

ANDRÉ WÉNIN

L'histoire d'Abraham dans la Genèse et dans les autres récits de l'A.T. Une approche narrative

Dans un essai très stimulant, intitulé « Is there a story of Abraham ? », Joel Rosenberg démontre comment la longue narration de Gn 12–25 – dont la composition intègre très certainement des matériaux d'origines très différentes – forme un cycle de récits qui tire sa cohérence du recours systématique à la répétition de scènes dans une séquence toujours plus élaborée. Celle-ci est organisée selon une symétrie concentrique qui, pour n'être pas parfaite, n'en met pas moins en relief leur développement. Toujours selon lui, ce cycle résulte d'une configuration sophistiquée résultant d'une « réflexion en profondeur sur les traditions disponibles concernant Abraham ».¹ Rompant ainsi avec l'idée assez commune selon laquelle cette partie de la Genèse développe une intrigue épisodique assez lâche dont le seul principe unificateur serait le personnage,² il souligne au contraire sa forte intégration autour de motifs et de thèmes que les parallélismes contribuent à mettre en écho, de manière à faire ressortir des relations fonctionnelles que le lecteur est appelé à exploiter.

Je voudrais pour ma part contribuer à montrer la cohérence de ce long récit sous un autre angle. Si l'histoire d'Abraham n'est pas, comme l'histoire de Jacob, unifiée par le récit des voyages du protagoniste, si elle ne s'enroule pas, comme l'histoire de Joseph, autour des méandres d'un drame personnel et familial, elle n'en a pas moins un fil rouge. Certes, celui-ci est moins apparent en surface, moins repérable, en raison d'une for-

¹ J. ROSENBERG, « Is there a Story of Abraham ? », in Id., *King and Kin. Political Allegory in the Hebrew Bible* (Indiana Studies in Biblical Literature), Bloomington-Indianapolis, IN 1986, 69-98, voir 72-73.

² J.-L. SKA, « Essai sur la nature et la signification du cycle d'Abraham (Gn 11,27–25,11) », in A. WÉNIN (ed.), *Studies in the Book of Genesis. Literature, Redaction and History* (BETHL 155), Leuven 2001, 153-177, voir en particulier 154. Dans un bel article, un de ses disciples, N. BONTE, « Op Weg met Abraham. Een narratieve benadering van een subliem bijbels verhaal », in *Collationes* 29(1999), 341-368, met bien en évidence la continuité narrative du récit. Voir aussi D.M. GUNN – D.N. FEWELL, *Narrative in the Hebrew Bible* (Oxford Bible Series), Oxford 1993, 90-100 (Chap. : « Abraham and Sarah: Genesis 11–22 »).

me de brouillage. Mais dès les premières lignes du récit où est exposé le point de départ, les fils de l'intrigue sont mis en place. Quels auteurs n'ont pas relevé au moins deux de ces fils, à savoir la promesse de la terre et celle de la descendance ? Mais ce ne sont pas les seuls, on va le voir. Or, le simple fait qu'il y ait plus d'un fil – et donc plusieurs ressorts – à cette intrigue contribue à la rendre plus complexe, dans la mesure où la trame narrative résulte d'un tissage. Voilà ce qui donne au lecteur le sentiment d'un manque d'unité et de cohérence, et ce qui nourrit en lui la tentation de voir dans ce récit une suite de scènes plus ou moins discontinues.

1. LES DÉBUTS : UNE PAROLE DE VIE DANS UN CONTEXTE MORTIFÈRE (11,27–12,4)

Le début de l'histoire d'Abraham ne présente pas de rupture avec ce qui précède dans la Genèse : la brève évocation de sa famille d'origine (11,27-32) s'inscrit dans la généalogie de Sem exposée en 10,21-31, dont une ligne est ensuite développée en 11,10-26. Le tableau familial est sombre. Dans la région de Babel, Tèrakh a trois fils. Son cadet Haran meurt, laissant un orphelin, Lot. Abram, l'aîné, épouse Sarai qui s'avère être stérile – une forme de mort pour le couple. Tèrakh prend alors l'initiative de quitter Our avec les proches que la mort a atteints. Mais la façon dont le narrateur évoque ce départ en 11,31a est très significative de la configuration qu'il donne à cette famille : « Tèrakh prit Abram *son fils* et Lot *fils* DE Haran, *fils* DE *son fils* et Sarai *sa belle-fille, femme* D' Abram *son fils*, ... ». En accumulant les termes de parenté (*sept*) et les marqueurs de possession (*sept*, quatre *suffixes possessifs* et trois GÉNITIFS), et cela sans nécessité aucune puisque tous ces liens sont déjà explicites dans le récit qui précède (vv. 27-30), il suggère avec finesse le caractère que nous dirions fusionnel de ce groupe de personnes marquées par la mort, auquel s'impose la figure paternelle, comme l'indique d'emblée le verbe « prendre ».³ Mais le projet de se rendre en Canaan s'enlise à mi-chemin – en un lieu dont le nom évoque irrésistiblement le fils décédé (Kharan) –, tandis que le narrateur anticipe la mort de Tèrakh de soixante ans (v. 32). Plusieurs handicaps de départ grèvent ainsi cette famille : un père qui s'impose, deux morts, une descendance impossible, un lieu de résidence dont le nom fleurit la mort. C'est dans ce contexte peu favorable à la vie que résonne, tran-

³ La même impression de fusion ressort encore du début de la seconde partie du v. 31 dans le TM : « et ils sortirent avec eux d'Our des Chaldéens », une expression curieuse qui semble vouloir dire que ce groupe a quelque chose d'indifférencié : qui sort avec qui, en effet ? Logiquement, c'est Tèrakh qui sort avec ceux qu'il a pris (selon le Syriaque dans Walton), voire mieux : qui les fait sortir (selon le Samaritain, la LXX et la Vg). Mais tous les témoins du TM sont unanimes à soutenir cette *lectio difficilior* selon laquelle ils sortent tous ensemble (chacun avec chacun) dans un tout fusionné.

chante, la voix d'Adonaï. De façon inattendue, il parle à Abram d'un avenir de bénédiction, non seulement pour lui mais pour tous.

D'ordinaire, la critique condense en deux promesses le discours qu'Adonaï adresse à Abram : la terre et la descendance. De plus, souvent, elle oublie que leur réalisation est liée à certaines conditions. Il faut donc lire ce texte. Il est en effet déterminant puisqu'il présente le programme narratif qui va se développer si Abram répond à Adonaï.

1 Et Adonaï dit à Abram :

« Va-t'en de ta terre et de ta famille 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 *béussent* – mais qui te méprise,
je le maudirai –

et qu'en toi *acquièrent pour elles bénédiction* toutes les
familles du sol». ⁴

4^a Et Abram s'en alla comme Adonaï lui avait parlé...

Notons tout d'abord que les deux promesses ne figurent pas comme telles dans ce discours.⁵ Adonaï mentionne certes un *pays*, mais il ne précise pas lequel et n'en fait pas l'objet d'une promesse, puisque c'est seulement un pays qu'il fera voir à Abram. Quant à la *descendance*, elle n'est pas explicitée comme telle, mais seulement indirectement. L'accent de ce discours est massivement ailleurs : c'est la bénédiction. Si Abram prend le risque de quitter sur la parole d'Adonaï ce qui le retient lié au contexte de mort qui est le sien (le pays où il vit, son ascendance, sa maison paternelle), il permettra à Dieu de mettre en œuvre un programme qui concerne essentiellement la bénédiction et qui a deux niveaux, si l'on peut dire.

Le premier niveau concerne Abram lui-même. Au lieu de mener une existence confinée dans la maison de son père, il deviendra une grande nation, ce qui implique une descendance – lui dont la femme est stérile. Au

⁴ Pour la structure de ce passage, voir notamment P. AUFFRET, « Essai sur la structure littéraire de Gn 12,1-4a », in *BZ* 26(1982), 247-248.

⁵ Je reprends ici en le résumant un article antérieur : A. WÉNIN, « Abraham : élection et salut. Réflexions exégétiques et théologiques sur Genèse 12 dans son contexte narratif », in *RTL* 27(1996), 3-24 (en particulier 10-24). Voir aussi A. WÉNIN, *D'Adam à Abraham ou les errances de l'humain. Lecture de Genèse 1,1-12,4* (Lire la Bible 148), Paris 2007, 238-244 (trad. ital. : *Da Adamo ad Abramo o l'errare dell'uomo. Lettura narrativa e antropologica della Genesi. I. Gen 1,1-12,4*, Bologna 2008, 169-173).

lieu de rester sous le signe de la mort qui rôde autour de sa famille d'origine, il recevra la bénédiction d'Adonaï, et l'on sait que la bénédiction vise à faire abonder la vie.⁶ Au lieu d'une destinée obscure à l'ombre de son père, un grand nom l'attend, une renommée inattendue. Mais d'où lui viendra-t-elle, cette renommée ? Pour le comprendre, il faut considérer le second niveau du programme divin. La bénédiction, en effet, n'est pas pour le seul Abram. Elle est destinée à toutes les familles du sol et leur parviendra grâce à un dispositif au cœur duquel se trouve Abram, et qu'Adonaï décrit en quelques mots. Je le formulerais comme ceci : béni par Adonaï (« que je te bénisse »), Abram sera le dépositaire d'une bénédiction (« que tu sois bénédiction ») que chaque clan pourra acquérir pour lui-même (« qu'en toi acquièrent pour elles bénédiction toutes les familles du sol »⁷) pour autant qu'il « bénisse » Abram (« que je bénisse ceux qui te bénissent »). Et le bénir, c'est reconnaître en lui le béni par qui la bénédiction divine peut parvenir à tous.⁸ Si, en revanche, quelqu'un traite Abram à la légère, le méprise (קלל), la malédiction sera son lot (אירר).

Prenons un peu de recul pour percevoir ce dont il est question. Bénir tous les clans du sol, tel est le but final du projet auquel Adonaï invite Abram à adhérer. Le lecteur de la Genèse y reconnaîtra sans peine l'acte fondateur du Créateur bénissant l'humanité en Adam (Gn 1,28), puis en Noé et ses fils (9,1.7). Ce même projet de bénédiction de l'humanité semble être à la source de l'appel d'Abram, comme si, à présent que clans et nations sont dispersés sur toute la terre (Gn 10,11-11,9), Dieu

⁶ Voir les premières occurrences du verbe בִּרַךְ et les paroles qui en explicitent le sens et la portée en Gn 1,22.28 et le parallèle en 9,1.7.

