfection que nous sommes en droit de nous poser la question de l'intention même de petits traits narratifs, sans parler donc d'une section qui n'est pas si insignifiante »³². Cette section est d'autant moins insignifiante qu'elle se trouve au centre de la structure rhétorique du chapitre 37, isolée entre une première partie qui raconte comment le conflit familial se noue (v. 2-14) et une seconde partie où il dégénère complètement (v. 18-36)³³. Aussi, plutôt que de se contenter d'une appréciation globale, il faut commencer par regarder de près comment cette

³⁰ Voir p. ex. L. ALONSO SCHÖKEL, *Dov'è tuo fratello ? Pagine di fraternità nel libro della Genesi* (Biblioteca di cultura religiosa 50), Brescia, Paideia Editrice, 1987, p. 317, qui souligne aussi l'apaisement temporaire de la tension narrative entre le v. 12 et le v. 17.

³¹ Voir en ce sens G. VON RAD, *Genesi* (Antico Testamento 2-4), Brescia, Paideia Editrice, 1978 (trad. italienne de la 9^e édition allemande, 1972), p. 476 ; C. WESTERMANN, *Genesis 37-50. A Commentary*, Minneapolis, Augsburg, 1986 (trad. anglaise de l'allemand, 1982), p. 40, et V.P. HAMILTON, *The Book of Genesis. Chapters 18-50* (New International Commentary on the OT), Grand Rapids, Eerdmans, p. 415. Pour J.P. FOKKELMAN, « Genesis 37 and 38 at the Interface of Structural Analysis and Hermeneutics », dans L.J. DE REGT, J. DE WAARD, J.P. FOKKELMAN (eds), *Literary Structure and Rhetorical Strategies in the Hebrew Bible*, Assen, Van Gorcum, 1996, p. 134-187, surtout p. 160, l'errance est ce qui fait perdre à Joseph son assurance, ses certitudes : le pasteur (*ro'èh*) devient errant (*to'èh*).

³² H. GUNKEL, *Genesis*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1977, p. 406 : « Die Erzähler berichten ja hier vortrefflich, daß wir berechtigt sind, nach dem Zweck auch der kleinen Züge, geschweige denn eines solchen, nicht so unbedeutenden Abschnittes zu fragen ». (Il parle de « narrateurs » au pluriel dans le cadre de la théorie documentaire.)

³³ La première partie est composée de la scène des rêves (v. 5-10) scandée par un refrain et encadrée par une inclusion. En effet, à la scène initiale, où il est rapporté qu'Israël aime Joseph qui paît le troupeau avec ses frères et rapporte à leur père leurs paroles, ce qui empêche le *shalôm* (v. 2-4), répond la scène finale, où Israël confie à son élu la mission d'aller près de ses frères qui paissent le troupeau sans lui, pour s'informer de leur *shalôm* et rapporter une parole à son père (v. 11-14). Dans la seconde partie, le récit de ce qui arrive à Joseph (v. 21-30) est encadré par deux complots ourdis par les frères : contre Joseph d'abord (v. 18-20), contre le père ensuite (v. 31-35). Sur la structure de cette partie, voir aussi FOKKELMAN, « Genesis 37 and 38 », p. 162-166.

rencontre inopinée est mise en scène par le narrateur. Car tant le *fait* de raconter cet événement que la *manière* de le faire ont quelque chose de curieux. Qui est cet homme mystérieux ? Pourquoi dire qu'il trouve Joseph et non l'inverse, ce qui serait plus normal ? Pourquoi Joseph parle-t-il de ses frères à un inconnu ? Comment ce dernier sait-il qui ils sont ? Et s'il l'ignore, comment pourra-t-il dire où ils se trouvent ? Ces curiosités de surface trouvent probablement leur explication à un autre niveau de lecture, là où le narrateur déploie une stratégie de communication avec le lecteur. Il faut donc reprendre la lecture pour voir si un niveau de sens plus profond n'est pas décelable ici.

Pour bien comprendre de quoi il s'agit, il faut jeter un rapide coup d'œil sur la scène qui précède. Une fois la fracture familiale consommée par le départ des frères à Sichem (v. 12), Israël se montre soucieux de ce que devient la fraternité entre ses fils. Parlant à Joseph de « ses frères » éloignés, il lui demande de le quitter pour les rejoindre : « Va, dit-il, je veux t'envoyer vers eux ». Puis il précise ce qu'il attend de lui : voir le *shalôm* de ses frères pour faire revenir une parole entre les frères puis vers le père – une parole de paix que la haine attisée par l'amour d'Israël pour Joseph a rendue impossible (v. 3-4)³⁴. Ainsi, la mission de Joseph ne naît pas hors du conflit familial qu'Israël et lui ont contribué à allumer. Elle est au contraire directement liée à ce conflit et a pour but d'inverser le processus d'éclatement de la fratrie. C'est pourquoi Israël détache de lui son fils préféré et l'envoie rejoindre ses frères, dans l'espoir, peut-être insu, de reconstituer le groupe des frères et d'être ainsi père de tous. Du coup, l'élection de Joseph se trouve investie dans le conflit même qu'elle a contribué à créer, comme si c'était à l'élue de trouver une issue en acceptant d'être plongé au cœur même de la crise.

