

PERSONNAGES HUMAINS ET ANTHROPOLOGIE DANS LE RÉCIT BIBLIQUE

À la fin du colloque de Lausanne «La Bible en récit», Pierre Bühler affirmait: «L'Écriture et l'expérience constituent une polarité fructueuse (...). L'Écriture, si elle n'est pas prise comme une entité figée, peut donner accès à de multiples expériences vécues qui s'y trouvent mises en jeu. Inversement, les expériences multiples qui habitent les humains que nous sommes constituent un terrain d'accueil des interpellations de l'Écriture»¹. Ceci me semble particulièrement vrai des récits du premier Testament. Ils mettent en scène l'existence humaine, de sorte que notre expérience s'y trouve comme réfléchi et qu'elle devient à son tour une porte d'entrée pour la compréhension de ce qui se joue dans les récits. Cette situation, ajoutait Bühler², est liée en bonne partie au fait que l'art narratif biblique se déploie en recourant largement à la fiction, quoi qu'il en soit de l'éventuel arrière-fond historique des histoires racontées et même des intentions des auteurs des textes. C'est que, comme l'écrit Robert Alter,

«nous apprenons par la fiction. Dans la projection inventive de l'auteur, nous rencontrons en effet un fonds expérientiel analogue au nôtre, mais nous le retrouvons reconfiguré, redéfini, réordonné et revisité de diverses manières – manières dont nous sommes nous-mêmes incapables à partir des transactions confuses de la vie. Pour donner corps aux vérités que le récit présente, les personnages de fiction n'ont pas besoin d'être strictement vraisemblables, car l'exagération et la stylisation sont parfois ce qui permet d'exposer la face cachée des choses, et l'imagination ce qui rend possible la manifestation fidèle des réalités intérieures ou refoulées»³.

La liberté que permet le récit de fiction dans les jeux avec la temporalité, par la capacité d'omniscience du narrateur, dans la variété des modes de narration et des focalisations, et donc dans la caractérisation des personnages, offre des potentialités sans pareilles pour la représentation

1. P. BÜHLER, *La mise en intrigue de l'interprète: Enjeux herméneutiques de la narrativité*, in D. MARGUERAT (éd.), *La Bible en récits: L'exégèse biblique à l'heure du lecteur* (MoBi, 48), Genève, 2003, 94-111, p. 104.

2. Voir BÜHLER, *La mise en intrigue de l'interprète* (n. 1), pp. 104-105.

3. R. ALTER, *L'art du récit biblique*. Traduit de l'anglais par P. Lebeau et J.-P. Sonnet (LR, 4), Bruxelles, 1999, pp. 212-213.

de l'être humain, y compris dans la complexité de sa vie intérieure difficilement perceptible même à un sujet dans la vie réelle⁴. Aussi, on peut dire que le long récit qui va de la Genèse au second livre des Rois construit patiemment un portrait de l'humanité, de l'*'adam*. Introduit dès la première page, ce personnage collectif ne tarde pas à acquérir des traits caractéristiques à travers les récits plus ou moins développés du parcours de personnages et de groupes, singuliers certes, mais situés au croisement de relations multiples qui les structurent précisément comme humains. Proches de l'expérience et des questions de bien des êtres humains, et cela, en dépit de leur particularité culturelle et malgré leur aspect souvent stylisé dont parle Alter, ils permettent une plongée dans l'exploration patiente de l'infinie complexité humaine. Et si la Genèse privilégie les aspects individuels et familiaux, la suite du récit de la Torah tend à situer ses personnages dans le cadre nettement plus collectif d'un peuple qui se structure, tandis que le récit qui va de Josué à Rois élargit davantage encore le champ à la politique et aux relations extérieures. Même si la relation entre Israël et son Dieu est en permanence le centre de visée de cet ample récit, il n'en reste pas moins que c'est de l'humanité qu'il s'agit sans cesse, tandis que la mise en scène du personnage divin, unique et créateur, situe cette humanité dans son rapport avec celui qui, d'emblée, la fonde dans son unité et sa diversité, lui adresse la parole et la destine à un projet de bénédiction (Gn 1,28).

Cette nature du récit biblique fait de celui-ci ce que l'on pourrait appeler une anthropologie racontée – au sens où l'on parle d'anthropologie théologique – qui me semble mériter qu'on l'envisage pour elle-même, tant elle peut apprendre à son lecteur sur ce qu'est l'humain. Il ne s'agit évidemment pas ici d'un travail d'anthropologie culturelle ou théologique visant à restituer, à l'instar de Hans-Walter Wolff, l'image ou les images que se faisait de l'homme l'Israël ancien⁵. Car, si Wolff se propose bien d'éclairer le présent de l'humanité, c'est à partir de l'étude de son passé, de l'histoire, qu'il s'efforce de le faire. Son approche thématique, voire systématique, de la nature humaine se fait à partir de notions tirées surtout des textes de sagesse, des prières, des lois et des oracles prophétiques. Les récits y sont le parent pauvre: Wolff ne les envisage quasi jamais en

4. Au sujet de la fiction, voir D. COHN, *Le propre de la fiction*, Paris, 2001 (original anglais 1999), et les réflexions que j'en tire pour la lecture du récit biblique: A. WÉNIN, *David et l'histoire de Natan (2 Samuel 12,1-7)*, ou: *Le lecteur et la fiction prophétique du récit biblique*, in MARGUERAT (éd.), *La Bible en récits* (n. 1), 153-164.

5. H.W. WOLFF, *Anthropologie de l'Ancien Testament*. Traduction d'É. de Peyer (Nouvelle série théologique, 31), Genève, 1974 (original allemand 1973). Voir en particulier la préface et l'introduction, pp. 7-12.

eux-mêmes, se contentant d'en utiliser des détails anecdotiques lorsque ceux-ci sont témoins d'une représentation culturelle ou théologique pertinente pour son propos.

Loin de moi de mettre en doute l'intérêt au plan historique de ce type d'anthropologie biblique. Mais force est de constater qu'il passe à côté d'un ample matériau narratif qui – le maître de Wolff, Gerhard von Rad, le soulignait déjà dans son commentaire de la Genèse – a quelque chose à dire de la vérité de l'être humain et de son expérience, y compris religieuse: «Nul doute que dans ce genre d'histoires, le vieux fond narratif ne soit déjà étendu à une certaine valeur universelle typique, en représentant des situations, des épreuves, des problèmes, des décisions dans lesquels le lecteur ultérieur pourra se retrouver lui-même en face de Dieu»⁶. En effet, n'est-ce pas au cœur d'histoires qui lui arrivent et d'histoires qu'il raconte que l'humain se construit⁷? Dès lors, il me semble qu'à partir d'une analyse narrative attentive à la manière de mettre en récit les êtres humains, il y a place pour une anthropologie biblique que je qualifierais d'herméneutique, dans la mesure où l'entreprise consiste à penser l'humain en dialogue avec les récits bibliques qui le racontent. Je m'inscris en cela dans une ligne ébauchée par Robert Alter à la fin de son ouvrage sur le récit biblique.

«Il s'agit, par cet art [narratif biblique], d'éclairer une question: que signifie exister lorsque l'existence est à ce point partagée? Capable d'aimer son frère par intermittence, l'homme peut, davantage encore, le haïr; il est à même d'éprouver du ressentiment, voire du mépris à l'égard de son père, mais aussi de lui témoigner le plus profond respect filial; d'osciller entre une ignorance désastreuse et une connaissance imparfaite; d'affirmer farouchement sa liberté, mais aussi de se reconnaître inséré dans une trame d'événements qui est l'œuvre de Dieu; d'apparaître extérieurement comme un "caractère" bien défini, et être agité intérieurement par des courants tourbillonnants de cupidité, d'ambition, de jalousie, de lascivité, de piété, de courage, de compassion et de combien d'autres choses encore. La fiction sert de loupe à l'écrivain biblique, elle lui permet de percevoir et de faire percevoir de manière plus nette les paradoxes sans fond de la condition créée de l'homme»⁸.