⁷ Cette traduction se base sur un des sens possibles du Nifal. Le sens passif (« en toi seront bénis ») est celui qu'ont retenu la LXX (avec Si 44,21 et Ga 3,8) ainsi que des modernes comme V.P. HAMILTON, *The Book of Genesis. Chapters 1-17* (NICOT), Grand Rapids, MI 1990, 374-376. D'autres donnent à la forme un sens réciproque (« se béniront » mutuellement, avec Abram pour référence), comme par ex. J. CHAÎNE, *Le livre de la Genèse* (LeDiv 3), Paris 1951, 181, ou J.G. JANZEN, *Abraham and All the Families of the Earth. A Commentary on the Book of Genesis 12-50* (International Theological Commentary), Grand Rapids, MI-Edinburgh 1993, 16-17. Une troisième possibilité est le sens réflexif (« se béniront » que j'explicité dans ma propre traduction) ; il rend mieux, à mon avis, la portée de la forme verbale qui n'apparaît pleinement qu'une fois située dans la cohérence d'ensemble de la parole divine. Voir en ce sens H.W. WOLFF, « Das Kerygma des Jahwisten », in *EvTh* 24(1964), 73-98 (surtout 79-80) ; R. MARTIN-ACHARD, *Actualité d'Abraham* (Bibliothèque théologique), Neuchâtel 1969, 68-69, qui fait le point de la question, ou encore C. WESTERMANN, *Genesis 12-36. A Commentary*, Minneapolis, MN 1985, 151-152 et G.J. WENHAM, *Genesis 1-15* (WBC), Waco, TX 1987, 277-278.

⁸ Quand un homme en bénit un autre, soit il appelle sur lui la bénédiction de Dieu, comme les Lévites en Nb 6,22-27, soit il la reconnaît à l'œuvre en lui, comme Melkisédèq face à Abram en Gn 14,19, ou Élisabeth bénissant Marie en Lc 1,42. C'est ce second sens qui est à lire ici. À ce propos, J. GUILLET, « Le langage spontané de la Bénédiction dans l'Ancien Testament », in *RSR* 57(1969), 163-204, surtout 200-203, ou l'excellente synthèse de J. TRUBLET – J.-N. ALETTI, *Approche poétique et théologique des Psaumes* (Initiations), Paris 1983, 143-152.

cherchait un moyen pour que sa bénédiction – avec la vie dont elle doit rendre possible l'épanouissement – puisse atteindre tous les humains dans leurs différentes cultures (10,32), autrement que selon la logique d'uniformisation mais aussi de peur qui est à l'œuvre dans le projet de Babel (11,4). Or, qu'est-ce qui est de nature à entraver la réussite du dessein divin de bénédiction ? Depuis l'Éden, le lecteur le sait : la convoitise dresse devant la bénédiction un barrage aussi subtil qu'efficace. Et avec Caïn, il a appris que l'envie est mortifère quand on lui laisse libre cours.⁹ Dès lors, la bénédiction n'est possible que là où ces deux sœurs – convoitise et envie – sont tenues en échec.

Tel est bien le projet d'Adonai avec Abram. Celui-ci sera béni s'il accepte de quitter le monde de mort que représente pour lui « la maison de son père ». Cela ne peut se faire qu'au prix d'une rupture par laquelle il acceptera de perdre ce qu'il peut croire sien mais qui, en réalité, le possède – sa terre, sa famille d'origine, son clan paternel. C'est précisément ce consentement au manque, à la perte, qui ouvre la porte de la bénédiction pour Abram, car il est refus en acte de la convoitise. Mais si, à son tour, un autre parvient à ne pas jalouser le dépositaire de la bénédiction divine, mais au contraire le bénit, au sens où il le reconnaît comme celui à travers qui cette bénédiction lui parvient de la part de Dieu, celui-là sera béni lui aussi pour avoir, lui aussi, tourné le dos à la convoitise.

Dans le programme ainsi énoncé, différents fils se tissent : *la terre*, sans doute, ainsi que *la descendance*, et donc *la femme* dont la stérilité représente un obstacle ; mais encore et peut-être surtout, *la bénédiction* et dès lors aussi *la relation avec les autres* « familles du sol » auxquelles le béni sera confronté une fois quittée la maison paternelle. On perçoit sans peine que la réalisation d'un tel programme excédera forcément les limites de l'histoire d'Abram, ne serait-ce que parce que l'on ignore ce qu'il en sera du pays, parce qu'on ne devient pas une grande nation en l'espace d'une génération ou parce que l'on imagine mal la bénédiction atteindre tous les clans du sol en quelques décennies. Cela n'empêche pas que les différents fils présents dès l'appel divin devraient commencer à se tresser lorsque, à soixante-quinze ans, Abram obéit sans délai et « s'en va comme Adonai lui avait parlé » (12,4a).

2. LES PREMIERS PAS DE L'ÉLU (12,5–15,21)

2.1. Des débuts laborieux (12,5-20)

Les choses ne tardent pas à se compliquer. En partant, Abram reproduit ce que Tèrakh a fait avec lui : d'autorité, il « prend » ceux qu'il

⁹ Pour l'interprétation de ces textes et son argumentation, voir WÉNIN, *D'Adam à Abraham*, 72-165 (*Da Adamo ad Abramo*, 51-117).

veut emmener avec lui (12,5a // 11,31a) puis se dirige vers le pays où son père voulait aller (12,5b, voir 11,31b). Ce faisant, il s'éloigne de son père, certes. Mais le quitte-t-il vraiment s'il épouse ses façons d'agir ? Autre difficulté : à peine apprend-on que Canaan est un pays occupé, qu'Adonaï s'empresse d'annoncer : « C'est à ta semence que je donnerai ce pays » (12,7a), ce qui soulève le problème du sort futur des habitants quand Dieu se décidera à donner la terre. Troisième problème : après avoir érigé un autel en mémorial de l'apparition divine, puis un autre où il invoque Adonaï (17,7b-8), Abram constate rapidement que ce pays est loin d'être une terre de bénédiction, puisqu'il est frappé par la famine. Il cherche alors refuge en Égypte (v. 10). Là, effrayé à l'idée de rencontrer les autochtones, Abram leur attribue, bien qu'ils soient pour lui de parfaits inconnus, des désirs adultères et des instincts meurtriers. Il imagine alors de sacrifier sa femme à sa protection en vue de sa survie et de son bien-être (« afin que ce soit bien pour moi grâce à toi et que vive mon être à cause de toi »). Un tel comportement est inspiré manifestement par la convoitise,¹⁰ une attitude qui neutralise la bénédiction. Aussi, loin d'amener la bénédiction aux Égyptiens, ce sont des plaies qu'il attire sur eux quand Adonaï décide de le sortir de l'impasse, avec la collaboration forcée d'un Pharaon étonnamment lucide et droit. Ayant cédé à la convoitise, Abram a faussé le jeu imaginé par Adonaï. Doit-on s'étonner que Pharaon lui attribue – à juste titre – la responsabilité des malheurs qui se sont abattus sur lui et sa maison et que l'élus soit alors éconduit comme un indésirable, tout en emportant le fruit de son mensonge ?

Bref : lien ambigu au père, promesse d'une terre occupée, peur du premier « clan du sol » rencontré, mise en danger de Saraï et donc d'une possible descendance à qui a été promise le pays, échec du jeu de la bénédiction, voilà de quoi sont faits les débuts d'Abram. Malgré son obéissance lors du départ, on pourrait difficilement imaginer des débuts plus laborieux pour le projet d'Adonaï et pour Abram qui a accepté de le porter. Cela dit, Dieu n'abandonne pas ce dernier, agissant sur Pharaon pour que les choses ne s'enlisent pas définitivement en Égypte. Et on notera que le dernier mot de l'Égyptien, « Va ! » (הלך), renvoie Abram à sa vocation tandis qu'il repart vers le pays qu'il a fui bien qu'il soit promis à sa descendance.

¹⁰ Voir l'analyse que je propose à ce sujet dans WÉNIN, « Abraham : élection et salut », 19-21 et A. WÉNIN, « Abram et Saraï en Égypte (Gn 12,10-20) ou la place de Saraï dans l'élection », dans *RTL* 29(1998), 433-456, surtout 436-446 (lecture à la lumière de l'épisode du jardin d'Éden). Dans un sens analogue, mais avec un accent particulier sur la non-foi d'Abram, voir W. BRUEGGEMANN, *Genesis* (Interpretation), Atlanta, GA 1982, 128-130, ou JANZEN, *Abraham*, 24-25.

2.2. Les choses prennent meilleure tournure (13–15)

De retour en Canaan, nouvelle crise : la relative pauvreté des ressources du pays engendre des tensions entre les bergers d'Abram et de Lot. Ici, l'initiative de l'oncle est plus heureuse. La séparation qu'il propose vise, certes, à éviter le conflit plutôt qu'à l'affronter. Elle ne lui en impose pas moins un renoncement. Car si, au départ de Kharan, Abram a pris Lot avec lui comme fils de rechange au cas où, en raison de la stérilité de Saraï, il ne pourrait pas devenir père,¹¹ il semble ici renoncer à cette idée pour laisser à Lot son autonomie. De plus, sans faire valoir la préséance naturelle de l'oncle sur le neveu, il le laisse choisir en premier la région où il ira s'établir. Le narrateur fait alors ressortir la qualité du comportement d'Abram par contraste avec celui de Lot. Au moment où l'oncle agit sans convoitise de manière à neutraliser le conflit naissant et à garantir des relations fraternelles, Lot se laisse guider par elle et opte pour la riche contrée du Jourdain, qui fait figure à ses yeux de véritable Éden mais s'avérera plus tard être un enfer. Et tandis qu'il s'installe au lieu de son désir, Adonai parle à Abram comme pour confirmer le choix qu'il vient de faire. Reprenant sa parole initiale, il la précise et la formule comme une promesse : tout le pays de Canaan – dont on a pourtant répété qu'il était occupé (13,7b) – lui sera donné pour toujours, à lui et à sa descendance qui sera innombrable comme la poussière. Invité à parcourir le pays en long et en large, Abram établit sa tente aux chênes de Mamré en Hébron, son unique réponse étant l'érection d'un nouvel autel à Adonai (13,18).