Mais un obstacle apparaît vite. Par sa manière de formuler la suite, le narrateur suggère que Joseph colle au vouloir de son père : « il [Israël] l'envoya de la vallée d'Hébron, et il vint à Sichem ». Aucun délai entre l'envoi par Israël et la venue de Joseph à Sichem. Le narrateur ne note même pas le changement de sujet d'un verbe à l'autre : veut-il insinuer que Joseph n'existe pas comme sujet autonome, parce qu'il n'est qu'obéissance au désir d'Israël ? Dans un sens analogue, le verbe employé pour décrire le mouvement de Joseph montre que, même s'il exécute l'ordre, il n'obéit pas exactement à son père. Par deux fois, Israël lui dit d'aller, de s'éloigner de lui. La première fois, au *l'kâ*, « Va ! », Joseph répond « me voici », signifiant sa volonté de coïncider au désir de l'autre. Aussi Israël insiste-t-il : *lèk-na'*, « Va, je te prie ». Mais, poursuit le narrateur, « il vint », avec le verbe *bô'* qui décrit un mouvement d'approche et non d'éloignement. Joseph ne *va* donc pas loin du père, il *vient* là où il pense que le père le veut³⁵.

³⁴ De fait, la suite de l'histoire sera jalonnée par le retour progressif de la parole entre frères et vers Jacob : pour la parole entre frères voir 42,7.24 ; 44,16 et 18ss. ; 45,12.15 ; 50,17.21 ; la parole revient à Jacob en 45,13.27. Noter que l'expression de 37,14, « fais-moi revenir une parole » est ambivalente : elle peut signifier « ramène-moi des nouvelles », mais aussi « fais revenir une parole (entre les frères) pour moi ».

³⁵ Par rapport au locuteur, *halak* signale normalement un éloignement (aller), *bô'* un rapprochement (venir, entrer). Une autre question se pose ici : Joseph arrive-t-il à Sichem ? On ne peut en être sûr : le suffixe de direction de *s'kêmâ* implique seulement qu'il prend cette direction (voir au v. 17a, la même expression *dotaynâ*). Si le narrateur avait voulu préciser qu'il arrive à destination, il aurait employé de préférence la préposition *b'e-* marquant le *terminus ad quem* (comme au v. 17b, où Joseph trouve ses frères *b'e-dotan*). Bref, un doute subsiste, d'autant que le prochain mouvement de Joseph est d'errer dans la campagne, non pas de se renseigner en ville.

En réalité, Joseph se trouve pris dans une contradiction : pour quitter son père, il doit s'en aller ; mais s'il s'en va, il ne le quitte pas vraiment puisqu'il colle à son désir... De plus, tant qu'il s'en tient au désir de Jacob, Joseph peut-il trouver des frères, lui qui a été mis à part justement par le désir du père ? Voilà qui donne un sens autrement profond à l'errance que le narrateur enregistre aussitôt après.

C'est dans cette errance qu'un « homme » trouve Joseph et l'interpelle. Cette rencontre va lui permettre de trouver ses frères, comme le signale le narrateur par la belle inclusion qui encadre la scène : « Un homme le *trouva* tandis qu'*il errait*... et *Joseph alla* derrière ses frères et les *trouva*... ». Mais observons attentivement ce qui provoque ce retournement. D'abord, l'homme prend les devants et interroge un Joseph étrangement passif : « que cherches-tu ? », lui dit-il. Si c'est d'adhérer au vouloir paternel qui fait errer Joseph, la question vise on ne peut plus juste. Car, en renvoyant Joseph à lui-même, en l'interrogeant sur son désir à lui, sur sa propre recherche, l'homme l'invite à mettre entre parenthèse ce que son père veut de lui, pour exprimer ce qu'il veut, lui. C'est ce que fait Joseph lorsqu'il répond : « Mes frères moi je cherche ». Dans cette réponse, notons d'abord un déplacement significatif. L'homme pose la question du quoi (*mâ*), et Joseph répond à celle du qui (*mî*). Ainsi, pour dire son désir, Joseph déplace la question : son désir ne porte pas sur un objet, mais sur des personnes, ses frères. Le mot suivant, accolé en hébreu à « mes frères », c'est *ʾnokî*, « moi ». Pour la première fois dans le récit, Joseph se pose en tant que sujet, et sujet d'une recherche, d'un désir qui lui est propre. Certes, ce désir rejoint l'essentiel de celui d'Israël, comme s'il le prolongeait. Mais ici, Joseph l'exprime en première personne, de façon autonome, sans faire allusion à son père³⁶.