6. G. VON RAD, *La Genèse*, Genève, 1969, p. 197.

7. «Le récit se rattache à une réalité anthropologique fondamentale: tous les humains ont pour identité commune d'être "empêtrés dans des histoires, selon l'expression du philosophe allemand Wilhelm Schapp (*In Geschichten verstrickt*). La dimension narrative n'est pas une catégorie surajoutée, mais la catégorie fondamentale de l'humain» (E. PARMENTIER, *Dieu a des histoires. La dimension théologique de la narrativité*, in MARGUERAT [éd.], *La Bible en récits* [n. 1], 112-119, p. 115).

8. ALTER, *L'art du récit biblique* (n. 3), p. 238. Voir déjà en ce sens H. WEINRICH, *Théologie narrative*, in *Concilium* 85 (mai 1973) 47-55: «La réalité historique effective n'est pas la condition indispensable pour qu'une histoire nous touche de quelque manière, nous "concerne". Des histoires fictives aussi peuvent être reçues comme nous concernant» (p. 55).

Certes, il sera utile de distinguer les démarches. La narratologie propose des outils pour entrer dans les coulisses du récit dans le but d'en faire percevoir le fonctionnement, d'en mettre au jour les stratégies de communication, et d'étudier la construction de l'intrigue et des personnages qui y interagissent. Dès lors, il ne faut pas lui demander comment s'y prendre pour scruter l'anthropologie théologique qui s'élabore dans ces récits. Mais le matériau qu'elle fournit dans son attention au récit, surtout en ce qui concerne les personnages, invite, me semble-t-il à risquer une autre démarche qui est de l'ordre de l'interprétation. Car l'indispensable attention à la «surface» du récit, à son «comment», à l'art narratif qui s'y déploie, ne doit pas, à mes yeux, absorber l'exégète au point qu'il en oublie que le récit se donne aussi, et peut-être d'abord, comme le lieu où prend corps un sens qui fait signe au lecteur, un lieu où s'élabore un monde qui demande à être habité, où s'ouvrent de nouveaux possibles, où des valeurs sont promues et des contre-valeurs dénoncées.

Ainsi, les récits bibliques sont travaillés de l'intérieur par une réflexion sur l'humain qu'il me semble intéressant de mettre en évidence et d'élaborer dans un discours anthropologique qui croisera inévitablement la théologie, puisque l'humain dont il s'agit dans ces récits est sans cesse confronté à Dieu. Ce dernier, du reste, est directement impliqué, par le récit biblique lui-même, dans le devenir de l'humanité. Cette dimension du récit fait même partie du contrat de lecture proposé dès la première page de la Genèse: les personnages humains dont la suite va relater les aventures sont en effet des représentants de l'humanité que Dieu a créée, avec la mission de s'achever à son image, image qu'elle porte en elle dès le début, mais de manière inchoative, inaccomplie. Après une telle entrée en matière, l'enjeu des récits n'est pas seulement le devenir de tel ou tel individu ou groupe humain. C'est aussi et peut-être même d'abord l'avenir du projet du Créateur pour l'humanité, un avenir dont pourrait dépendre celui de la création elle-même. C'est en ce sens sans doute que l'on peut comprendre pourquoi Dieu intervient comme il le fait dans cette histoire.

Pour ce travail herméneutique attentif en particulier à la question de l'humain, l'analyse narrative fournit donc une bonne base. Comme les récits sont nombreux dans la Bible et qu'ils reflètent, quasiment sans tabou et de manière aussi nuancée que variée, une brochette impressionnante d'expériences humaines, un large panorama s'y offre à l'observation. Mais l'analyse narrative montre également comment, à l'instar de tout bon texte, ces récits bibliques cadennassent rarement le sens. Elle désigne de la sorte l'espace propre du travail interprétatif: l'ouverture de l'œuvre, son indétermination, sollicite le lecteur l'invitant à participer à l'émergence

du sens en entrant avec le récit dans l'intelligence de l'humain – intelligence de soi et du récit, toujours à nouveau sollicitée dans la mesure où l'indétermination interdit tout bouclage du sens⁹. Mais, comme A.-M. Pelletier le rappelle à la suite de P. Ricœur, «c'est bien dans la textualité que s'enracine (...) le sens auquel a affaire l'acte herméneutique. Il est donc nécessaire de séjourner à la surface du texte, d'y reconnaître les structures et les formes qui constituent le premier lieu où prend corps le sens, qui sera élaboré par l'acte de lecture»¹⁰. C'est un tel «séjour à la surface du texte» que permet selon moi l'analyse narrative.

Après cette longue introduction, je voudrais tenter d'illustrer par l'un ou l'autre exemple comment l'analyse narrative permet de rassembler un matériau suffisamment abondant et nuancé pour permettre l'élaboration d'une réflexion sur l'humain, qui se tienne au plus près des textes mais aussi de l'expérience qu'ils racontent et qui ne nous est que rarement étrangère à nous, lecteurs et lectrices, qui la connaissons d'une façon ou d'une autre.

ACHAB ET JÉZABEL, OU LA FABRIQUE DU MAL (1 ROIS 21,1-16)

La fin du Décalogue est constituée d'une liste de six interdits juxtaposés que je cite selon la version d'Ex 20 (vv. 13-17): «Tu ne tueras pas, tu ne commettras pas d'adultère, tu ne voleras pas, tu n'accuseras pas ton prochain en témoin de mensonge, tu ne convoiteras pas la maison de ton prochain, tu ne convoiteras pas la femme de ton prochain et son serviteur et sa domestique et son bœuf et son âne et tout ce qui (est) à ton prochain». La liste n'indique aucun lien entre ces délits à la fin desquels se trouve la convoitise, dans un double interdit comme si l'on voulait attirer l'attention sur l'incongruité qu'il y a à interdire ce qui n'est en soi qu'un sentiment¹¹. Mais, P. Beauchamp l'a bien vu, «les récits établissent, par

9. Voir ce qu'écrit BÜHLER, *La mise en intrigue de l'interprète* (n. 1), pp. 99-101, à partir des travaux de P. Ricœur sur l'interprétation et de W. Iser sur l'acte de lecture. Voir aussi de développement d'A.-M. PELLETIER, *D'âge en âge les Écritures. La Bible et l'herméneutique contemporaine* (LR, 18), Bruxelles, 2004, pp. 47-75.

10. PELLETIER, *D'âge en âge les Écritures* (n. 9), p. 58. Voir aussi PARMENTIER, *Dieu a des histoires* (n. 7), pp. 112-119, qui affirme que «tout texte fournit des repères» pour son interprétation, «et l'analyse narrative aiguisé les sens» pour le respect de ces repères dans l'élaboration d'un sens (p. 114).

11. Les commentateurs sont du reste gênés par cette finale, expliquant que la convoitise implique déjà des actes pour mettre en œuvre ce désir dévoyé. Seuls des actes tombent en effet sous le coup de la loi. Voir p. e. le commentaire de C. HOUTMAN, *Exodus. Volume 3. Chapters 20-40* (Historical Commentary on the OT), Leuven, 2000, pp. 68-71.

la cohérence qui leur est propre, un lien qui coordonne entre eux les divers péchés. Certains récits semblent tout particulièrement faits pour illustrer le Décalogue, en montrant comment un péché appelle l'autre»¹². Je voudrais reprendre ici un des deux exemples que Beauchamp développe rapidement¹³, pour montrer comment l'art narratif est au service de la mise en scène des rôles joués par les humains dans le processus du mal.

Le texte est bien connu: c'est l'histoire de la vigne de Naboth en 1 R 21. La concision confère à ce récit un aspect stylisé, voire caricatural, et ce choix narratif est au service de la clarté du propos. C'est qu'il s'agit précisément de mettre en lumière le jeu caché de personnages malfaisants qui s'abritent sous le voile d'apparences insoupçonnables, ce que le récit donne à voir grâce, entre autres, aux potentialités de la fiction. Ainsi contribue-t-il à mettre en évidence une logique ou une «structure» du mal reflétée par la fin du Décalogue.