Après cet épisode familial qui permet au lecteur de s'apercevoir indirectement qu'Abram prospère, le narrateur étonne en changeant de plan – comme s'il voulait qu'on n'oublie pas que le monde dans lequel évolue Abram est bien celui où la violence et la recherche du profit imposent la loi du plus fort, à l'opposé de la volonté de bénédiction et de vie d'Adonai. Le pays où vit Abram est victime d'une déprédation de la part de rois mésopotamiens, venus mettre au pas des roitelets de Canaan qui se sont insurgés. Parmi ceux-ci, le roi de Sodome. Lorsque les agresseurs approchent de leurs vassaux rebelles, ces derniers prennent la fuite, laissant gens et biens à la merci des Mésopotamiens. C'est ainsi que Lot est emmené captif avec les gens de Sodome. Une fois informé (14,14), Abram vole au secours de « son frère » avec une petite troupe et réussit à le délivrer, lui, ses biens et ses concitoyens. À son retour, deux rois viennent à

¹¹ On notera, en 12,4-5, le jeu d'Abram : alors que Lot part avec lui de sa propre initiative (v. 4a : « et Lot s'en alla avec lui »), il le « prend » néanmoins avec Saraï et ses richesses (v. 5a : « et Abram prit... Lot le fils de son frère »). L'insistance sur le fait que Lot est du voyage laisse penser que son oncle pourrait voir en lui un fils de substitution. En ce sens, par ex. L.A. TURNER, *Genesis* (Readings), Sheffield 2000, 65.

sa rencontre. Le premier, Melkisédeq, comme son nom le suggère, est un roi de justice et de paix. Il bénit Abram, reconnaissant qu'il a promu la vie par la victoire que lui a accordée le créateur, le Très-Haut. Abram partage alors avec lui le fruit de cette bénédiction en lui donnant la dîme de ce qu'il a ramené, contribuant ainsi à bénir concrètement celui qui l'a béni. En revanche, quand le roi de Sodome, qui avait fui l'affrontement et abandonné son peuple, lui propose un marché inspiré par la convoitise – « Donne-moi les gens, et les biens prends-les pour toi » –, Abram déclare solennellement qu'il ne veut pas avoir le moindre lien avec lui et que son expédition n'était en rien intéressée. Ainsi, dans cet épisode surprenant où, au détour d'une phrase, on apprend qu'Abram a conclu une alliance avec Mamré et ses frères (14,13), l'Élu fait la preuve de sa capacité à faire rayonner la bénédiction et à dire non à la convoitise.

Juste après qu'Abram a refusé de pactiser avec le roi de Sodome, Adonaï le gratifie d'une vision et lui annonce une récompense importante (15,1). Mais qui en héritera, rétorque-t-il, puisque Dieu ne lui donne pas de descendance ? À cette impatience légitime, Adonaï répond en revenant sur sa promesse pour la préciser. « C'est celui qui sortira de tes entrailles qui héritera de toi » (15,4), un fils par qui lui viendra une descendance aussi nombreuse que les étoiles du ciel. La confiance qu'Abram accorde alors à celui qui lui parle ainsi fait de lui un juste aux yeux de Dieu, qui répète alors que le pays de Canaan lui sera donné comme héritage. Mais Abram attend des garanties. Alors, dans une atmosphère nimbée de mystère, Adonaï lui dévoile l'avenir : d'abord asservie puis libérée, sa descendance viendra prendre possession du pays dont les habitants seront devenus indignes (voilà qui lève en partie la perplexité du lecteur qui, depuis 12,6b et 13,7b, sait que la terre est occupée) ; avant cela, Abram lui-même aura connu une fin heureuse. Enfin, comme pour confirmer cet engagement à donner le pays à la descendance, Adonaï scelle solennellement une alliance en faveur de son élu.

Synthèse. – Après des débuts difficiles (Gn 12,5-20), les choses ont donc pris une autre tournure : Abram a renoncé à Lot et son attitude exempte de convoitise a débouché sur une clarification par Dieu de ses premières annonces. Il a conclu une alliance avec les habitants du pays, mais n'a pas oublié Lot emporté par la tourmente. Suite à la délivrance des prisonniers, le prêtre du Dieu Très-Haut atteste que Dieu a bel et bien béni Abram ; en retour, celui-ci le fait participer aux bienfaits de la bénédiction. Et après qu'il s'est opposé à la convoitise du roi de Sodome, Dieu lui annonce qu'il le récompensera personnellement. Il répond ensuite à ses inquiétudes : il aura un fils, et sa nombreuse descendance héritera du pays en temps voulu, bien après qu'il se sera éteint au terme d'une vie comblée. On le voit : en réaction aux choix et aux questions d'Abram, Dieu a apporté bien des précisions au projet initial. Les contours de ce projet sont nets désormais et l'on voit mieux qu'il vise loin dans le temps et l'espace. Et tandis que la violence provoquée par l'expédition des rois

a été l'occasion d'une illustration concrète de la bénédiction d'Abram, la rencontre nocturne qui a suivi a donné lieu à une forme d'engagement réciproque : Abram a accordé sa confiance à Adonai (15,6) tandis que ce dernier a donné à ses promesses le sceau d'une alliance (15,18).

3. D'ISMAËL À ISAAC : NOUVEAUX FAUX-PAS ET CORRECTIFS (16,1–21,7)

3.1. *Un premier faux-pas : Saraï, Hagar, Abram (16)*¹²

Une fois clarifiées les promesses divines, le lecteur se demande quand et comment elles vont commencer à prendre forme. Il est alors témoin d'une initiative de Saraï, lassée de sa stérilité dix ans après le départ de Kharan. Considérant qu'Adonai l'empêche d'enfanter, elle entreprend de contourner l'obstacle en demandant à Abram de lui donner un enfant par l'intermédiaire de sa servante. Vouloir ainsi combler son manque en utilisant une autre femme (appartenant à une « famille du sol » étrangère) dont elle compte prendre le fils pour elle est une initiative inspirée par la convoitise. Aussi, après les promesses solennelles de Dieu, Abram devrait s'opposer à ce projet et s'en remettre à Adonai au nom de la foi que celui-ci a suscitée chez lui (15,6). Au lieu de cela, comme Adam, « il écoute la voix de sa femme » (voir 3,17) et laisse Saraï lui donner une étrangère pour épouse. Mais une fois celle-ci enceinte, l'envie fait son œuvre entre les deux femmes et la situation se dégrade. Interpellé par Saraï, Abram se défausse de sa responsabilité et il livre la servante aux humiliations que lui réserve sa maîtresse. Résultat ? Le fils d'Hagar, que Dieu a entendue et à qui il a annoncé une grande descendance, cet Ismaël sera bien le fils d'Abram, mais pas celui de Saraï. Cette relation triangulaire, où est aussi faussé le rapport à l'étranger, débouche sur un déséquilibre dans le couple : Abram peut se considérer comme comblé car il a désormais un héritier de son sang (voir 15,4), tandis que sa femme reste avec son désir insatisfait. Pourtant, la naissance de ce fils est due à la convoitise de Saraï, à laquelle Abram n'a pas pu ou voulu résister. Serait-il juste que celui-ci bénéficie de la situation et pas elle ?

3.2. *Correctif : la circoncision et ses prolongements (17–19)*

Cette question, que le narrateur ne formule pas mais qu'il induit par sa façon de relater la naissance d'Ismaël en 16,15-16,¹³ reste penda-

¹² À propos de cet épisode, voir mon étude A. WÉNIN, « Saraï, Hagar et Abram. Une approche narrative et contextuelle de Gn 16,1-6 », in *RTL* 32(2001), 24-54 (en lien avec l'épisode en Égypte de 12,10-20).

¹³ Dans les deux derniers versets du chap. 16 où est relatée la naissance d'Ismaël, le narrateur multiplie les noms propres (4x Abram, 3x Hagar et 2x Ismaël) et insiste sur le fait que le fils est bien celui d'Abram et Hagar. De ce triangle familial, Saraï est com-

te jusqu'à ce que, treize ans plus tard, Adonaï prenne une nouvelle initiative vis-à-vis d'Abram. C'est, dans le récit, le début d'une ample séquence relatant la centième année d'Abram, séquence qui culmine avec la naissance d'Isaac au chapitre 21 (voir 17,1 et 21,5).¹⁴ Cette année sera décisive, et sur plus d'un plan. C'est sans doute la raison pour laquelle le narrateur s'y attarde longuement.

Au chapitre 17, dans la série de discours où Dieu invite Abraham à entrer en alliance avec lui par la circoncision, divers aspects sont à relever. Le premier, c'est qu'Adonaï considère qu'Abram n'est pas (encore) intègre, qu'il ne chemine pas entièrement avec lui. Autrement, pourquoi commencerait-il par l'y inviter, soulignant que c'est la condition pour une alliance bilatérale entre eux, alliance qui fera abonder la bénédiction, et donc la fécondité.¹⁵ Ainsi, l'engagement unilatéral pris par Adonaï en faveur d'Abram au chapitre 15 (vv. 13-21) ne semble pas suffire. Est-ce parce qu'Abram n'est pas resté ferme dans la foi avec laquelle il avait réagi à la promesse d'une descendance, que cette alliance doit à présent devenir bilatérale ? Si le récit ne le dit pas, il est clair que, dans l'alliance que Dieu propose ici, son engagement à lui ne varie pas par rapport à celui du chapitre 15, même s'il se fait plus explicite encore : il s'agit toujours de donner à Abram une descendance innombrable – ce qu'un nouveau nom attestera –, et de lui donner en héritage la terre de Canaan.¹⁶

Ce qui est neuf, en revanche, c'est ce qu'Adonaï réclame d'Abraham – la façon dont il attend qu'il devienne intègre : la circoncision. De la description répétitive du rite, deux traits principaux émergent.¹⁷ Il s'agit d'une part d'inscrire le manque sur l'organe qui, à la fois, différencie

plètement exclue. Cette particularité ressort d'autant mieux qu'une inclusion encadre le chap. 16, avec la répétition des noms d'Abram et d'Hagar (vv. 1 et 15-16) et du verbe ילד (vv. 1-2, 2x nié pour Sarai ; vv. 15-16, 3x avec Hagar comme sujet). Voir aussi le substantif שם (« nom », vv. 1 et 16) et l'écho entre אבנה (v. 2 : « je serai construite » ou « j'aurai un fils ») et בן (« fils », vv. 15-16, 2x). Voir G.J. WENHAM, *Genesis 16–50* (WBC), Dallas, TX 1994, 4, qui souligne aussi l'absence de Sarai à la fin du chap. 16 (11), comme HAMILTON, *Genesis 1–18*, 457-458.