La suite du discours de Joseph a quelque chose d'incongru, je l'ai dit : « rapporte-moi je te prie où ils paissent ». Comment cet inconnu pourrait-il savoir qui sont les frères de Joseph et où ils se trouvent ? Mais cette requête curieuse reçoit peut-être son sens à un autre niveau de signification. Au fond ce que Joseph exprime là, c'est le désir de savoir où sont les frères qu'il ne trouve pas là où le père les croyait : son désir de trouver des frères va donc au-delà de celui d'Israël. Et c'est ce désir que, dans sa réplique, l'homme encourage Joseph à suivre. Mais il le fait avec discrétion et légèreté. Il ne donne pas d'ordre, n'exprime pas de désir. Il se contente de signaler que les frères se sont encore éloignés : « ils ont décampé d'ici ». En disant cela, il prévient indirectement Joseph : si son désir est d'aller rejoindre ses frères, il devra aller ailleurs. L'homme ébauche du reste une direction. En réalité, il fait seulement état d'une parole entendue. En outre, sa phrase est fort vague : elle n'affirme même pas que les frères sont les locuteurs des propos rapportés (« j'ai entendu des gens disant »). Juste de quoi suggérer une route à Joseph, ou donner un petit coup de pouce au désir qui s'exprime dans sa requête. Belle réserve de la part de cet homme qui semble vraiment vouloir se garder d'imposer quoi que ce soit à Joseph, comme s'il souhaitait que celui-ci puisse suivre son propre désir.

³⁶ A. CHOURAQUI, *Entête (La Genèse)*, Paris, J.-Cl. Lattès, 1992, p. 397, souligne avec à-propos que ce sont ici les dernières paroles prononcées par Joseph dans ce premier épisode de l'histoire. Avec ce désir qui est le sien, Joseph ira loin : jusqu'aux chapitres 45 et même 50, il cherchera ses frères pour inventer avec eux la fraternité.

Le narrateur rapporte ensuite le résultat de l'intervention de l'inconnu : « et Joseph alla derrière ses frères ». Le verbe « aller » (*halak*) que l'on avait attendu arrive enfin, tandis que le nom de Joseph, qui avait disparu du récit depuis qu'Israël l'avait interpellé, réapparaît, et en position de sujet. Bref, ici, Joseph s'éloigne de son père en tant que sujet. Et s'il répond enfin à l'injonction répétée deux fois par Israël de le quitter pour *aller* vers ses frères (v. 13b et 14), il ne le fait pas sur son ordre – comment pourrait-il le quitter s'il ne faisait que lui obéir ? Bien sûr, sa démarche rejoint le vœu paternel ; mais le projet est désormais le sien, grâce à l'intervention de cet homme qui le coupe de son père, lui permettant d'accéder à son propre désir. Et si le narrateur croit bon de préciser à nouveau que Joseph se rend à Dotân, une bonne vingtaine de kilomètres au nord de Sichem, c'est peut-être pour souligner que Joseph doit s'éloigner de son père en allant au-delà de l'endroit dont il avait parlé, signe matériel qu'il va bien au-delà du désir d'Israël conformément à son désir à lui. Par ailleurs, en écoutant l'homme, Joseph trouve sa juste place dans la fratrie : « derrière ses frères », comme le souligne le narrateur. C'est là un autre effet de l'intervention de l'homme : Joseph laisse la place du privilégié où son père l'avait installé. Ayant ainsi pris sa place, loin d'Israël qui le favorisait et le mettait à part, Joseph trouve ses frères.

Mais qui donc est cet homme qui trouve Joseph et lui permet de se trouver dans son désir de fraternité ? Au vu de son intervention discrète mais efficace, qui sépare Joseph de son père pour qu'il puisse aller son propre chemin et rejoindre ses frères, cet homme mystérieux ne serait-il pas proche du Dieu que la Genèse met en scène – un Dieu qui, depuis le tout début, opère et garantit de justes séparations, de sorte que des relations harmonieuses puissent advenir³⁷ ? Cet « homme » ne serait-il donc pas Dieu, ou son envoyé ? Il n'est pas interdit de le penser, et des exégètes juifs n'ont pas manqué de le faire³⁸. Cette figure énigmatique rejoindrait alors « les hommes » qui viennent visiter Abraham en Genèse 18,1, ou cet autre « homme » qui lutte de nuit avec Jacob (Gn 32,25)³⁹. Certes, là, l'identification avec un personnage divin est opérée par le narrateur (18,1) puis par Jacob (32,31). Mais justement : au fil des pages, le lecteur du livre a dû se familiariser avec ce genre de figures mystérieuses responsables de retournements majeurs dans la vie des patriarches. Aussi le narrateur peut-il le considérer comme suffisamment informé pour être à même de deviner de qui il s'agit à l'aide de ces relations intertextuelles. Du reste, il lui laisse un autre indice en reprenant