Naboth, Jézabel et la convoitise du roi (vv. 1-7)

Au début de l'histoire, se trouve le désir, légitime en soi, du roi de Samarie. Voyant que la vigne de Naboth est proche de son palais d'été à Yizréel, il propose un marché au propriétaire: «*Donne-moi ta vigne, qu'elle soit pour moi un jardin de verdure, car elle est proche, près de ma maison, et je te donnerai à sa place une vigne bien, plus qu'elle. Si c'est bien à tes yeux, je te donnerai de l'argent, le prix de celle-ci*» (v. 2). Le marché est équitable («donne-moi ... et je te donnerai»), et même intéressant, dans la mesure où la contrepartie est alléchante: soit une vigne meilleure en échange, soit son prix¹⁴, au choix du propriétaire. Rien qu'à entendre comment le roi formule sa proposition, on devine déjà à quel point il désire la vigne en question. Mais ce désir bute d'emblée sur un obstacle, que le caractère attrayant de l'offre n'a pas neutralisé: «*Et Naboth dit à Akhab: "Loin de moi par Adonai que je donne l'héritage de mes pères à toi"*» (v. 3). D'entrée de jeu, Naboth le précise, il ne veut pas profaner un ordre couvert par l'autorité du Dieu d'Israël: le roi demande en effet à Naboth l'héritage de ses pères, dont la Loi divine stipule qu'il ne peut être cédé, que ce soit par échange ou par vente (Nb 36,7)¹⁵.

12. P. BEAUCHAMP, *D'une montage à l'autre la Loi de Dieu*, Paris, 1999, pp. 43-44.

13. Voir BEAUCHAMP, *D'une montage à l'autre* (n. 12), pp. 46-48.

14. Le prix proposé me semble être celui de la vigne meilleure désignée par le démonstratif. On notera par ailleurs la répétition en hébreu du mot *tôb*, bon, insistant sur le caractère positif de l'offre royale.

15. Voir à ce sujet J.T. WALSH, *1 Kings* (Berit Olam. Studies in Hebrew Narrative & Poetry), Collegeville, MN, 1996, pp. 318-319; M. COGAN, *1 Kings. A New Translation with Introduction and Commentary* (AncB, 10), New York, 2000, p. 478.

En formulant sa réponse, Naboth intervertit l'ordre syntaxique normal des objets du verbe «donner», faisant porter l'insistance sur l'objet direct, à savoir l'héritage: que ce soit le roi qui demande importe finalement peu, au regard de la loi qui y fait obstacle.

À cette réponse, le roi semble s'incliner et rentre chez lui. C'est alors que le narrateur fait appel à son omniscience pour révéler au lecteur les sentiments qui l'agitent: il est «maussade et irrité», ce que montrera bientôt son comportement croqué en quelques mots par le narrateur qui le présente comme un gamin qui se met à bouder quand la réalité impose à son désir une frustration jugée trop injuste: «*il se coucha sur son lit et détourna son visage et il ne prenait pas de repas*» (v. 4b). Cet état d'esprit d'Akhab est du reste expliqué par une rapide introspection dans ses pensées: s'il est maussade et irrité, c'est «*à cause de la parole que lui avait dite Nabot de Yizréel*», une parole dont il entend encore l'écho: «*je ne te donnerai pas l'héritage de mes pères*» (v. 4a). On notera que cet écho est déformé dans l'esprit du roi¹⁶. Certes, il a bien retenu que la vigne est considérée par Naboth comme son héritage et donc, indirectement, qu'un précepte rend la vigne inaliénable. Mais plus question pour lui d'un Dieu qui sanctionnerait cette loi de son autorité. De la sorte, la raison du refus de Naboth n'est plus le respect du don de Dieu qu'il exprimait alors, mais d'une coutume ou d'une règle humaine. Ainsi, dans ce que le roi se remémore, l'obstacle dressé devant son désir, c'est une loi plus que le Dieu qui la sanctionne. Est-ce la déception qui le trouble?

La situation est grave dans la mesure où elle semble lui ôter l'envie de vivre. Le narrateur le montre s'enfermant dans l'inaction (il se couche), refusant toute relation (il se tourne vers le mur) et repoussant ses repas, dans une sorte de désir de mort. On dirait que le désir frustré l'envahit au point qu'il ne voit plus comment vivre tant qu'il reste insatisfait. Le tableau est certes caricatural, mais il dévoile on ne peut mieux les ravages intérieurs d'une convoitise qui s'installe.

C'est alors que l'épouse d'Akhab, entre en scène. Plus haut, le narrateur a présenté Jézabel comme la fille d'Ethbaal, roi de Sidon, et son mariage avec Akhab coïncide avec l'attirance manifestée par ce dernier pour le baalisme (1 R 16,31b-33). Précédemment dans le récit, elle s'est illustrée comme une reine à poigne ne dédaignant pas de prendre les rênes du pouvoir pour défendre la religion baaliste en faisant supprimer les prophètes d'Adonaï et en persécutant Élie (18,4; 19,2). Elle interroge son mari sur son état d'esprit et son refus de manger. Et Akhab de s'expliquer en résumant l'affaire à sa manière: «*J'ai parlé à Naboth de Yizréel*

16. Voir dans le même sens WALSH, *1 Kings* (n. 15), p. 319.

et je lui ai dit: “Donne-moi ta vigne pour de l’argent ou, si tu désires, je te donnerai une vigne à sa place”, et il a dit: “je ne te donnerai pas ma vigne”» (v. 6). Le mode scénique adopté ici par le narrateur attire l’attention sur les répétitions et les variations. Ce qui saute aux yeux, c’est qu’en parlant à Jézabel, Akhab impose une nouvelle déformation à la réponse de Naboth. Non seulement il escamote la loi divine, mais il fait dire simplement à Naboth «ma vigne». La raison fondamentale de la position de Naboth – et de sa propre désolation – s’en trouve complètement gommée¹⁷. Du reste, on voit Akhab résumer sa demande en sautant les formules de politesse et la justification – les estime-t-il inutiles ou craint-il que sa femme le trouve mou? Reste qu’en reformulant sa requête de manière plus carrée, il fait voir la réponse de Naboth comme un refus frontal, et donc un mépris du roi: «Donne-moi ta vigne... – Je ne te donnerai pas ma vigne».

La réponse de la reine fuse, ironique: «C’est toi, maintenant, qui exerceras la royauté en Israël!» – sous-entendu: quel roi impuissant tu fais, mais cela va changer: ce n’est pas à Naboth de te dicter sa loi, c’est ton désir¹⁸! En réalité, c’est elle qui va jouer au roi et plier Naboth à sa loi. Car lorsqu’elle dit à son mari: «Moi, je te donnerai la vigne de Naboth de Yizréel» (v. 7), elle s’oppose frontalement à ce qu’elle pense que Naboth a dit au roi: «Je ne te donnerai pas ma vigne» (v. 6)¹⁹.

Or, si Jézabel répond de cette façon, c’est qu’Akhab lui apparaît impuissant. C’est d’ailleurs exactement ce qu’il vient de lui dire, sans préciser que, au fond, c’est la loi du Dieu à qui il doit sa royauté qui limite son pouvoir jusqu’à le réduire à l’impuissance, dans le cas présent, du moins. Tait-il cela par peur du ridicule, ou parce que ce type d’argument n’aurait aucune prise sur une femme dont le Dieu s’appelle Baal, «Maître, Propriétaire»²⁰? Rien de cela n’est dit, ni même suggéré, le narrateur entretenant une savante indétermination sur ce point. C’est d’ailleurs ce qui permet de formuler une autre hypothèse, à savoir que la réponse biaisée du roi relèverait d’une stratégie de manipulation. En piquant sa femme au vif par son attitude molle et sa réponse résignée, il s’attend à ce qu’elle prenne les choses en main pour assouvir une soif de pouvoir que l’on a déjà vue à l’œuvre chez elle; de la sorte, elle satisfera l’envie de son mari, ne serait-ce que pour le plaisir de lui donner une leçon de royauté,

17. Ainsi, COGAN, *1 Kings* (n. 15), p. 478.

18. Pour cette lecture, voir S.J. DE VRIES, *1 Kings* (WBC, 12), Waco, TX, 1985, p. 256, et WALSH, *1 Kings* (n. 15), pp. 320-321.