¹⁴ À ce sujet, voir l'étude intéressante de J.P. FOKKELMAN, « Time and the Structure of the Abraham Cycle », in A.S. VAN DER WOUDE (ed.), *New Avenues in the Study of the Old Testament. FS M.J. Mulder* (OTS 25), Leiden 1989, 96-109, en particulier 100.

¹⁵ S'il n'est pas question directement de bénédiction dans la présentation de l'alliance par Adonaï (vv. 1-8), l'emploi des deux verbes qui, en Gn 1,28, figurent en tête de la première bénédiction adressée aux humains, manifeste clairement la présence du thème : רבה (« multiplier », 17,2) et פרה (« fructifier », 17,5). L'abondance de cette bénédiction est soulignée les deux fois par le superlatif : במאד מאד.

¹⁶ Sur le lien entre les deux alliances, voir TURNER, *Genesis*, 80 et surtout P.R. WILLIAMSON, *Abraham, Israel and the Nations: The Patriarchal Promise and Its Covenantal Development in Genesis* (JSOTS 315), Sheffield 2000.

¹⁷ J'argumente cette lecture dans deux études : A. WÉNIN, « Recherche sur la structure de Gn 17 », in *BZ* 50(2006), 196-211 et A. WÉNIN, « L'alliance de la circoncision (Gn 17). Essai d'interprétation du signe », in *RTL* 42(2011), 558-578.

l'homme de la femme et permet leur rencontre féconde, et d'autre part, de marquer de ce signe distinctif tous les hommes du clan d'Abraham sans exception, et donc le clan comme tel. Ces deux traits sont essentiels, car s'y entrecroisent plusieurs fils du récit : la fécondité et la descendance (et dès lors la relation à la femme), la différence d'Abraham dans son lien à Dieu et par rapport aux autres familles du sol, et donc aussi, en fin de compte, la bénédiction qui, selon 12,3, est destinée à se déployer à travers ces relations. Reprenons ces deux points pour les détailler quelque peu.

Au vu de ce qui précède, on perçoit que ce qui est d'emblée en jeu dans la circoncision d'Abraham, c'est sa relation à Saraï. Et de fait : Dieu a à peine demandé à Abraham de consentir à la circoncision, qu'il lui révèle ensuite la véritable identité de sa femme. La disposition du discours laisse entendre que ceci est la conséquence de cela : accepter le manque est pour Abraham la condition d'une relation où Sarah pourra être reconnue dans ce qu'elle est vraiment. Et la conséquence d'un tel ajustement, c'est la bénédiction et la fécondité. « Saraï ta femme, tu ne l'appelleras pas Saraï car Sarah est son nom, et je la bénirai et je te donne d'elle un fils » (15-16a).¹⁸ En ce sens, la proposition d'alliance corrige l'injustice dont Sarah est victime depuis qu'Abram est le père d'un fils (Ismaël) après avoir cédé à la convoitise de sa femme puis à sa jalousie (voir chap. 16). Du reste, la suite immédiate – l'apparition à Mamré en 18,1-15 – confirme qu'il s'agit bien pour Dieu d'équilibrer les relations entre les époux : une fois la future naissance annoncée à Abraham, Adonaï fait en sorte que Sarah en reçoive elle aussi la nouvelle, et la réaction symétrique des deux – le rire préfigurant leur fils Isaac – manifeste qu'ils sont bien sur une même longueur d'onde au moment où ils sont l'objet de la même volonté divine de bénédiction.¹⁹

Mais la circoncision ne concerne pas seulement le couple et sa fécondité – et donc la promesse d'un fils. Elle a également une dimension collective – et en cela, elle fait aussi écho à l'autre aspect de la crise du chapitre 16 : la relation à l'étranger. En inscrivant dans la chair de tous les

¹⁸ Si le nom Abram est relégué dans le passé (לֹא ... עוֹרָא) pour être remplacé par un nouveau nom donné par Dieu, Abraham (v. 5), le nom de Saraï n'est pas changé, à proprement parler. En effet, le verbe קָרָא n'est pas au passif, mais à l'actif (2^e pers. sing.) et la négation est simplement לֹא. Abraham ne doit pas appeler sa femme Saraï, « car » tel n'est pas son nom ; celui-ci est Sarah (sur la valeur explicative du כִּי, voir G. VON RAD, *La Genèse*, Genève 1968, 203 ; traduisent ainsi E. FLEG, *Le livre du commencement*, Paris 1959, 57, et R. ALTER, *Genesis*, New York-London 1996, 74). Dieu révèle ainsi à Abraham le vrai nom de sa femme et l'invite à reconnaître sa véritable identité (« Princesse »). Cette lecture n'est guère fréquente ; c'est pourtant la seule qui rende compte du phrasé de l'hébreu ; voir cependant T.J. SCHNEIDER, *Sarah. Mother of Nations*, New York-London 2004, 57-58.

¹⁹ Comparer 17,17 et 18,12, avec le même verbe צִיחַ, la même situation scénique (celui qui rit est caché aux yeux de Dieu) et un discours intérieur formulé en style direct manifestant le scepticisme. Sur le lien entre les deux passages, voir par ex. TURNER, *Genesis*, 84.

hommes du clan la différence d'Abraham, la circoncision rend impossible toute confusion entre l' élu dépositaire de la bénédiction (que Dieu confirme dans les mêmes discours) et les autres «familles du sol» auxquelles est ultimement destinée cette bénédiction. Si le chapitre 17 ne s'attarde pas à cet aspect, le narrateur y revient dès qu'il a relaté l'annonce à Sarah de la prochaine naissance d'un fils. Usant de son omniscience, le narrateur informe alors le lecteur que le cri montant de Sodome fournit à Adonaï l'occasion de voir où en est Abraham par rapport au projet de bénédiction des clans du sol. «Abraham, se répète-t-il, doit devenir une nation grande et puissante et en lui, toutes les nations de la terre doivent acquérir pour elles la bénédiction». Et, vu que les promesses de descendance sont sur le point de connaître un début de concrétisation, on comprend que Dieu ajoute que la réalisation de son projet de bénédiction implique qu'Abraham enseigne à ses fils le chemin de la justice et du droit, de sorte que Dieu puisse accomplir ce qu'il a dit (18,18-19). À la manière dont Abraham réagit à l'annonce d'un possible anéantissement de Sodome, on comprend que le sens aigu de la justice dont il fait preuve ne l'empêche pas de croire que la présence de quelques justes suffit à donner à la ville entière une chance de salut: ainsi le voit-on chercher avec ténacité à obtenir que la destruction ne ruine pas définitivement la possibilité pour Sodome d'être finalement bénie. Mais le mal des Sodomites est si profond que Lot lui-même est contaminé, même dans son sens de l'hospitalité. Aussi, seul le souvenir de son oncle amènera Adonaï à le sauver, lui et ses filles, malgré ses hésitations et son inertie. Mais lorsqu'il viendra voir les ruines fumantes des villes dévastées, Abraham ne saura pas ce qu'il est advenu de son neveu (Gn 19).

3.3. Second faux-pas, et correctif: Abraham, Abimélek, Sarah (20,1-18)

Les deux lignes narratives, du rapport potentiellement fécond à l'épouse, d'une part, et de la relation aux nations visées par la bénédiction dont Abraham est porteur, d'autre part, se croisent à nouveau dans l'épisode avec Abimélek relaté au chapitre 20. Arrivant à Gérar, Abraham reproduit ce qu'il a fait jadis en Égypte: il fait passer Sarah pour sa sœur, un mensonge que celle-ci confirme, cette fois. Le récit similaire du chapitre 12 ayant exposé les motivations d'Abraham, il est inutile de répéter que ce qui le guide, c'est l'angoisse pour sa vie et le désir d'un bien immédiat – deux formes de la peur du manque, qu'il avouera à Abimélek en 20,11-13. Ce nouveau faux-pas lié à la convoitise, et dont les conséquences pourraient être très graves pour le projet de Dieu qui a annoncé pour bientôt la naissance d'Isaac, témoigne d'un Abraham bien fragile lorsqu'il s'agit d'affronter l'inconnu. S'il a des réactions appropriées à l'égard des autres groupes lorsqu'il se sent en sécurité (face aux divers rois de Gn 14, ou à bonne distance de Sodome au chapitre 19), il peine à faire confiance à Adonaï quand il est confronté à une situation qu'il perçoit comme périlleuse ou compromise (en Égypte au chapitre 12 ou face

à Saraï en Gn 16). C'est alors que, par une pression discrète, forte et habile, Dieu transforme le roi de Gérar en pédagogue. On voit en effet celui-ci amener Abraham à avouer la pusillanimité qui lui fait imaginer que les autres ne craignent pas Dieu et à comprendre qu'en laissant cette illusion contaminer ses relations à sa femme et aux nations, il ouvre la porte à la mort, lui, le dépositaire de la bénédiction. Quand, dans sa crainte de Dieu, Abimélek le comble de biens et lui rend sa femme, Abraham réalise enfin sa vocation en obtenant de Dieu qu'il guérisse de la stérilité le roi et sa cour.²⁰

Synthèse. – Cet ajustement de la relation avec l'étranger et avec Sarah vient – non sans un nouveau soubresaut – achever, dans le concret des relations humaines, ce qu'Adonaï propose à Abraham quand, avec la circoncision, il l'invite à accepter le manque pour être capable d'alliance. En y consentant, Abraham permet à Adonaï de donner sa place à Sarah, cette «princesse» dont la descendance comptera des rois (17,16) : c'est ainsi qu'Adonaï la fait pour ainsi dire sortir de la tente pour apprendre à se fier à ce Dieu capable de merveilles (18,14-15). Et lorsque guidé par sa peur, Abraham fait d'elle sa sœur tout en la traitant – avec sa complicité – comme une mère qui se sacrifie pour son enfant, Dieu mandate Abimélek pour les rendre l'un et l'autre à leur vérité d'homme et femme mariés, ce que le roi fait en veillant à valoriser aussi Sarah (20,16).