³⁷ Sur cette image du Dieu de la Genèse, voir A. WÉNIN, « Au delà des représentations, “Dieu”. Réflexions sur le Tout-Puissant à partir du premier Testament », dans A. GESCHÉ, P. SCOLAS (éds), *Dieu à l'épreuve de notre cri*, Paris - Louvain-la-Neuve, Éd. du Cerf - Université catholique de Louvain, 1999, p. 25-44, surtout p. 34-41.

³⁸ Pour certains commentateurs juifs, dont Rachi, c'est l'ange Gabriel, pour d'autres, Raphaël. La discussion n'est pas oiseuse : Raphaël est l'ange de la tendresse d'un Dieu qui guérit, tandis que Gabriel est l'ange de la force de Dieu, de sa rigueur. C'est Dieu qui provoque donc la rencontre des frères. Mais est-ce en fonction de son amour ou de sa rigueur ? Probablement les deux à la fois. Voir J. EISENBERG, B. GROSS, *À Bible ouverte V. Un Messie nommé Joseph* (Présences du Judaïsme), Paris, Albin Michel, 1983, p. 116-118, et CHOURAQUI, *Entête*, p. 397. R. ALTER, *Genesis. Translation and Commentary*, New York – Londres, W.W. Norton & Company, p. 211, est plus réservé sur cette identification.

³⁹ En ce sens J.G. JANZEN, *Abraham and All the Families of the Earth. A Commentary on the Book of Genesis 12–50*, Grand Rapids - Edinburgh, Eerdmans - Handsel Press, 1993, p. 150, parle de « an anonymous token of God's hidden presence with Joseph on a journey deeper and deeper into danger », et qui fait le rapprochement avec le songe mystérieux de Jacob en 28,10-20, au moment où il est en train de quitter le pays de son père loin de l'hostilité revancharde de son frère.

d'emblée une tournure déjà employée en 16,7 : là, tandis que Hagar erre dans le désert, un messager divin « la trouve » et l'interroge sur ce qu'elle fait là, tout comme l'homme le fera avec Joseph (16,8, cf. 37,15).

Du reste, cet inconnu qui trouve Joseph errant semble avoir aussi entendu les frères se concerter et décider d'aller à Dotân (v. 17). Serait-il omniscient ? Quoi qu'il en soit, on peut difficilement nier le caractère providentiel de ce personnage qui permet la rencontre des frères et, par-delà le crime, leurs retrouvailles dans le *shalôm*. On ne voit donc pas ce qui pourrait interdire cette interprétation. Mais si le narrateur fait planer le mystère sur l'identité de cet homme, c'est peut-être pour laisser au lecteur un espace d'interprétation... ou à Joseph le soin d'en dire davantage⁴⁰.

On le voit à nouveau : une fois observé avec attention, ce petit intermède narratif, anodin en apparence, se révèle sous un tout autre jour lorsqu'on se laisse interpellé par les curiosités du texte. Il acquiert même une importance déterminante pour l'économie narrative du début de l'histoire de Joseph et pour la configuration de ce personnage, dont le narrateur dira bientôt qu'Adonaï est avec lui (39,2-5). Mais ce qui permet d'entrer ainsi dans la profondeur du récit, c'est une lecture serrée – que les anglais nomment *close reading* –, attentive à la manière précise dont les événements sont racontés et soucieuse de comprendre ce qu'il en est des personnages, dût-on pour cela, recourir à ce que les sciences humaines nous apprennent de l'être humain. Quant au recours à des éléments d'intertextualité, il se révèle de nouveau susceptible d'ouvrir le récit à certaines de ses dimensions cachées. C'est l'intérêt d'une analyse intertextuelle dans le cadre d'un canon, ce que je voudrais à présent illustrer plus directement.