19. Voir à nouveau la lecture proposée par WALSH, *1 Kings* (n. 15), p. 321.

20. C’est l’avis de WALSH, *1 Kings* (n. 15), p. 320. Selon lui, le roi adapte son discours à ce que la reine peut comprendre.

comme elle le lui dit d'emblée²¹. Peut-être Akhab compte-t-il d'ailleurs sur le fait que, comme le suggèrent plusieurs commentateurs, la religion baaliste n'encombre pas Jézabel des scrupules yahvistes qui continuent à le gêner dans l'exercice du pouvoir. S'il en est ainsi, on comprend pourquoi il ne lui répond rien quand elle l'invite à reprendre goût à la vie²², en ajoutant qu'elle va s'employer à le satisfaire.

La mort de Naboth

Une machine de mort se met alors en place à l'initiative de Jézabel, machine dont le roi se rend complice par le jeu silencieux qui est le sien. Car, qu'il l'ait ou non subtilement cherché, il laisse en pratique le pouvoir aux mains de sa femme. Le narrateur le souligne immédiatement, d'ailleurs: la reine donne des ordres «au nom d'Akhab» et utilise son sceau à l'appui de ses ordres meurtriers²³.

Elle écrivit des lettres au nom d'Akhab et les scella de son sceau et elle envoya les lettres aux anciens et aux notables qui sont dans sa ville – ceux qui habitaient avec Naboth – et elle écrivit dans les lettres: «Proclamez un jeûne et faites asseoir Naboth à la tête du peuple et faites asseoir face à lui deux hommes, des vauriens, et qu'ils témoignent contre lui en disant: “Tu as béni Dieu et le roi”. Puis faites-le sortir et lapidez-le, de sorte qu'il meure». (vv. 8-10)

On perçoit le jeu du narrateur. Après avoir introduit le lecteur dans l'intimité de la conversation privée entre le roi et sa femme, il lui révèle à présent le contenu de la lettre scellée destinée aux chefs de la ville de Yizréel. Il étale ainsi aux yeux du lecteur la stratégie de Jézabel: il s'agit d'organiser ce qui apparaîtra aux yeux du lecteur comme une parodie de procès, où l'iniquité la plus odieuse se parera des atours de la justice et de la légalité²⁴. Cela prendra d'ailleurs place dans le cadre religieux d'un

21. WALSH, *1 Kings* (n. 15), p. 320, émet lui aussi cette hypothèse, en ajoutant que le narrateur ne permet pas de trancher à ce stade du récit. Voir aussi p. 327.

22. Les trois ordres de Jézabel répondent point par point à la réaction du roi décrite au v. 4: «lève-toi et mange du pain» dit-elle à celui qui s'est couché et refuse de manger, tandis qu'en disant «que ton cœur soit bien», elle l'invite à cesser d'être «maussade et irrité».

23. Voir COGAN, *1 Kings* (n. 15), p. 478.

24. La mise en scène de deux vauriens comme témoins à charge résume bien la chose: pour qu'un témoignage soit juridiquement valable, deux témoins sont nécessaires (Nb 35,30 et Dt 17,6 le stipulent pour la validité d'un témoignage entraînant la peine capitale; Dt 19,15 élargit le propos à toute accusation); on voit ici que Jézabel n'ignore pas la loi d'Israël lorsqu'il s'agit de la détourner à son profit (voir WALSH, *1 Kings* [n. 15], p. 323). Si c'est elle – et non le narrateur – qui précise que ce sont des «vauriens» qui doivent venir témoigner –, cela souligne que l'accusation qu'elle leur dicte est délibérément fausse. Voir plus bas, note 27.

jeûne public, le peuple – et Dieu lui-même – étant pris à témoin de la régularité de la procédure²⁵. Mais pour cela, Jézabel a besoin de complices. Elle contacte donc les notables de Yizréel pour leur donner ses ordres, apparemment sûre que ceux-ci lui obéiront²⁶, dans la mesure où le secret de la lettre leur garantit l'anonymat et où les antécédents violents de la reine ont de quoi les dissuader de lui résister.

Après avoir ainsi dévoilé le contenu de la lettre scellée, le narrateur continue son récit en répétant les termes de la lettre pour décrire l'obéissance des notables de la ville, soulignant ainsi clairement leur complicité entière, active et consciente. Il affirme débord que ceux-ci se conforment aux ordres écrits – insistant par une répétition sur cet aspect des choses –, avant de décrire en détail, en focalisation externe, comment les choses se passent (vv. 11-14).

Ils agirent, les hommes de sa ville, les anciens et les notables qui habitaient dans sa ville, *comme* Jézabel leur avait envoyé, *comme* écrit dans les lettres qu'elle leur avait envoyées. Ils proclamèrent un jeûne et firent asseoir Naboth à la tête du peuple; vinrent les deux hommes, des vauriens, ils s'assirent face à lui et témoignèrent contre lui – *les vauriens contre Naboth devant le peuple* – en disant: «Naboth a béni Dieu et le roi». Et ils le firent sortir hors de la ville et ils le lapidèrent à coups de pierres et il mourut. Et ils envoyèrent dire à Jézabel: «Naboth a été lapidé et est mort».

À nouveau, c'est à la technique de la répétition que le narrateur recourt pour montrer comment les ordres de Jézabel sont exécutés point par point par ses complices dans une obéissance sans faille et sans question. À cet effet, il reprend en style narratif ce que l'écrit royal énonçait sous forme volitive, se permettant seulement deux ajouts dans sa répétition mot à mot (en italique dans le texte ci-dessus). Dans le premier, il insiste sur l'injustice en acte: les vauriens accusent le juste en s'adressant au peuple qui leur fait face, dans l'ignorance de l'iniquité dont il est fait témoin²⁷. Par le second ajout, il souligne ensuite le double châtiment dont Naboth

25. Sur ce point, voir COGAN, *1 Kings* (n. 15), p. 479.

26. En ce sens, E. WÜRTHWEIN, *Die Bücher der Könige* (Das Alte Testament deutsch, 11/2), Göttingen, 1984, p. 249.

27. Le terme «vauriens» (*b'nê b'liya'al*) au verset 14 doit-il être considéré comme un jugement du narrateur, «injecté» au verset 10 dans la lettre de Jézabel, comme le pensent J.T. WALSH, *Methods and Meaning: Multiple Studies of 1 Kings 21*, in *JBL* 111 (1992) 193-211, p. 199 et COGAN, *1 Kings* (n. 15), p. 479? La proposition est intéressante, mais ce qualificatif peut aussi, dans la lettre, être un signe clair du cynisme de Jézabel, le narrateur le reprenant plus loin pour confirmer que les hommes qui accusent Naboth sont bien les crapules dont parle la lettre. S'il s'agit au contraire d'un jugement anticipé du narrateur, alors il se peut que Jézabel soit «sincère»; ce qui n'empêche pas le narrateur d'apprécier négativement le procès qu'elle met en place et d'inviter le lecteur à partager son point de vue.

est victime: lui qu'on avait placé à la tête du peuple, sans doute pour guider le jeûne, il est exclu de la ville comme un personnage impur²⁸, tandis que la redondance «lapider à coup de pierres» concrétise davantage la mort infamante qui lui est imposée.