Parallèlement, la circoncision a consacré la singularité de l' élu parmi les nations. Cette position particulière suppose chez Abraham un sens aigu de la justice, ce dont il fait la preuve quand il s'efforce d'obtenir d'Adonaï le salut de Sodome. Son statut d'allié de Dieu ne lui garantit cependant pas le monopole de la justice et de la droiture : c'est ce qu'il apprend d'Abimélek, quand, malgré ses mensonges, il reçoit de lui des bienfaits, le retour de sa femme et une invitation à habiter dans son pays.

Ce récit de la centième année d'Abraham, année décisive dans son itinéraire d'homme et de béni, connaît deux prolongements, qui confirment que la rencontre avec Abimélek permet une forme d'achèvement. Le premier, qui concerne la relation entre les époux, est la naissance d'Isaac (21,1-7). Adonaï a visité Sarah et, dans les délais annoncés, elle met au monde son fils dans un débordement de joie qu'elle souhaite partagée. De son côté, Abraham joue la partition du père en nommant son fils et en pratiquant sur lui la circoncision. Le tout, en conformité avec les paroles divines. Plus loin, une autre scène illustrera la justesse d'Abraham envers l'étranger (21,22-34). Reconnaisant que Dieu est avec le pa-

²⁰ Cette lecture m'a été inspirée par M. BALMARY, *Le sacrifice interdit. Freud et la Bible*, Paris 1986, 174-180. Celle-ci insiste cependant sur la figure de Sarah, ce qui n'est guère en phase avec le récit où la femme reste passive et où tout se passe entre Abraham et Abimélek.

triarche, Abimélek vient exiger de lui un serment de loyauté réciproque. Après en avoir accepté le principe, Abraham engage une discussion autour du vol d'un puits. L'affaire une fois réglée à l'amiable, c'est au moyen d'un contre-don qu'Abraham répond au don qu'Abimélek lui avait fait au terme de l'affaire de Sarah (voir 20,14-16), et tous deux normalisent définitivement leur relation par une alliance bilatérale.

4. RENONCER AUX FILS, S'OUVRIRE À L'AVENIR (21,8–25,11)

4.1. *Le renoncement à Ismaël et à Isaac*

Avant d'illustrer par l'alliance avec Abimélek la tournure positive qu'Abraham a su donner à ses relations vis-à-vis d'autres familles du sol, le narrateur raconte comment une nouvelle crise le frappe, prémices de nouveaux renoncements. Son aventure a commencé quand il a quitté la maison de son père. À présent qu'il est père et qu'il a lui-même une maison, ce sont ses fils qu'il doit laisser partir, en commençant logiquement par l'aîné, Ismaël.

Au départ, il y a à nouveau la jalousie qui s'empare de Sarah lorsqu'elle voit le fils de la servante partager sa joie avec son frère quand Abraham célébrait le sevrage de celui-ci – la coupure du lien corporel avec la mère. Seize ans plus tôt,²¹ Sarah donnait Hagar à son mari dans l'espoir d'avoir un fils de leur union ; à présent, elle exige d'Abraham qu'il chasse la servante avec ce fils qui n'a jamais été le sien et dont elle refuse qu'il partage l'héritage. La chose ne plaît pas à Abraham (et c'est là, probablement, le signe d'un lien plus juste entre les époux) : après tout, Ismaël est son fils, tout comme Isaac. Mais Dieu l'interpelle et, tout en lui enjoignant d'obéir à Sarah, il confirme ce qu'il lui a dit lors de l'annonce de la naissance d'Isaac. Là, il distinguait les deux fils : si Isaac est le fils de l'alliance, Ismaël n'en sera pas moins béni pour devenir une grande nation (17,19-21). C'est ce qu'il répète ici (21,12b-13, voir v. 18 et 25,12-16), mais après avoir précisé que c'est en Isaac qu'une postérité sera appelée sienne. Abraham obéit alors, laissant aller son fils avec Hagar. Une fois que l'ange de Dieu l'aura arraché à une mort imminente, Ismaël sera prêt à prendre son envol.²²

C'est ainsi qu'Isaac devient le fils unique d'Abraham. Dans un épisode fameux, dont on sait moins qu'il partage bien des éléments avec ce-

²¹ On compte en général trois ans pour le sevrage des enfants, à partir de 2M 7,27. À ce propos, voir R. DE VAUX, *Les Institutions de l'Ancien Testament*, I, Paris ³1976, 74, ou WESTERMANN, *Genesis 12–26*, 338-339.

²² Pour une lecture en ce sens, voir F. MIRGUET, « Gn 21–22. Maternité et paternité à l'épreuve : les personnages comme clef de lecture », in *ETHL* 79(2003), 307-328, surtout 314-327.

lui qui vient d'être rappelé,²³ Dieu interpelle à nouveau Abraham, à propos d'Isaac cette fois: «Prends donc ton fils, ton unique, celui que tu aimes, Isaac, et va-t-en vers le pays du Moriya et fais-le monter là pour un holocauste...» (22,2). Alors que l'ordre divin est équivoque et qu'Abraham pourrait y obéir en offrant un holocauste en compagnie d'Isaac – ce qu'il fera finalement –, Abraham l'entend dans son sens le plus exigeant.²⁴ En se montrant prêt à sacrifier son fils, il manifeste qu'il renonce à posséder le fils reçu: il n'entend pas le garder pour lui dans un geste de mainmise ou de convoitise; il accepte au contraire de l'offrir à celui qui le lui a donné. Mais rendre Isaac à Adonaï ne signifie pas l'immoler. Aussi l'ange interrompt-il le geste du père avant de reconnaître la crainte de Dieu qui l'anime. Et lorsqu'en nommant le lieu, Abraham aura souligné la portée de cette rencontre inattendue, il entend l'ange l'assurer, une dernière fois, de la surabondante bénédiction d'Adonaï pour lui et pour sa descendance. Comme de juste, Isaac ne descendra pas avec lui de la montagne. Il mènera désormais une existence autonome, à distance aussi de sa mère, d'ailleurs.

4.2. Vers l'avenir... (22,20–25,11)

Une fois qu'Abraham a ainsi renoncé à ses fils, la mort lui arrache Sarah. De façon surprenante, le chagrin ne semble pas le submerger.²⁵ Au contraire, le narrateur relate d'emblée comment il transforme la nécessité d'ensevelir sa femme en occasion de concrétiser l'unique élément du

²³ Pour la comparaison, voir en particulier MIRGUET, «Gn 21–22», 308–314, mais déjà I. FISCHER, «Möglichkeiten und Grenzen historisch-kritischer Exegese: Die "Opferung" der beiden Söhne Abrahams», in A. FRANZ (ed.), *Streit am Tisch des Wortes?*, Sankt-Ottilien 1997, 17–36. D.W. COTTER, *Genesis* (Berit Olam), Collegeville, MN 2003, 147–151 présente les deux textes en parallèle.

²⁴ Sur les deux sens possibles de l'ordre de 22,1, voir I. WILLI-PLEIN, «Die Versuchung steht am Schluss. Inhalt und Ziel der Versuchung Abrahams nach der Erzählung in Gen 22», in *ThZ* 48(1992), 100–108: «Damit ist eine gewisse Zweideutigkeit gegeben, die im Hebräischen durch die Formulierung des Opfersbefehls in V. 2 mit 'lh im Hifil zum Ausdruck gebracht wird (...). Der ursprüngliche Leser konnte aber sowohl ein "lass deinen Sohn zu einem Brandopfer auf den Berg hinaufsteigen" hören, als auch das unausweichliche "lass ihn dort als Brandopfer (in Rauch) aufgehen"» (106). Il y a donc deux manières de comprendre le discours divin, pour le lecteur comme pour Abraham: soit Isaac sera la victime de l'holocauste demandé, soit Abraham le fera monter sur la montagne pour y offrir, avec ou sans lui, un sacrifice. Elle reprend cette idée dans son récent commentaire, I. WILLI-PLEIN, *Das Buch Genesis. Kapitel 12–50* (Neuer Stuttgarter Kommentar. Altes Testament 1/2), Stuttgart 2011, 128. Sur cette question, voir aussi A. WÉNIN, *Isaac ou l'épreuve d'Abraham. Approche narrative de Genèse 22* (Le livre et le rouleau 9), Bruxelles 1999, 36–38 où deux textes rabbiniques médiévaux sont cités à l'appui de cette compréhension du texte (trad. ital. *Isacco o la prova di Abramo. Approccio narrativo a Genesi 22* [Orizzonti biblici], Assisi 2005, 38–41).

²⁵ Et cela, même si le verbe בכה, «pleurer» connote ici le chagrin, comme le signale WENHAM, *Genesis 16–50*, 126.

programme divin qui n'a trouvé aucune ébauche de réalisation jusqu'ici : la promesse de la terre (13,15-17 ; 15,7 ; 17,8).²⁶ Pas de place pour Adonaï, ici : c'est de sa propre initiative qu'Abraham négocie avec les fils de Khét l'achat d'un champ et d'une grotte, en face du lieu où il s'était d'abord installé dans le pays (13,18). On le voit – et c'est là un indice de plus de la relation égalitaire qu'il a su instaurer avec d'autres clans – refuser la simple concession qu'on lui propose pour enterrer son mort, et amener habilement Éphrôn à fixer un prix pour une vente qui lui assurera une propriété légitime « dans le pays de Canaan » (23,17-20). Après cela, comblé de la bénédiction divine, Abraham semble vouloir s'occuper lui-même de l'avenir matrimonial d'Isaac et, à travers lui, de sa descendance. Il envoie donc son serviteur « vers sa terre et sa famille », dont il a eu des nouvelles après qu'il a laissé Isaac aller vers sa propre destinée (voir 22,20-24). Sa mission de chercher une femme pour son fils sera, ajoute Abraham, facilitée par Adonaï qui enverra son ange devant lui (24,7). Tout l'épisode montrera avec clarté que c'est bien ce qui se passe : Dieu bénit Abraham et choisit Rébecca pour Isaac, sans aucune intervention de son père. Isaac l'aimera et, avec elle, se consolera de la perte de sa mère. Enfin, bien qu'Abraham épousera encore Qetoura et en aura six enfants, c'est au seul Isaac qu'il transmettra ses biens. « Et Abraham expira et il mourut dans un grand âge heureux – comme Dieu le lui avait annoncé (voir 15,15) –, vieux et rassasié ». Avec son frère, Isaac présidera à ses funérailles dans la grotte achetée comme « propriété de sépulture ». « Dieu bénit alors Isaac », tandis qu'Ismaël engendre douze fils, douze princes.