DON, LOI ET CONVOITISE DANS LA TORAH

Le premier précepte de la Torah est celui que le Seigneur Dieu donne à l'être humain dans le jardin d'Éden à propos des arbres du jardin⁴¹. Il est formulé en deux parties. La première, on l'oublie souvent, correspond au don d'un lieu de vie et d'une nourriture : « De tous les arbres du jardin, manger tu mangeras » (Gn 2,16). Ainsi, en premier, vient la jouissance du jardin et de ses arbres qualifiés de « désirables au regard et bons à manger » (v. 9). Ce don est ensuite assorti d'un interdit qui vient réguler le désir en posant une limite : « Mais de l'arbre du connaître bien et mal, tu n'en mangeras pas » (v. 17a). Sans vouloir entrer dans les détails de l'interprétation, on peut dire en gros que cet interdit met un frein au désir, de sorte qu'il ne dégénère pas en convoitise en revendiquant la jouissance du tout. Car, comme le souligne la fin du précepte, la convoitise conduit à la mort – « au jour où tu en mangeras, mourir tu mourras » (v. 17b) –, une mort relationnelle en tout cas, que la suite du texte concrétise dans l'expulsion du jardin et la privation de la vie généreuse qui y est offerte. Négliger le précepte de Dieu et opter pour la convoitise est donc un choix mortifère.

⁴⁰ Au terme de l'affaire, Joseph révélera quelque chose de ce qu'il croit être ce qui a orienté son destin. Par trois fois, lors des retrouvailles des frères, ne dira-t-il pas : « c'est Dieu qui m'a envoyé devant vous » (45,5-8) ?

⁴¹ La parole divine est en effet introduite par l'expression *wayçaw...* 'al (verbe *çawâ* Piel) : il s'agit donc bien d'un précepte, une *miçwâ*.

Cette première loi divine trouve un écho à la fin de la Torah, dans une sorte d'inclusion rhétorique. Deutéronome 26,1-15, dernière loi du code deutéronomique, et donc de la Torah⁴², offre un pendant au premier précepte de la Genèse. C'est la loi qui règle le rite de l'offrande des prémices. Le caractère récapitulatif de ce texte ressort clairement de la confession de foi que le rite prévoit de prononcer au sanctuaire : elle résume l'ensemble du récit du Pentateuque, de l'araméen errant au don annoncé de la terre promise, en passant par la servitude égyptienne et l'aventure de l'exode : « il nous fit sortir d'Égypte... et nous a fait venir en ce lieu » (v. 8-9). Cette loi, qui décrit les rites liés au don des prémices et de la dîme, est proche par son objet du précepte donné à l'humain de l'Éden. Tous deux, en effet, touchent au bon usage des fruits de la terre que Dieu donne⁴³. Comme l'ordre de l'Éden, cette loi commence avec le don par Dieu d'un lieu de vie et d'une nourriture : elle enjoint à celui qui le reçoit de consentir volontairement à une limite dans la jouissance des fruits. D'une part, il prélèvera les primeurs pour les offrir à Adonaï en un geste de contre-don, au cours d'un rite où il fera mémoire du don et de son histoire. On croirait voir ici l'antidote au venin du serpent qui, précisément, commence par faire oublier tous les arbres donnés en présentant Dieu comme celui qui a dit : « vous ne mangerez pas de tous les arbres du jardin » (Gn 3,1)⁴⁴. D'autre part, l'Israélite est invité à donner la dîme aux déshérités : de même que Adonaï a entendu sa voix lorsqu'il était dans la misère en Égypte (Dt 26,7), lui aussi doit entendre la voix de Dieu et se faire solidaire des pauvres dans leur misère (v. 14b). On croirait reconnaître ici le prolongement de la logique de l'ordre donné en Éden : loin de te laisser aller à la convoitise, tu consentiras à un manque pour que l'autre puisse vivre avec toi. S'il en est ainsi, la dernière loi de la Torah est là comme pour prescrire le contrepoison qui permet de soigner la convoitise mortifère : la mémoire reconnaissante et le partage qui prolonge le don⁴⁵. Cette loi viendrait comme révéler en finale de la Torah ce que cache l'interdit du début, à savoir le désir de Dieu de voir les biens qu'il donne devenir le ferment d'un « bien » dans des relations justes, tissées de reconnaissance de l'autre et de don généreux⁴⁶.

⁴² P. BEAUCHAMP, *L'un et l'autre Testament. Essai de lecture* (Parole de Dieu), Paris, Seuil, 1976, p. 63, estime que ce n'est pas un hasard si ce texte se trouve à cette place, puisqu'il s'agit d'un choix rédactionnel. Sur ce texte, voir ma brève analyse dans *L'Homme biblique. Anthropologie et éthique dans le premier Testament* (Théologies bibliques), Paris, Éd. du Cerf, 1995, p. 174-179, et quelques prolongements dans *Pas seulement de pain... Violence et alliance dans la Bible. Essai* (Lectio Divina 171), Paris, Éd. du Cerf, 1998, p. 252-256.