Il faut peut-être dire un mot de l'accusation lancée par Jézabel, «Tu as béni Dieu et roi» (v. 10), et répétée par les vauriens qui, plutôt que d'affronter leur victime pour lui dire les choses en face, s'adressent plutôt au peuple en disant: «Naboth a béni Dieu et roi» (v. 13). Les commentaires sont unanimes: ici, le verbe «bénir» (*barak*), est un euphémisme pour éviter l'expression «maudire Dieu». Et la plupart des exégètes n'hésitent pas à corriger le texte pour donner à lire le sens réel²⁹. Mais l'euphémisme n'est-il pas plus significatif s'il est le fait des personnages eux-mêmes? En effet, dans ce cas, on voit une reine baaliste ordonner que des vauriens lancent contre Naboth une accusation dont le phrasé prend soin de respecter le nom divin – «bénir Dieu» au lieu de «maudire Dieu» –, sûre que le peuple décryptera spontanément l'euphémisme pour saisir la nature exacte de la faute. Or il se trouve qu'en son sens immédiat, l'accusation dit rigoureusement la vérité: Naboth a bel et bien béni le Dieu qui donne la terre et la Loi visant à en garantir le juste partage, et, en opposant au désir du roi la limite légitime mise par la Loi, il lui a indiqué une voie de bénédiction et de vie. Mais ce n'est évidemment pas cela que le peuple comprendra, et Jézabel le sait. Le mensonge est donc proprement diabolique: disant le vrai, il suggère le faux, des faux témoins perçus comme véridiques par le peuple énonçant le vrai grief, mais dans un contexte qui en induira une fausse compréhension. Le tout sous couvert de déférence envers le nom de Dieu.

Akhab et la vigne de Naboth

C'est à nouveau sur la répétition que joue le narrateur pour souligner en finale l'apparente indolence d'Akhab (vv. 15-16).

Dès que Jézabel apprend que Naboth *avait été lapidé et était mort*, Jézabel dit à Akhab: «Lève-toi, prends possession de la vigne de Naboth de Yizréel, qui a refusé de te la donner pour de l'argent, car Naboth *n'est plus vivant, mais mort*». Dès que Akhab entendit que Naboth *était mort*, Akhab se leva pour descendre à la vigne de Naboth de Yizréel pour en prendre possession.

28. En ce sens, J. GRAY, *I & II Kings. A Commentary* (OTL), London, 1977, p. 441, ou COGAN, *I Kings* (n. 15), pp. 480-481.

29. GRAY, *I & II Kings* (n. 28), p. 441, parle d'euphémisme et traduit avec le verbe «to curse»; de même COGAN, *I Kings* (n. 15), p. 480. Pour DE VRIES, *I Kings* (n. 18), p. 254, il s'agit d'une altération idéologique. Voir dans le même sens la note de la Bible d'Osty et les traductions françaises d'É. Dhorme (La Pléiade), de la TOB et de la BJ.

Chaque fois qu'il est question de la mort de Naboth – dans l'ordre de Jézabel (v. 10), sa mise en œuvre à Yizréel (v. 13), le rapport des anciens (v. 14) et ce que la reine en apprend (v. 15a) –, la mention du décès est précédée de ce qui le cause, la lapidation. Mais lorsque Jézabel répète la nouvelle à Akhab après lui avoir dit qu'il pouvait désormais satisfaire son envie, elle ne dit rien de la façon dont le propriétaire de la vigne est mort (v. 15b). Et lorsque le roi apprend la nouvelle, sans la moindre question, il se lève enfin pour aller prendre possession du bien convoité que sa femme lui offre sur un plateau, cette vigne dont elle rappelle que Naboth la lui a refusée alors qu'il proposait de la lui acheter. Mais pourquoi Akhab chercherait-il à savoir comment le pauvre Naboth est mort? Ne le sait-il pas, lui dont l'attitude a provoqué Jézabel pour l'entendre promettre qu'elle allait lui donner cette vigne qui manquait à son bonheur³⁰?

Dans le récit qu'il fait de cette affaire, le narrateur semble rester neutre: il s'en tient à l'exposé des seuls faits sans émettre de commentaire personnel ou de jugement explicite, de sorte que, de son récit, se dégage une sorte de froideur cynique. Mais celle-ci reflète en réalité le cynisme qui caractérise les complices du mal dans l'histoire racontée. Par ailleurs, en assurant au lecteur une position très supérieure par rapport aux personnages, le narrateur lui dévoile les dessous de l'affaire, de la convoitise d'Akhab au secret de la conspiration orchestrée par Jézabel habilement provoquée par le roi. Il donne ainsi au lecteur de percevoir avec clarté le processus qui aboutit à la mort de Naboth, au point qu'au terme, il sera à même de juger par lui-même le mal impitoyable dont il a été fait témoin à l'insu des personnages.

Au départ, il y a le désir du roi. Confronté à une limite, à un obstacle, il se fait envahissant, tourne à envie, à convoitise, et ôte à Akhab le goût de vivre tant qu'il reste insatisfait. Apparemment réduit à l'impuissance, le roi s'arrange pour réveiller chez sa femme l'envie de pouvoir qui sommeille en elle, puis s'en remet à son initiative; il verse ainsi passivement dans l'idolâtrie, le refus du Dieu d'Israël et de sa Loi, refus que l'on a vu germer en lui lorsque son désir déçu le rendait maussade. Vient alors Jézabel. Au cœur de sa stratégie, il y a le mensonge³¹, et pas seulement dans l'accusation faussement vraie contre Naboth: c'est aussi le secret de l'ordre et le sceau du roi qui masquent la responsabilité de la reine; c'est l'impunité *de facto* qu'elle offre à des complices haut placés dont l'intérêt est sans doute d'obéir à plus puissant, d'autant que le secret de la

30. Voir WALSH, *1 Kings* (n. 15), p. 326.

31. En ce sens, WALSH, *Methods and Meaning* (n. 27), p. 205.

conspiration les couvre; c'est encore l'apparence de justice donnée à l'injustice, et cela, dans un contexte religieux qui peut faire penser que Dieu approuve la lapidation. Or, il s'agit ni plus ni moins d'un assassinat, suivi d'un vol couvert lui aussi, semble-t-il, des atours de la légalité³². On voit comment s'enchaînent ici, dans un processus impliquant une complicité multiple et variée, les différents délits dénoncés par la finale du Décalogue³³: à la suite de la convoitise – et de l'oubli de Dieu voire de l'idolâtrie –, vient la fausse accusation et, plus globalement, diverses variantes du mensonge; suivent le meurtre et le vol, tandis que l'adultère se cache peut-être derrière l'union du roi d'Israël avec cette femme idolâtre³⁴.

Ainsi conditionné par le travail du narrateur sur les personnages et le rôle qu'ils jouent dans l'action, le lecteur qui connaît le Décalogue sera à même non seulement de juger ce dont il est témoin, mais aussi de percevoir la logique qui anime le système du mal, indépendamment de ses fauteurs. Il ne sera donc pas étonné de lire le jugement de Dieu annoncé ensuite par Élie à Akhab: «*Quoi? Tu as tué et aussi tu prends possession*» (v. 19). Ce jugement est fulgurant de vérité: même s'il fait semblant de rien, c'est Akhab qui a tué Naboth. Et Élie explicite à son tour: «*Tu t'es vendu pour faire le mal aux yeux d'Adonai*» (v. 20). Le roi ne s'est-il pas vendu en effet lorsqu'il s'est arrangé pour laisser à sa femme un pouvoir dont elle ne pouvait qu'abuser après la promesse qu'elle lui avait faite? Plus loin, le prophète semble imputer aussi au roi le jeu de Jézabel qui a entraîné d'autres à tuer: «*tu as fait pécher Israël*», lui dit-il (v. 22b). Ce jugement du prophète, qu'Adonai n'a pas commandé, le narrateur le confirmera aux versets 25-26: oui, Akhab s'est bel et bien vendu au mal, dévoyé qu'il a été par sa femme qui l'a entraîné à l'idolâtrie. Ce faisant, tous deux sont sortis du monde humain – ce sont eux, au fond, les vrais vauriens –, et les chiens léchant leur sang et dévorant leurs cadavres jetés en pâture seront le signe de ce que le mal a fait d'eux: des charognards (v. 19b.23-24).