Synthèse. – Le récit des soixante-quinze dernières années d'Abraham voit les fils qui se sont tissés peu à peu – et dont on sait qu'ils débordront l'espace de cette vie – trouver un début d'aboutissement. La première moitié, de 37 ans, est marquée par des séparations. À l'opposé de Tèrakh à l'emprise duquel il a dû s'arracher, Abraham permet à ses fils de trouver leur propre espace vital en les laissant aller vers leur destinée ; mais il a malgré tout poussé Adonaï à assurer l'avenir du fils de l'alliance en lui donnant une épouse. L'avenir de la bénédiction est ainsi garanti, tandis que les relations d'Abraham avec les « clans du sol » ont perdu tout aspect conflictuel grâce à une logique d'alliance ou de contrat, ce qui laisse bien augurer de l'avenir du projet de bénédiction d'Adonaï (voir 26,26-31). Le décès de Sarah impose une troisième séparation à Abraham, mais il saisit l'occasion pour acquérir enfin une propriété en Canaan, quoi qu'il en soit de la promesse. Enfin, il épouse Qetoura dont l'abondante fécon-

²⁶ L'idée est sous-jacente au bref commentaire de TURNER, *Genesis*, 101. C'est en tout cas la thématique de la possession de la terre qui est abordée dans ce texte. Voir en ce sens BRUEGGEMANN, *Genesis*, 196 ou COTTER, *Genesis*, 162, qui souligne lui aussi qu'Abraham agit ici de sa propre initiative sans aucun recours à Dieu (164).

dité tranche avec la longue stérilité de Sarah. Le vieil Abraham se préoccupera encore de sa postérité et de l'avenir de son aventure en distribuant ses biens à ses fils, tout en privilégiant le fils de la promesse.

5. SYNTHÈSE CONCLUSIVE

Au vu de ce parcours, on peut dire que le fil narratif du récit de Gn 12–25 est moins lié à une action et à son développement – comme ce sera le cas dans les cycles de Jacob et de Joseph – ou même au personnage d'Abraham qu'à la relation entre Adonaï et lui, une relation autour de laquelle s'enroule l'intrigue. En réalité, son principal protagoniste est Adonaï. D'emblée, en effet, le projet est le sien et c'est lui qui, la plupart du temps, guide, confirme ou réoriente d'étape en étape la trajectoire d'un homme qu'il accompagne de près – en tout cas jusqu'au sommet du Moriya. Ce parcours est une suite d'actions et de réactions liées, très souvent de près, quelques fois de plus loin, à ce qui se passe entre Adonaï et Abraham.²⁷

À diverses reprises, Dieu donne des ordres et Abraham s'y conforme : l'invitation au départ (12,1-4), les consignes pour le rite d'alliance (15,9-10) et les instructions pour la circoncision (17,23-27 et 21,4), l'ordre de nommer Isaac (17,19 et 21,3) puis ceux de renoncer aux deux fils (21,12-14 et 22,2-10). Ailleurs, ce sont les paroles (souvent des promesses) de Dieu qui amènent Abraham à réagir par un geste ou une attitude de reconnaissance : par deux fois l'érection d'un autel (12,7 ; 13,14-18), puis la confiance en ses paroles (15,6), le sacrifice du bélier et la nomination du Moriya (22,11-14). À d'autres moments, Dieu prend l'initiative d'une conversation avec Abraham, à propos des promesses de descendance (15,1-8), suite à l'annonce de la naissance d'Isaac (17,15-21 puis 18,1-10). Bien sûr, il arrive qu'Abraham prenne des initiatives en réaction à une situation qu'il perçoit comme problématique : la dispute des bergers (13,6-7), la capture de Lot (14,12-14), les paroles de Melkisédeq et du roi de Sodome (14,18-24), ainsi que la perspective de la destruction de Sodome (18,20-32) suscitent chez lui de belles réactions. Mais lorsque le problème est double et concerne à la fois la relation avec Sarah et le rapport à des étrangers, Abraham se laisse guider par la convoitise et la peur. C'est le cas d'abord lors de sa descente en Égypte (12,10-20), ensuite dans la scène du mariage avec Hagar (16,1-6) et enfin lors de son déplacement au pays de Gérar avec Abimélek (20). Se crée alors une situation où Adonaï intervient auprès de l'étranger à l'insu d'Abraham de façon à ménager une issue, de sorte que le premier n'ait pas à payer seul les erreurs du béni.

²⁷ Il serait intéressant d'envisager ce long récit sous l'angle de l'évolution de la tension narrative d'épisode en épisode : le suspense y est en effet fréquemment relancé par des rebondissements dus à des initiatives inattendues d'Adonaï.

Mais ce n'est là qu'un aspect de l'agir divin en réaction à celui d'Abraham. En effet, Adonaï agit souvent après une action d'Abraham, ce qui pourrait contribuer à tresser peu à peu un jeu d'actions et de réactions. Mais il faut le noter : le narrateur n'explicite presque jamais le lien entre action juste d'Abraham et réaction divine ; il se contente de les juxtaposer, ce qui donne à l'agir divin un parfum de liberté et de gratuité. En ce sens, l'arrivée d'Abram en Canaan est immédiatement suivie de la promesse du don de ce pays à la descendance (12,7), tandis que l'explicitation de cette promesse ponctuera l'initiative de la séparation avec Lot (13,14-17). L'annonce d'une récompense vient « après ces événements », à savoir la délivrance de Lot et la rencontre avec les deux rois (15,1). Quant à la justification d'Abram, elle fait suite à sa réponse de foi (15,6), de même que l'initiative de l'alliance unilatérale du chapitre 15. Le déséquilibre que la naissance d'Ismaël provoque au sein du couple Abram-Saraï au chapitre 16 semble fournir l'arrière-plan de l'alliance de la circoncision et de l'annonce d'un fils qu'enfantera Sarah (17,1-16), tandis que la visite d'Adonaï à Mamré suit immédiatement la circoncision de tout le clan, l'annonce du fils étant confirmée au terme de ce qui pourrait être un repas marquant la conclusion de l'alliance (18,1-10). La réalisation de cette promesse répétée succède sans transition à la conclusion positive de l'affaire Abimélek, quand la stérilité de Sarah est levée immédiatement après celle des femmes de la cour du roi (21,1). Enfin, le voyage du serviteur à Kharan au chapitre 24 réussit miraculeusement, après qu'Abraham a annoncé qu'Adonaï enverrait son ange pour guider son émissaire (24,7). L'unique lieu où un lien explicite est opéré par Adonaï lui-même se lit dans la scène de l'Aqéda, quand la confirmation définitive des promesses et de la bénédiction est présentée comme la conséquence de l'obéissance sans faille d'Abraham (22,16-18). Ne serait-ce pas là une clef pour une relecture de ce qui précède ?

Deux éléments sont à ajouter à ce réseau complexe tissé tout au long du récit. Le premier concerne les initiatives d'Adonaï. À deux reprises, le récit résiste au lecteur dans sa tendance à voir (selon le principe *post hoc, propter hoc*) des relations de cause à effet entre action d'Abraham et agir divin. Ces initiatives inattendues de Dieu se trouvent en Gn 12,1-3 où il s'agit de quitter le père, et en 22,1-2, où c'est le lien au fils unique qui est en cause. Au demeurant, les deux textes sont reliés entre eux par de nombreux traits formels qui réclament que l'on rapproche ces scènes « bornant » les interventions explicites de Dieu dans l'histoire d'Abraham.²⁸ Après le Moriya, en effet – c'est le second élément à ajouter –, l'initiative est entièrement du côté d'Abraham qui semble préparer l'avenir en prenant des assurances par rapport aux pro-

²⁸ Je développe rapidement ces liens dans WÉNIN, *Isaac ou l'épreuve d'Abraham*, 53-57 (trad. it. *Isacco o la prova di Abramo*, 58-63).

messes divines : il fait en sorte d'acquérir une propriété personnelle dans le pays de Canaan (23) et veille à l'avenir de sa descendance en pensant activement au mariage d'Isaac (24) et à la protection de l'héritage de celui-ci (25,5-6).

Si ce récit est unifié, c'est donc bien autour du projet pour lequel Adonai appelle Abram comme partenaire dès le début du chapitre 12. De ce projet de bénédiction pour Abram et pour tous les clans du sol – qui adapte la volonté de bénédiction universelle du créateur à la situation qui s'est créée suite à la dispersion de l'humanité –, Dieu suit l'évolution de façon active, comme s'il voulait s'assurer qu'il prend une bonne direction. C'est ainsi que, la plupart du temps, c'est lui qui amène Abraham à bouger, à avancer, à rectifier le tir, alors que celui-ci apparaît souvent comme un personnage peu proactif, voire un peu pesant par moments ; certains de ses choix ne sont guère heureux, en particulier quand sa femme et un tiers sont en jeu, et ils mettent en péril la fécondité annoncée et la réussite du projet divin de bénédiction. Mais sous la conduite d'Adonai, malgré hésitations et pesanteurs, sa relation à Sarah, aux familles du sol et à ses fils s'ajuste peu à peu, jusqu'à ce qu'une fois morte Sarah, Abraham prenne des initiatives visant à anticiper l'avenir.