⁴³ Sur le lien entre Gn 2-3 et la pensée deutéronomiste, voir L. ALONSO SCHÖKEL, « Motivos sapienciales y de alianza en Gn 2-3 », *Biblica* 43 (1962) 295-316, surtout p. 305-309, et N. LOHFINK, *L'Ancien Testament, bible du chrétien aujourd'hui*, Paris, Centurion, 1969, p. 78-81, ou encore A. WÉNIN, « Le mytique et l'historique dans le premier Testament », dans M. HERMANS, P. SAUVAGE (éds), *Bible et histoire. Écriture, interprétation et action dans le temps* (Le livre et le rouleau 10), Bruxelles, Lessius, 2000, p. 31-56, surtout p. 40-50, où je montre comment le jardin du récit de l'Éden peut être aisément rapproché du pays que Dieu donne à Israël.

⁴⁴ Comme l'écrit Paul BEAUCHAMP, la mémoire « donne cette *connaissance* du don en qualité de don, et non en qualité de dû, qui s'appelle *reconnaissance* » : « Saint Paul et l'Ancien Testament : loi et foi », dans C. FOCANT (éd.), *La Loi dans l'un et l'autre Testament* (LD 168), Paris, Éd. du Cerf, 1997, p. 117.

⁴⁵ BEAUCHAMP, *L'un et l'autre Testament*, p. 63, écrit justement que, dans ce texte, l'homme se dessaisit du don « en le déclarant venir de Dieu (...) et le constitue effectivement en réalité de don du fait qu'il le donne, dans un partage avec le lévite, le pauvre, l'orphelin et l'hôte étranger. La perfection est atteinte dans cet acte des mains ouvertes, où le geste de recevoir ne fait qu'un avec celui de donner ».

⁴⁶ Ce n'est peut-être pas un hasard si celui à qui s'adresse cette loi est invité à se reconnaître d'abord comme fils d'un *'a'rammî 'obéd*, littéralement un araméen s'égarant, se perdant. Y a-t-il, en effet, dans les récits de la

Mais la fin du Deutéronome fait également écho au récit de l'Éden. Avant les adieux et la mort de Moïse, les chapitres 27 à 32 offrent une longue variation sur un même thème : c'est l'invitation à garder la Parole d'Adonaï, doublée de la mise en garde contre la voie de mort que cette loi dénonce (cf. Dt 32,46-47). Ainsi, à la fin du chapitre 30 (v. 15-20), Moïse conclut son dernier discours en des termes bien connus, où il exhorte passionnément Israël à choisir la vie et le bien plutôt que le mal et la mort. Plusieurs termes de ce discours font référence aux premières pages de la Genèse : le couple bien et mal ; la terre donnée, rappel du jardin où l'humain est introduit ; l'invitation à fuir la mort en écoutant la voix de Dieu et en refusant de servir un autre dieu, dont le serpent de l'Éden est la première figure ; l'opposition entre la bénédiction, et la malédiction⁴⁷ concrétisée dans l'expulsion hors du sol donné par Dieu – celui du jardin ou de la Terre d'Israël. Même le ciel et la terre de Gn 2,4 sont présents, témoins immuables de l'offre de vie faite par Dieu (voir aussi 32,1).

Mais si le début et la fin de la Torah se rejoignent pour dénoncer dans la convoitise ce qui empêche l'être humain de vivre, le cœur de la Loi ne manque pas d'insister sur ce même élément capital. Ce cœur, ce sont les dix Paroles, un texte que la Torah rapporte par deux fois. En Ex 20, ce sont les premières et les seules paroles que Dieu adresse au peuple dans le cadre de la théophanie d'alliance ; en Dt 5, Moïse les rappelle solennellement avant d'exposer à nouveau la loi en l'adaptant pour la génération qui va entrer dans la Terre. Fort semblables, ces deux « décalogues » se terminent l'un et l'autre par deux paroles interdisant la convoitise. Elles diffèrent légèrement d'une version à l'autre. En Ex 20,17, le même verbe convoiter (*hamad*), est utilisé par deux fois : la première pour la maison du prochain, la seconde pour ce qui en fait partie : l'épouse, la domesticité, le bétail et les autres biens. En Dt 5,21, Moïse recourt quant à lui à deux verbes différents – convoiter (*hamad*) et désirer (*'awâ* au hitpaël) – et il réorganise les objets soustraits à la convoitise en commençant par la femme avant de mentionner les biens. Le plus subtil dans ces modifications, c'est que, selon le Deutéronome – narrativement, la version de Moïse –, les deux verbes renvoient à des mots décrivant ce qui attire la femme en Gn 3,6 : « la femme vit que l'arbre était... *désirable* (*ta'wâ*) pour les yeux, et *convoité* (*nèhmad*) pour acquérir l'intelligence... ». Le narrateur laisse-t-il là un signe discret au lecteur, pour qu'en ce lieu crucial de la Loi, il se remémore le récit qui illustre comment la convoitise saisit l'être pour le mener à la mort ? Le rapprochement est peut-être ténu, mais cela n'ôte rien au fait qu'il est pour le moins significatif que la loi des lois se termine sur l'interdit répété de la convoitise.