Dans sa limpidité caricaturale, le récit de l'assassinat de Naboth invite sans nul doute le lecteur à une sorte de lucidité éthique; en tout cas, il propose une clé de lecture des menées souvent cachées du mal et de divers types de relais et de complicités qu'il trouve chez les humains. Il rejoint

32. Selon DE VRIES, *1 Kings* (n. 18), p. 257, le roi confisque le bien de Naboth en réparation pour la malédiction dont il a été victime. Pour GRAY, *1 & 2 Kings* (n. 28), p. 441, «la propriété de rebelles et de criminels revenait à la couronne dans l'Orient ancien»; en ce sens aussi, COGAN, *1 Kings* (n. 15), p. 486, et la discussion p. 481.

33. En ce sens aussi, COGAN, *1 Kings* (n. 15), p. 485.

34. BEAUCHAMP, *D'une montagne à l'autre* (n. 12), p. 48, parle d'un «mariage aussi corrompu qu'un adultère».

en cela d'autres récits, dont l'archétype se lit en Genèse 3³⁵. La aussi, le désir devient convoitise en se heurtant à une limite pourtant juste mais qui fait sentir la frustration comme privation irritante et injuste; là aussi, le serpent tord le langage au point d'asservir la vérité au mensonge; là aussi, l'oubli de Dieu et de sa parole au profit du serpent et de sa loi de convoitise conduit à la volonté de prendre, dans l'illusion qu'il s'agit là d'un chemin de vie, alors que cela donne tout pouvoir à la mort. D'autres récits proposent des variations sur le thème, explorant patiemment la question du mal, depuis ses racines enfouies jusqu'à ses suites dramatiques pour les humains³⁶. Un peu comme s'il s'agissait, au fil des récits, d'alerter le lecteur, de le rendre attentif aux métamorphoses d'un processus à la fois simple et complexe, qui, comme le serpent qui mue, change d'apparence pour mieux piéger l'humain en prenant appui sur le désir de vie qui, en lui, est trace du Créateur³⁷.

RUBEN, TAMAR ET LES AUTRES:
VÉRITÉ ET MENSONGE, MORT ET VIE (GENÈSE 37–39)

L'une des composantes essentielles de la stratégie du mal dans l'histoire qu'on vient de lire est certainement le jeu sur les apparences destiné à dissimuler, à tromper ou à mentir en donnant au mal l'aspect du bien ou en couvrant les auteurs du mal. C'est d'ailleurs un ressort fréquent de récits dans la Bible. M.J. Williams l'a montré pour la Genèse³⁸, mais on pourrait élargir le propos à toute l'histoire deutéronomiste et à d'autres récits du premier Testament. C'est en suivant cette thématique que je voudrais proposer un autre exemple de matériau narratif qui pourrait s'avérer fécond pour penser la difficile question de la vérité et du mensonge et de la façon dont ils mettent en jeu la vie et la mort. Une telle question me semble en effet cruciale pour une anthropologie de la parole et des relations humaines.

35. Voir la lecture que je propose de ce texte: A. WÉNIN, *The Serpent and the Woman, or the Process of Evil according to Genesis 2–3*, in *Concilium* 40/1 (2004) 28–35.

36. Le récit le plus proche de 1 R 21 est sans doute 2 S 11–12 (l'adultère de David et le jugement de Nathan): voir M. WHITE, *Naboth's Vineyard and Jehu's Coup: The Legitimation of a Dynastic Extermination*, in *VT* 44 (1994) 66–76, pp. 68–71 où l'auteur propose une dépendance littéraire du récit d'Akhab par rapport à celui de David.

37. Un travail théologique serait intéressant à mener à partir des diverses conceptions que se font de Dieu les différents personnages et qui déterminent leur manière d'être et d'agir: Naboth prend Adonai à témoin de sa fidélité, Akhab l'oublie et s'en remet à l'idolâtrie de Jézabel, celle-ci refuse une royauté dont le pouvoir serait limité par la loi de Dieu mais utilise son nom pour tromper tandis que des Israélites se soumettent sans mot dire.

38. M.J. WILLIAMS, *Deception in Genesis. An Investigation into the Morality of a Unique Biblical Phenomenon* (Studies in Biblical Literature, 32), New York, 2001.

Un petit échantillon de textes devrait suffire. Je retiendrai quelques scènes plutôt anecdotiques du début de l'histoire de Joseph. Elles présentent l'avantage d'être groupées sur quelques pages assez connues, auxquelles elles donnent du reste une forte cohérence³⁹, à savoir Genèse 37 à 39. On y voit tour à tour Ruben ruser avec ses frères pour tenter de sauver Joseph (37,21-22), les frères abuser Jacob sur ce qui est arrivé à Joseph (37,31-35), Onân faire semblant d'obéir à son père Juda (38,8-10), Juda tromper Tamar pour ne pas devoir lui donner Shéla (38,11-14), Tamar mystifier Juda pour obtenir une descendance du sang de son mari défunt (38,14-26) et enfin la femme de Putiphar tromper serviteurs et mari à propos d'une soi-disant tentative de viol dont Joseph se serait rendu coupable (39,7-20). Je parcourrai d'abord ces scènes pour examiner comment le narrateur y traite les personnages en train de tromper ou de ruser. Ensuite, je synthétiserai les observations faites en partant du travail du narrateur, et j'essaierai de montrer en quoi j'estime qu'il y a là matière à réflexion anthropologique.

Ruben trompe ses frères (37,21-22)

[Les frères] intriguèrent contre [Joseph] pour le faire mourir.¹⁹ Et ils dirent chacun à son frère: «Voici le maître des rêves; c'est lui qui arrive!»²⁰ Et maintenant, allez, tuons-le et jetons-le dans un des trous, et nous dirons: "Une bête méchante l'a mangé", et nous verrons ce que seront ses rêves!».

²¹ Et Ruben entendit et il le délivra de leur main. Il dit: «Ne le frappons pas à mort!». ²² Et Ruben leur dit: «Ne répandez pas de sang. Jetez-le dans ce trou qui est dans le désert, mais n'étendez pas la main sur lui». C'était afin de le délivrer de leur main en le faisant revenir vers son père.

Voulant mettre en évidence chez Ruben la volonté délibérée de tromper ses frères, le narrateur – c'est rare dans ce chapitre – fait usage de son omniscience pour révéler au lecteur, en focalisation interne, l'intention secrète du personnage. Il dévoile ainsi clairement le but caché de l'aîné: délivrer Joseph de la main des autres. Pour cela, il se contente de leur parler, mais en veillant à cacher l'essentiel de son propos. Il invite avec insistance les autres à ne pas tuer Joseph, mais de se borner à le jeter dans une citerne, comme le prévoit leur plan initial. Ils doivent comprendre: ne versons pas le sang – cela attire la vengeance –, laissons plutôt Joseph mourir lentement dans son trou. Ce que Ruben ne dit pas, c'est qu'il ira ensuite délivrer Joseph. C'est pourquoi il précise discrètement: «jetez-le dans *ce trou* qui est *dans le désert*», un trou qu'il pourra retrouver

39. Sur cette question, voir A. WÉNIN, *L'aventure de Juda en Genèse 38 et l'histoire de Joseph*, in *RB* 111 (2004) 5-27.

aisément puisque c'est lui qui le désigne, tandis que son isolement dans le désert lui permettra d'agir ni vu ni connu⁴⁰.

On notera que le narrateur ne juge pas la ruse qu'il dévoile, se contentant d'en annoncer d'emblée le résultat positif: par cette parole, Ruben sauve Joseph de la violence meurtrière⁴¹. Mais le narrateur précise à la fin que, dans l'idée de Ruben, sauver Joseph, c'est ultimement le ramener à «son père» – le père de Joseph, mais aussi son père à lui! En mentionnant explicitement le père ici, le narrateur suggère peut-être davantage de l'intention qui pousse Ruben à tromper les autres. Sans doute, comme aîné, se sent-il le devoir de veiller aux intérêts du père absent⁴². Mais peut-être aussi espère-t-il qu'en sauvant le préféré de Jacob, il se réhabiliterait aux yeux d'un père dont il a profané le lit en couchant avec Bilha, sa concubine (35,22, voir 49,4). La profondeur du désespoir de Ruben et les mots qu'il prononce en constatant devant le trou vide que son plan a échoué (37,29-30) renforcent sans doute cette hypothèse⁴³.