Mais qu'expérimente Abraham au long de son itinéraire ? Que, sous la conduite plus ou moins prégnante de Dieu, les renoncements et les séparations, auxquels il consent en tournant le dos à la convoitise, portent des fruits de vie. Il a laissé Tèrakh (12,1-5), et cela lui a ouvert un espace où vivre sa propre vie et trouver sa fécondité. Ayant renoncé à Lot pour garder avec lui des relations fraternelles (13,8-9), il a reçu de Dieu l'assurance que sa postérité recevrait le pays. Après qu'il a partagé la dîme avec le roi de Salem et refusé de pactiser avec celui de Sodome, le Dieu en qui il a mis sa foi a confirmé ses promesses par un engagement solennel (14-15). Quand Adonai (par la circoncision) puis Abimélek (avec sa pédagogie) l'ont amené à accepter le manque et la fragilité et à considérer en Sarah la femme qu'elle est (17,15-17 ; 20,14), Isaac lui est né. Une fois son fils aîné donné à lui-même sur l'ordre de Dieu (21,8-21), Abraham a bénéficié d'un pacte garantissant l'accès à l'eau ; et après qu'il a obéi en se montrant prêt à rendre Isaac à Dieu, la bénédiction a surabondé pour lui et le projet de son extension aux nations a été définitivement confirmé (22,1-19). Bref, chaque renoncement accepté a entraîné pour lui un surcroît de bien au point qu'en 24,1, le narrateur pourra affirmer : « Abraham devint vieux, avancé en âge, tandis que Dieu avait béni Abraham en tout (בכל) » (24,1), ce que redira plus loin le serviteur (v. 35). Mais on notera que le narrateur ne pose cette affirmation qu'après avoir raconté en long et en large les renoncements successifs qui ont ouvert chez Abraham un espace pour cette bénédiction.

6. PROLONGEMENTS

6.1. Dans la suite de la Genèse

Dans la suite de la Genèse, le nom d'Abraham revient à plusieurs reprises, mais somme toute, de façon plutôt marginale. Le narrateur ne le mentionne lui-même que pour situer le lieu où Jacob rejoint Isaac à son retour de Paddan-Aram (35,27) et le tombeau où ses fils l'enterrent (50,13, voir 49,30-31 et 23; 25,9). Il ne se prive cependant pas de faire entendre de nombreux discours où le patriarche est cité. Parfois, c'est simplement pour identifier Adonai comme «Dieu d'Abraham», comme le font Jacob et Laban en 31,42 et 53 (voir aussi 32,10²⁹). Plus significatif: Isaac et Jacob l'invoquent dans leurs bénédictions. En 28,3-4, lorsque le premier bénit Jacob de sorte qu'il soit fécond et hérite de la terre, il souhaite que Dieu lui donne la bénédiction d'Abraham, à lui et à sa descendance. De même, en 48,15-16, au moment de bénir Joseph en ses fils Éphraïm et Manassé, c'est pour inscrire ceux-ci dans leur lignée et leur assurer la fécondité dans le pays que le vieux Jacob invoque deux fois ses pères Abraham et Isaac, qui, dit-il, ont marché en présence d'Adonai. Une lignée s'esquisse ainsi pour laquelle Adonai réalise peu à peu ses engagements.

Mais si Isaac et Jacob bénissent ainsi leurs descendants, c'est d'abord parce qu'Adonai lui-même leur a confirmé ses promesses en citant nommément Abraham. Lorsqu'Isaac est surpris par une famine, Dieu lui interdit de descendre en Égypte et s'appuie sur le serment qu'il a fait à Abraham suite à son obéissance sans faille à Moriya (22,16-18),³⁰ pour rappeler son projet définitivement scellé: donner le pays à sa descendance, multiplier celle-ci comme les étoiles du ciel, permettre à toutes les nations de la terre d'obtenir la bénédiction à travers eux (26,3-5, voir aussi v. 24). Ce n'est pas autre chose qu'il dira en songe à Jacob à Béthel, revenant une dernière fois, après s'être présenté comme le Dieu d'Abraham et d'Isaac, sur l'universalité de son projet de bénédiction qui, désormais, passera par Jacob (28,13-14). À son réveil, celui-ci se montre sceptique et, dans un vœu conditionnel, il demande à voir comment tournera son exil. De retour à Béthel après que Dieu a tenu sa parole d'être avec lui, Jacob l'entend répéter les engagements dont la réalisation a commencé, dit-il, à se concrétiser avec Abraham et Isaac (35,11-12).

²⁹ À la fin de la même prière (32,13), Jacob rappelle à Adonai ses promesses de descendance innombrable.

³⁰ Dans la Genèse, il n'est question de ce «serment» de Gn 22,16 (נשבעתי) que deux fois après la fin du cycle: à la première et à la dernière occurrence du nom d'Abraham, soit en 26,3 (שבעה אשר נשבעתי) et 50,24 (שבע Nifal).

En mentionnant le patriarche à des endroits stratégiques de son récit et dans la bouche de personnages autorisés, le narrateur de la Genèse souligne que, comme le lecteur l'a pressenti dès l'appel initial, le projet divin est une œuvre de longue haleine. Il laisse entendre également qu'Adonaï, qui jadis, a entraîné Abram dans ce projet, est un Dieu qui tient parole, et cela, quoi qu'il en soit des méandres de l'histoire et de la fidélité plus ou moins défaillante de ceux à qui il propose d'être ses alliés pour que, de proche en proche, la bénédiction atteigne toutes les familles du sol (12,3) et que se réalise ainsi son dessein initial de bénir l'humanité de sorte que sa vie puisse abonder sans entrave (1,28).

6.2. Dans les récits de la bible hébraïque

Dans les récits du Premier Testament, Abraham est relativement peu présent et, la plupart du temps, il l'est en compagnie d'Isaac et de Jacob.³¹ De façon symptomatique, dans un article déjà ancien intitulé «Figure d'Abraham dans l'Ancien Testament»,³² Jacques Guillet ne mentionne presque aucun texte narratif (à l'exception de la Genèse) pour évoquer la réception vétérotestamentaire du personnage. En dehors de la Genèse, en effet, les passages où Abraham est mentionné font le plus souvent référence à une promesse de donner le pays de Canaan à lui et à sa descendance (Ex 6,8; 33,1; Nb 32,11; Dt 1,8; 6,10; 9,5; 30,20; 34,4; 1 Ch 16,16-18; 2 Ch 20,7³³). En particulier, en Dt 9,5, quand Moïse informe Israël que ce n'est pas en raison de la vertu du peuple que Dieu dépossède en sa faveur les habitants de Canaan, mais plutôt à cause la méchanceté de ces derniers, on a un écho de ce que Dieu dit à Abram lorsque, en Gn 15,16b, il évoque le motif du délai que connaîtra le don de la terre («parce que, jusqu'ici, la faute de l'Amorite n'est pas à son comble»). Cela dit, selon la plupart de ces textes, un serment a confirmé la promesse d'une terre,³⁴ de même qu'en Ex 32,13, un même serment porte aussi sur la pro-

³¹ Voir notamment des passages où Adonaï est identifié comme le Dieu d'Abraham, Isaac et Jacob : Ex 3,6.15.16; 4,5; 1 R 18,36; 1 Ch 29,18 et 2 Ch 30,6. La distribution des occurrences du nom d'Abraham est inégale : Gn : 16 – Ex : 9 – Dt : 7 – 1 Ch : 6 (dont 4 dans les généalogies) – Jos et 2 Ch : 2 – Lv, Nb, 1 R, 2 R, Ne : 1. On notera qu'à quelques exceptions près (Gn 49,30-31 et 50,13; Ex 2,24 et 2 R 13,23, et les 4 mentions dans la généalogie de 1 Ch 1), le nom d'Abraham intervient toujours dans des discours de personnages.

³² J. GUILLET, «Figure d'Abraham dans l'Ancien Testament», in *CSion* 5(1951), 31-43, un fascicule entièrement consacré à *Abraham, père des croyants* et préfacé par le cardinal E. Tisserant (avec des contributions de R. De Vaux, J. Starcky, J. Daniélou, B. Botte, etc.). Sur le personnage d'Abraham dans le premier Testament, voir récemment W. VOGELS, «Abramo», in R. PENNA – G. PEREGO – G. RAVASI (edd.), *Temi teologici della Bibbia*, Cinisello Balsamo (MI) 2010, 3-9 (surtout 7-8).

³³ Dans les Deutérocanoniques, voir Tb 4,12 et 14,7.

³⁴ Ce serment est mentionné essentiellement dans la Torah : en Ex 6,8 (expression נשבע יי, 32,13; 33,1; Nb 32,11; Dt 1,8; 6,10; 9,5; 30,20; 34,4 (verbe שבוע Nifal); en 1 Ch 16,16-18, le serment (substantif שבועה) est lié à Isaac. Une dernière mention du serment est liée

messe d'une descendance nombreuse comme les étoiles du ciel ; mais c'est là l'unique passage en ce sens. Enfin, à côté d'Ex 6,3 qui rappelle l'apparition d'El Shaddaï en Gn 17,1, quelques textes parlent d'une alliance avec Abraham (voir Gn 15 et 17), mais sans aucun détail et souvent dans un contexte où la vie d'Israël est en jeu (Ex 2,24 ; Lv 26,42 ; 2 R 13,23 ; 1 Ch 16,16³⁵) ; seul Dt 29,12 est plus précis quand il fonde sur un serment divin à Abraham l'alliance qu'Adonaï établit avec le peuple présent et à venir (Dt 29,11-14).

[Tu vas] entrer dans l'alliance d'Adonaï, ton Dieu, et dans le serment (אֱלֹהִים) qu'il a fait, et qu'Adonaï, ton Dieu, conclut aujourd'hui avec toi, afin de t'établir aujourd'hui pour lui comme un peuple, et lui, il sera pour toi comme un Dieu, comme il te l'a dit et comme il l'a juré (נִפַּלַּא Nifal) à tes pères, Abraham, Isaac et Jacob. Mais ce n'est pas avec vous seuls que je conclus cette alliance et ce serment (אֱלֹהִים), mais avec qui est ici avec nous, debout aujourd'hui devant Adonaï notre Dieu, et avec qui n'est pas ici avec nous aujourd'hui.

Est-ce cet engagement dans l'alliance qui vaut à Abraham de recevoir, ensemble avec Isaac et Jacob-Israël, le titre de « serviteur de Dieu » (עַבְדֵּי Ex 32,13 et Dt 9,27) et d'« ami de Dieu » (אֲהַבְךָ, 2 Ch 20,7) ?