La chose est curieuse, pourtant, et plus d'un commentateur l'a remarqué : une loi peut-elle interdire une émotion subjective, elle qui, normalement, porte sur des actes⁴⁸ ? Pour éclairer cette question, l'analyse rhétorique offre peut-être une base qui n'est pas à négliger. Comme l'a montré R. Meynet pour Ex 20, la seconde parole sur la convoitise est liée par les

Torah, aïeul qui ait convoité plus que Jacob et qui, plus que lui, ait expérimenté des effets ravageurs d'un tel comportement ?

⁴⁷ Ces bénédictions et malédictions font l'objet d'un ample développement en Dt 27 et 28. La bénédiction est liée à la fécondité et au bonheur de profiter des dons ainsi offerts par Dieu (28,3-6.11-12 – voir la jouissance des fruits de tous les arbres en Gn 2,16), tandis que la malédiction est liée à la stérilité et à la perte des biens donnés par Dieu (28,16-18.38-42.62-68 – voir la mort annoncée en Gn 2,17).

⁴⁸ Voir la discussion de ce point dans B.S. CHILDS, *Exodus. A Commentary* (Old Testament Library), London, SCM Press, 1974, p. 425-428, ou dans C. HOUTMAN, *Exodus*. Vol. 3 : Chapters 20–40 (Historical Commentary on the Old Testament), Leuven, Peeters, 2000, p. 67-69.

termes « serviteur » et « domestique » au précepte central du sabbat ; et celui-ci renvoie à la parole prohibant les idoles, car ils évoquent tous deux le monde créé en Genèse 1 : le ciel, la terre et les eaux ou la mer⁴⁹.

- v. 4 Tu ne feras pas d'image... dans les *cieux*... sur la *terre*... dans les eaux
 v. 10 ton **SERVITEUR** et ta **DOMESTIQUE** (et ton bétail)
 v. 11 YHWH *fit* les *cieux* et la *terre* et la mer
 v. 17 son **SERVITEUR** et sa **DOMESTIQUE** (et son bœuf et son âne)

Quant à la reprise mosaïque en Dt 5, elle amplifie les liens entre le début, le milieu et la fin du texte⁵⁰ : d'une part, elle complète l'énumération commune aux préceptes du sabbat et de la convoitise en ajoutant au serviteur et à la domestique d'Ex 20 le bœuf et l'âne ; d'autre part, elle opère un autre lien entre le sabbat et la première parole, en renvoyant chaque fois à la libération d'Égypte.

- v. 6 Je suis YHWH ton Dieu qui t'ai fait sortir
 de la terre d'Égypte, d'une maison de **SERFS**
 v. 14 ton **SERVITEUR** et ta **DOMESTIQUE**, et ton **BŒUF** et ton **ÂNE**
 v. 15 Tu as été **SERF** dans la terre d'Égypte
 et YHWH ton Dieu t'a fait sortir de là
 v. 21 son **SERVITEUR** et sa **DOMESTIQUE**, son **BŒUF** et son **ÂNE**

Certes, ces liens pourraient n'être qu'une indication de l'organisation du texte. Mais les méthodes littéraires tendent à montrer que forme et contenu sont souvent intimement liés. À plus forte raison dans des textes aussi ciselés que les deux versions des dix Paroles ! Mais puisque interpréter requiert l'engagement du lecteur, je voudrais me risquer à ébaucher brièvement une exégèse en prenant appui sur les éléments engrangés jusqu'ici.

Les liens constatés dans les deux textes, le lecteur ne peut les repérer que lorsqu'il arrive à la fin de sa lecture. Là, ils constituent sans doute une invitation à relire. En l'occurrence, les reprises de termes poussent à s'interroger sur le lien entre l'interdit de la convoitise et le précepte du sabbat. Il est assez apparent, je pense. Celui qui arrête son travail le septième jour dit non à deux formes de convoitise. Il consent en effet à perdre ce qu'il pourrait gagner en exerçant son activité ce jour-là, et il renonce au pouvoir qu'il exerce sur les gens de sa maison les six autres jours. Quant au lien entre le sabbat et l'interdit des idoles, il a été magnifiquement développé par P. Beauchamp dans *La Loi de Dieu*⁵¹. « On peut penser, écrit-il, que, s'il n'y avait pas le remède du sabbat, le travail n'arriverait pas à se dégager de la pente de l'idolâtrie » (p. 56). C'est que le travail et la maîtrise qu'il permet sont liés à l'image de Dieu depuis la création de l'humain et l'invitation à dominer le monde en Genèse 1 (v. 26-28). Si, à l'inverse du Créateur, l'être humain exerce sa maîtrise sans arrêt – sans sabbat –, il fait la preuve qu'il cherche à se réaliser à l'image d'un Dieu sans limite. Mais ce Dieu dont