Les frères annoncent à Jacob la disparition de Joseph (37,31-33)

³¹ Et [les frères] prirent la tunique de Joseph, ils égorgèrent un bouc de chèvres et trempèrent la tunique dans le sang. ³² Et ils renvoyèrent la tunique princière et la firent venir vers leur père et dirent: «Nous avons trouvé ceci. Reconnais donc: est-ce la tunique de ton fils ou non?». ³³ Et il (Jacob) la reconnut et il dit: «La tunique de mon fils! Une bête méchante l'a mangé! Il a été déchiqueté, déchiqueté, Joseph!».

Pour raconter la tromperie des frères dont le scénario est plutôt élaboré, le narrateur recourt à une technique assez simple. Restant en focalisation externe, il juxtapose aux faits qu'il raconte le simple récit de la manière dont les frères en informent leur père. Déjà lorsqu'ils fomentaient leur complot contre Joseph, ils pensaient annoncer sa mort à Jacob en lui disant qu'une bête sauvage l'a dévoré (v. 20). Une fois Joseph disparu, ils reprennent cette idée dans un stratagème bien plus fin visant à faire en sorte que Jacob se trompe lui-même sur le sort de son fils. Évitant la confrontation directe, ils lui envoient un signe équivoque – une tunique

40. En formulant leur plan, les frères avaient dit «tuons-le et jetons-le dans l'un des trous», peu importe lequel.

41. Sur ce point, voir J.-L. SKA, *Sommaires proleptiques en Gn 27 et dans l'histoire de Joseph*, in *Bib 13* (1992) 518-527, pp. 524-526.

42. En ce sens, voir C. WESTERMANN, *Genesis 37-50. A Commentary*, Minneapolis, 1986 [original allemand 1982], pp. 39-40, et L. ALONSO SCHÖKEL, *Dov'è tuo fratello? Pagine di fraternità nel libro della Genesi*, trad. A. Ramon, Brescia, 1987 [original espagnol 1985], pp. 319-320.

43. En ce sens, J.S. ACKERMAN, *Joseph, Judah and Jacob*, in K.R.R. GROS LOUIS – J.S. ACKERMAN (éds.), *Literary Interpretations of Biblical Narratives II*, Nashville, 1982, 85-113, pp. 99-100, et L.A. TURNER, *Genesis (Readings)*, Sheffield, 2000, p. 162.

ensanglantée – tandis que, par une question habile, ils lèvent subtilement l'équivoque de manière à transformer ce signe en évidence à «reconnaître». Cette parole est adroite par sa façon de suggérer le vrai (c'est bien la tunique de Joseph) en se cachant derrière le mensonge (ils n'ont pas trouvé cette tunique, comme ils le disent). Mais la parole est maligne aussi parce qu'elle évite de parler du sang, dont le père, ainsi manipulé, devrait déduire qu'il s'agit de celui de son fils, ce qu'il ne manquera pas de faire.

Ce qui est moins clair dans le récit du narrateur, c'est l'intention qu'ont les frères lorsqu'ils trompent ainsi leur père à propos de Joseph. Deux questions se posent: pourquoi veulent-ils informer Jacob, et pourquoi veulent-ils qu'il les croie innocents? Le narrateur n'en dit rien et laisse le lecteur formuler des hypothèses à partir de l'un ou l'autre indice. Le fait que les frères se servent de la tunique, signe de l'amour préférentiel de Jacob pour Joseph, est peut-être un de ces indices. Car ils doivent savoir qu'en renvoyant cette tunique à leur père, ils vont le faire souffrir avec l'objet même par lequel il les a provoqués autrefois (37,3-4): Jacob leur a fait mal par son amour pour Joseph, eux lui font mal en le séparant de «son fils», la tunique étant dans les deux cas le signe qui blesse l'autre⁴⁴. Mais le scénario comprenant l'immolation du bouc donne à penser également que si les frères cherchent à mettre Jacob au courant de la disparition de Joseph en se dédouanant de toute responsabilité dans cette affaire, c'est aussi parce qu'ils espèrent qu'une fois le gêneur éliminé, une vie normale sera possible dans leur famille. C'est dans ce but sans doute qu'ils jugent nécessaire d'informer le père, dans ce but aussi qu'ils viendront ensuite tenter de le consoler (v. 35)⁴⁵. De son côté, le narrateur n'émet aucun jugement explicite sur la tromperie des frères, se contentant d'exposer les faits et peut-être de laisser de Jacob suggérer à mi-mot dans sa réponse que la jalousie des frères pourrait être la «bête féroce» qui a englouti Joseph (v. 33).

Onân abuse son père Juda (38,8-10)

Après qu'Adonaï a fait mourir son fils aîné, Ér, ...

⁸ ... Juda dit à Onân [son fils]: «Viens vers la femme de ton frère pour remplir ton devoir de beau-frère et pour faire lever une semence pour ton frère».

⁹ Et Onân sut que ce ne serait pas pour lui que serait la semence; et s'il

44. En ce sens, D.A. SEYBOLD, *Paradox and Symmetry in the Joseph Narrative*, in K.R.R. GROS LOUIS – J.S. ACKERMAN (éds.), *Literary Interpretations of Biblical Narratives*, Nashville, 1974, 59-73, p. 63, et B. GREEN, «What Profit for Us?» *Remembering the Story of Joseph*, Lanham – New York – London, 1996, pp. 52-53.

45. Sur ce point, voir A. WÉNIN, *La tunique ensanglantée de Joseph (Gn 37,31-33): un espoir de réconciliation?*, in VT 54 (2004) 000-000.

venait vers la femme de son frère, il gâchait à terre pour ne pas donner de semence à son frère.¹⁰ Et ce qu'il fit fut mal aux yeux d'Adonai et il le fit mourir lui aussi.

Ici, le narrateur révèle au lecteur comment Onân leurre son père: faisant mine d'obéir, il lui désobéit en réalité. Pour ce faire, le narrateur introduit le lecteur dans le secret de l'alcôve pour lui montrer comment Onân, de manière répétée, fait ce que son père lui dit en venant vers sa belle-sœur jusqu'à ce que, jouissant hors d'elle, il fasse en sorte de ne pas la féconder, à l'opposé de ce qu'a précisé Juda⁴⁶. Contrairement aux scènes précédentes, le trompeur ne dit rien pour abuser l'autre: Onân se contente, en venant vers Tamar, de laisser croire à son père qu'il lui obéit⁴⁷; il se fait passer ainsi pour le bon fils qu'il n'est pas. En outre, par deux fois au verset 9, le narrateur omniscient recourt à la focalisation interne, pour révéler au lecteur ce qui pousse Onân à désobéir à Juda: un déni de fraternité, dont il veut néanmoins que son père ne sache rien. En effet, comme il sait que l'enfant qu'il engendrerait ne sera pas considéré comme sien, il refuse sa semence à Tamar «pour ne pas donner de descendance à son frère». À nouveau le narrateur n'émet aucune appréciation directe sur la tromperie d'Onân. En revanche, en recourant une fois de plus à son omniscience, il fait clairement état du jugement d'Adonai qui, trouvant l'action mauvaise, ôte la vie à celui qui l'a refusée symboliquement à autrui. De la sorte, il souligne indirectement la gravité de l'agir d'Onân. On notera toutefois que la sévérité du jugement divin n'est liée ni explicitement ni exclusivement à la tromperie, mais plutôt à l'attitude globale du fautif.