Les textes mentionnés jusqu'ici n'apportent pas grand-chose d'original par rapport au récit de la Genèse dont ils soulignent seulement quelques points fondamentaux, et de manière assez générique. Cela dit, deux textes narratifs émergent, dans la mesure où ils témoignent d'interprétations du donné de la Genèse. On notera en particulier le renvoi qu'au début de son discours d'adieu, Josué fait à l'histoire d'Abraham (Jos 24,2-3). Il la synthétise comme suit dans sa rétrospective de l'histoire jusqu'au don de la terre :

Josué dit à tout le peuple : « Ainsi a dit Adonaï, Dieu d'Israël : “C'est au-delà du fleuve qu'habitaient vos pères depuis toujours, Tèrahk père d'Abraham et père de Nakhor, et ils servaient d'autres dieux. Et j'ai pris votre père Abraham d'au-delà du Fleuve et je l'ai fait aller dans tout le pays de Canaan et j'ai multiplié sa descendance et je lui ai donné Isaac...” ».

On notera l'insistance que ce discours met sur les débuts du cycle d'Abraham (voir 11,27-12,5), le reste n'étant évoqué que très rapidement

à l'alliance : Dt 29,12 (cité ensuite). Le seul passage où il est question d'un serment dans le cycle d'Abraham, je l'ai dit, est Gn 22,16-18 ; mais ce serment porte sur la promesse d'une descendance, la promesse d'une terre n'étant présente que de façon indirecte : « ta descendance prendra possession de la porte de ses ennemis » (v. 17b).

³⁵ Voir aussi Dt 9,27 en ce même sens, mais sans allusion à l'alliance. Dans les Deutérocroniques, voir Est 8,29^{LXX C} et 2 M 1,4.

par les pérégrinations en Canaan et la naissance d'Isaac, prémice d'une descendance nombreuse. La relecture est remarquable. Tout commence avec l'idolâtrie de Tèrakh, qui, comme ses pères, vit au-delà de l'Euphrate et sert d'autres dieux. Sur cet arrière-plan, l'appel d'Adonai (12,1-3) devient une mise à part, une extraction (syntagme לִקַּח מֵן) par laquelle il arrache Abraham au monde de l'idole et fait de lui le premier croyant – d'où peut-être le titre de «père» qu'il lui attribue.³⁶ En tout cas, un tel titre souligne bien la nouveauté d'Abraham: si le peuple entré en terre de Canaan a de lointains ancêtres, «des pères», il en a un particulier, Abraham constitué tel par le choix d'Adonai. Si Josué entame ainsi le discours qu'il prononce au nom de son Dieu, c'est, comme cela ressort du verset 14, avec la visée précise d'exhorter ensuite la génération qui a reçu le pays à mettre ses pas dans ceux d'Abraham pour craindre Adonai et le servir בְּחֵמִים «avec intégrité» (voir Gn 17,1) et בְּאֵמֶת «avec fidélité» (voir Gn 15,6), ce qui revient à «écarter les dieux que vos pères ont servis au-delà du Fleuve (et en Égypte)» (Jos 24,14). Le leader de la conquête leur laisse cependant le choix de continuer à «servir les dieux que vos pères ont servis quand ils étaient au-delà du Fleuve» ou ceux des peuples de Canaan (v. 15), auquel cas l'alliance serait caduque.

Cette thématique est davantage explicitée encore dans la confession mise sur les lèvres de quelques Lévités en Ne 9,7-8. Après une brève évocation de l'œuvre de création (v. 6), la louange d'Adonai se poursuit par une allusion à Abraham, début d'une rétrospective de l'histoire d'Israël axée sur l'ingratitude de ce dernier (vv. 7-31) et débouchant finalement sur une confession du péché.

C'est toi, Adonai, le Dieu qui as choisi (בָּחַר בְּ) Abram et l'as fait sortir de Our des Chaldéens et lui as donné le nom d'Abraham. Tu as trouvé son cœur fidèle (נֶאֱמָן) devant toi et tu as conclu avec lui l'alliance (כָּרַת בְּרִית) pour lui donner le pays des Cananéens, des Hittites, des Amorites, des Perizzites, des Jébusites et des Girgashites, et tu as tenu (צִדִּיק) tes paroles car tu es juste (צַדִּיק).

Ici, l'idée d'une élection d'Abram est exprimée clairement au moyen du syntagme בָּחַר בְּ. En réalité, le passage explicite une notion présente, au moins implicitement, dans le récit de la Genèse. En Gn 24,7, s'adressant au serviteur qu'il envoie chercher une femme pour Isaac, Abraham se souvient du début de son aventure. Il cite une partie des paroles divines en 12,1a, rendant l'ordre de s'en aller par le syntagme לִקַּח מֵן «prendre de» (que l'on trouve également en Jos 24,3): «Adonai le Dieu

³⁶ Sur l'idolâtrie de la famille de Tèrakh, voir le bref essai A. WÉNIN, «Abraham au-delà de l'idolâtrie», in *LV* 266(2005), 13-22, basé notamment sur le Midrash Rabba de la Genèse, à propos de Gn 11,28. Les traditions juives anciennes ont largement repris cette thématique.

du ciel [qui] m'a pris de la maison de mon père et de la terre de mon enfantement» (לָקַחְנִי מִבֵּית אָבִי וּמֵאֶרֶץ מוֹלְדָתִי). L'expression de Ne 9,7 est plus explicite en ce qui concerne l'élection. En effet, dans les deux textes de Gn 24 et Jos 24, le complément du verbe «prendre» («de ma maison paternelle» en Gn 24,7, «d'au-delà du Fleuve» en Jos 24,3) n'induit pas directement l'idée d'un choix divin. Ne 9,7 formule donc une interprétation dont le succès ne sera jamais démenti.

En plus de la lecture qu'il donne de Gn 12,1-4, le texte du livre de Néhémie est le seul à rappeler le changement de nom du patriarche. Cette allusion évidente à Gn 17,5 renvoie, mais d'une autre façon que Jos 24, à la paternité d'Abraham – puisque tel est le sens du nouveau nom donné par Dieu («Père d'une multitude de nations») – et donc à la fécondité qu'Adonaï lui a accordée, selon ses promesses. Mais c'est surtout à l'alliance solennelle de Gn 15 que Ne 9,8 fait allusion. Il le fait en suivant la seconde partie du récit de la Genèse: Adonaï a trouvé Abraham fidèle (verbe אָמֵן, Gn 15,6); il a conclu avec lui une alliance unilatérale par laquelle il s'engage à donner une terre à sa descendance (Gn 15,9-18, avec l'expression כָּרָה בְּרִית au v. 18); enfin, la mention de six nations habitant la terre ainsi promise renvoie à la liste de dix noms qu'Adonaï dresse en Gn 15,19-21, les six de Ne 9 faisant tous partie de cette liste.³⁷ Les lévites enregistrent ensuite comment, dans sa justice, Dieu a été fidèle à cette promesse.³⁸ Ils reviendront plus loin sur son accomplissement quand, aux versets 23-25, ils proclament avec une insistance non dissimulée tout le bien que Dieu a accordé à Israël lors de son entrée dans le pays, de manière à mieux mettre en relief l'ingratitude dont le peuple s'est rendu coupable ensuite en rejetant la loi de son Dieu et en tuant ses prophètes (v. 26).

Tu as multiplié leurs fils comme les étoiles du ciel [Gn 15,5; 22,17] et tu les as fait entrer dans le pays dont tu avais dit à leurs pères qu'ils (y) entreraient pour en prendre possession [15,7b; 28,4]. Et les fils entrèrent et prirent possession du pays, et tu as humilié devant eux les habitants du pays, les Cananéens, et tu les as donnés en leur main ainsi que leurs rois et les peuples du pays, pour qu'ils leur fassent selon leur bon vouloir. Et ils s'emparèrent de villes inaccessibles et d'un gras terroir; et ils prirent possession de maisons pleines de toute bonne chose, de citernes creusées, de vignes et d'oliviers et d'arbres à manger en abondance, et ils mangèrent et se rassasièrent et s'engraissèrent et vécurent dans les délices par ta grande bonté.

³⁷ En Gn 15,19-21, la liste est celle-ci: Qénites, Qenizzites, Qadmonites; *Hittites*, *Perizzites* et *Rephaïtes*; *Amorites*, *Cananéens*, *Girgashites* et *Jébusites* (en italiques, les noms repris en Ne 9, dans un ordre différent).

³⁸ On notera comment la justice passe d'Abraham (Gn 15,6, צַדִּיקָה) à Adonaï (Ne 9,8, צַדִּיק). En outre, la fidélité divine est marquée par l'usage du verbe קִיָּם Hifil («tenir, réaliser», en l'occurrence «ses paroles»), un verbe également employé, mais à propos de l'alliance, en Gn 17,7.19.21.

À ce point du discours, on est en mesure de saisir la finalité de ce qui, au début, a été retenu à propos d'Abraham: l'élection gratuite, la promesse d'une grande descendance (évoquée par le changement du nom), l'alliance conclue avec cet homme fidèle, le don d'un pays habité par d'autres, la justice et la fidélité aux promesses – tout cela sert à souligner le statut particulier de ce peuple qui, s'il était lui-même juste et fidèle, resterait, comme son ancêtre, attaché à l'alliance de son Dieu.

Ancêtres idolâtres, élection par Dieu qui fait migrer un fils de Tè-rakh (frère de Nakhor) de Our, au-delà de l'Euphrate, vers Canaan, changement du nom en Abraham, naissance d'un fils Isaac, épreuve où il se montre fidèle: on reconnaît là – avec une explication ou l'autre, le fil du récit de la Genèse. D'autres éléments s'y ajoutent: béni par Dieu qui lui est apparu sous le nom d'El-Shaddaï, cet homme a reçu la promesse, confirmée par serment, qu'il aurait une grande descendance qui hériterait plus tard de la terre de Canaan. Dieu l'a aussi gratifié d'une alliance avec lui, gage d'un pacte futur avec sa postérité. Bref, le portrait d'Abraham que l'on peut tirer de ce que disent de lui les écrits narratifs de la Bible hébraïque n'est pas différent de ce que raconte la Genèse, même si l'une ou l'autre interprétation nouvelle – l'idolâtrie des pères ou l'élection – viennent s'y greffer, qui trouveront d'amples échos dans la tradition postérieure.