⁴⁹ R. MEYNET, « Les dix commandements, loi de liberté », *Mélanges de l'Université de Beyrouth* 50 (1984) 405-421, voir p. 411, et, plus récemment, « I due decaloghi, legge di libertà », *Gregorianum* 81 (2000) 659-692, voir p. 678.

⁵⁰ Je l'ai montré dans une proposition de structure de Dt 5 : « Le décalogue, révélation de Dieu et chemin de bonheur », *Revue théologique de Louvain* 25 (1994) 145-182, voir p. 157.

⁵¹ Paris, Seuil, 1999, p. 55-60.

parlera le serpent est une idole qui rend l'homme esclave de lui-même en prenant pour levier sa propre convoitise.

Dans sa reprise en Dt 5, on l'a vu, Moïse préfère lier le sabbat à la sortie d'Égypte. Ainsi, l'Israélite qui entend la loi est invité à célébrer ce jour-là comme mémorial de sa libération et à mettre celle-ci en œuvre en se libérant lui-même de son propre travail. Mais Moïse introduit une insistance : il précise que, le septième jour, serviteur et serviteur doivent pouvoir se reposer « comme toi ». De la sorte, il demande à l'Israélite d'imiter le Dieu qui a libéré son peuple de l'esclavage afin de ne pas faire de sa demeure une maison d'esclaves à l'image de l'Égypte, de ne pas agir comme un pharaon vis-à-vis de ses enfants, de ses serviteurs, de ses bêtes et surtout de l'étranger. Or, dans le récit de l'Exode, Pharaon est le type même de l'homme de convoitise. Dès son entrée en scène (Ex 1,9-10), il considère les fils d'Israël comme de dangereux concurrents qui menacent son pouvoir ; mais loin de les éliminer, il se montre prêt à tout pour garder ces gens afin de pouvoir les exploiter comme main d'œuvre servile. À sa dernière apparition, en Exode 14, il se montre avide, au point de refuser de voir partir ses esclaves et de leur donner la chasse pour les récupérer à tout prix⁵². Dès lors, pratiquer le sabbat, c'est renoncer à une convoitise pharaonique. En ce sens, les préceptes du sabbat et de la convoitise sont à entendre comme des mises en garde avertissant Israël de ne pas retourner de lui-même en Égypte après qu'Adonaï l'en a libéré.

Voilà donc un exemple de ce que permet une analyse basée à la fois sur l'attention aux textes, à leurs mots et à leurs structures, et sur la mise en perspective que permet le repérage de liens intertextuels dans le cadre d'un ensemble canonique – en l'occurrence celui de la Torah. Ces liens, on l'aura remarqué, ne sont pas seulement repérables à la reprise de mots et de phrases, à des citations ou à des allusions directes – encore que ce genre de lien est évidemment important. C'est aussi la mise en évidence de structures de pensée qui permet certains rapprochements significatifs. Ceux-ci, parce qu'ils permettent de déployer des virtualités cachées des textes et de mieux découvrir le monde qu'ils proposent, représentent une chance pour le dialogue que le lecteur entretient avec eux, pourvu que celui-ci ose se risquer au-delà de ce que disent les textes pour tenter d'entrer dans ce qu'ils cherchent à dire. Une telle exégèse se veut aussi herméneutique et théologique « du moment qu'elle s'attache, comme l'écrit Yves-Marie Blanchard, aux signifiants du texte et qu'elle se propose, non seulement d'identifier les éléments, mais encore de les articuler par un processus de lecture »⁵³. Ce processus s'avère indispensable. Car, comme le notait P. Beauchamp, « plus que toute autre, la manière biblique d'écrire oblige l'interprète à parler à son propre compte » pour déployer les harmoniques de sens que le texte biblique cache dans ses plis serrés⁵⁴.

André Wénin,
Faculté de théologie
Université catholique de Louvain

⁵² Sur cette figure, voir mon bref développement dans *Pas seulement de pain...*, p. 129-131.

⁵³ « La théorie des sens de l'Écriture », dans SOULETIE, GAGEY (éds), *La Bible, parole adressée*, p. 119-138, citation p. 135.

⁵⁴ *L'un et l'autre Testament*, p. 40-41.