Juda ment à sa bru Tamar (38,11)

Après avoir fait état de la mort d'Onân, le narrateur poursuit son récit:

Et Juda dit à Tamar sa belle-fille: «Demeure veuve dans la maison de ton père jusqu'à ce qu'ait grandi Shéla mon fils», car il s'était dit⁴⁸: «de peur

46. En général, les auteurs ne s'arrêtent guère à l'attitude mensongère d'Onân, préférant parler de la loi du lévirat. VON RAD, *La Genèse* (n. 8), pp. 365-366, ou WESTERMANN, *Genesis 37-50* (n. 42), pp. 51-52, p. ex., ne font qu'effleurer la question.

47. Les répétitions sont significatives. Juda a dit à Onân: «Viens vers la femme de ton frère...»; c'est ce que fait Onân: «il venait vers la femme de son frère», ce que Juda est en mesure de constater. Mais celui-ci ajoutait: «pour donner une semence à ton frère», alors que, à l'insu de son père, Onân laisse perdre «pour ne pas donner de semence à son frère».

48. Le verbe *'amar*, lorsque l'interlocuteur n'est pas indiqué explicitement, introduit parfois une parole intérieure et correspond à notre verbe «penser». Ainsi traduit H. GUNKEL, *Genesis übersetzt und erklärt*, Göttingen, 1977, p. 414. Voir encore J.L. SKA, «*Our Fathers Have Told Us*». *Introduction to the Analysis of Hebrew Narratives* (Subsidia biblica, 13), Rome, 1990, pp. 67-68.

qu'il ne meure lui aussi comme ses frères». Et Tamar alla et demeura dans la maison de son père.

Comme dans les autres scènes courtes – est-il poussé par la nécessité de faire bref? –, le narrateur use de son omniscience pour mettre la tromperie en évidence⁴⁹. Ici, il construit une opposition en juxtaposant ce que Juda dit à Tamar et ce qu'il se dit à lui-même, jetant dès lors le soupçon sur la sincérité de sa déclaration. Cette introspection, en effet, est particulièrement révélatrice. D'abord, Juda se trompe: sans mener l'enquête, il attribue à Tamar la responsabilité des décès de ses deux fils Ér et Onân alors que le lecteur sait que c'est Adonâï qui les a fait mourir (v. 7 et 10). Suite à cette méprise, il redoute de voir son dernier fils subir le même sort que ses frères, ce qui le décide à tenir la femme éloignée de Shéla afin de le sauver de la mort. Enfin, il trompe: en parlant à sa bru, il précise qu'elle doit rester chez son père «jusqu'à ce que Shéla ait grandi», alors qu'on voit mal comment le temps qui passe pourrait annuler la cause de la peur de Juda⁵⁰. Ainsi en vient-on à le soupçonner de ne pas tout dire à Tamar, de telle sorte qu'elle croie qu'il accomplira envers elle le devoir que lui dicte la loi du lévirat qu'il a respectée antérieurement.

Mais qu'est-ce qui pousse Juda à mentir de la sorte? Le narrateur n'en dit rien, mais le comportement antérieur du personnage offre sans doute un indice à ce propos. Suite à la mort de Ér, Juda a montré qu'il tient au respect de la règle du lévirat, puisqu'il ordonne à Onân de s'y plier. À présent, en laissant entendre à Tamar qu'il a l'intention de s'acquitter de ses obligations quand Shéla aura grandi, il masque la peur qu'elle lui inspire, tout en continuant à se présenter comme un *pater familias* honorable attaché aux coutumes légales, alors qu'il compte vraisemblablement sur le temps qui passe pour que l'oubli fasse son œuvre⁵¹.

On notera que la duplicité de Juda ressemble à celle d'Onân: extérieurement, il fait semblant de respecter la loi; en secret, il la délaisse parce qu'elle va contre son intérêt. En outre, comme Onân, Juda refuse de donner sa «descendance», sa «semence» (*zèra'*), sans égard pour la femme, pour ses désirs légitimes et pour ses droits. De nouveau, le narrateur

49. Voir sur ce point J.L. SKA, *L'Ironie de Tamar (Gen 38)*, in ZAW 100 (1988) 261-263, p. 262.

50. En ce sens, p. ex., N.M. SARNA, *Genesis* (The Jewish Publication Society Torah Commentary), Philadelphia, 1989, p. 269, et J.P. FOKKELMAN, *Genesis 37 and 38 at the Interface of Structural Analysis and Hermeneutics*, in L.J. DE REGT et al. (éds.), *Literary Structures and Rhetorical Strategies in the Hebrew Bible*, Assen, 1996, 152-187, p. 172. Voir déjà VON RAD, *La Genèse* (n. 8), p. 366.

51. La suite le confirmera. Le narrateur raconte en effet que Tamar voit qu'elle n'a pas été donnée pour femme à Shéla bien qu'il ait grandi (v. 14). Sa façon d'agir suite à ce constat montre qu'elle pense que son beau-père n'a aucune intention de faire ce qu'il a dit.

n'émettra pas de jugement. Mais le parallèle avec Onân ne ferait-il pas tomber Juda, du moins partiellement, sous le coup du jugement divin?

Le trompeur trompé: Tamar ruse avec Juda (38,14-26)

¹³ Et il fut rapporté à Tamar: «Voici ton beau-père monte vers Timna pour tondre son bétail». ¹⁴ Et elle ôta ses vêtements de veuve de sur elle et se couvrit avec le voile et se fit méconnaissable; puis elle s'assit à Pètah Énaïm qui est sur la route vers Timna. C'est qu'elle avait vu que Shéla avait grandi mais qu'elle ne lui avait pas été donnée pour femme. ¹⁵ Et Juda la vit et la prit pour une prostituée car sa face était couverte. ¹⁶ Et il tendit vers elle sur la route et dit: «Permits, je te prie, que je vienne vers toi» – car il ne savait pas qu'elle était sa bru. Elle dit: «Que me donneras-tu pour venir vers moi?». ¹⁷ Et il dit: «Moi, j'enverrai un chevreau de chèvres du petit bétail». Et elle dit: «Donneras-tu un gage jusqu'à ce que tu l'envoies?». ¹⁸ Et il dit: «Quel est le gage que je te donnerai?». Et elle dit: «Ton sceau et ton cordon et ton bâton qui est en ta main». Et il lui donna et il vint vers elle, et elle fut enceinte de lui. ¹⁹ Et elle se leva et s'en alla. Elle ôta son voile de sur elle et elle s'habilla de ses vêtements de veuve. [...] ²⁴ Passèrent environ trois mois, et il fut rapporté à Juda en ces termes: «Tamar, ta bru s'est prostituée, et même: voici qu'elle est enceinte de sa prostitution». Et Juda dit: «Faites-la sortir, qu'elle soit brûlée». ²⁵ Tandis qu'on la faisait sortir, elle envoya dire à son beau-père: «C'est de l'homme à qui ces choses appartiennent que je suis enceinte». Et elle dit: «Reconnais, je te prie: à qui sont ce sceau, ces cordons et ce bâton?». ²⁶ Et Juda reconnut et dit: «Elle est dans son droit contre moi, car de fait, je ne l'ai pas donnée à Shéla mon fils et il n'a pas continué à la connaître⁵²».

Comparée aux deux saynètes précédentes, la ruse de Tamar fait l'objet d'un récit nettement plus développé. Je m'en tiendrai à l'essentiel. L'artifice de la femme consiste d'abord à se déguiser pour induire Juda en erreur de sorte qu'il se trompe lui-même, ce que le narrateur souligne en focalisation interne: «il la prit pour une prostituée» (v. 15), et «il ne savait pas que c'était sa bru» (v. 16). Forte de la supériorité que lui confèrent son déguisement et la méprise de Juda, Tamar se fait remettre alors des objets très personnels avec une habileté que le narrateur se plaît à montrer en surprenant pour le lecteur leur conversation plutôt privée (vv. 16-18). Ce dernier notera peut-être qu'en attirant Juda à elle, Tamar est en train, grâce à sa ruse, de tromper la peur de la mort qu'elle inspire à son beau-père depuis le décès d'Onân.

52. De préférence à: «et il (Juda) ne continua pas à la connaître», selon FOKKELMAN, *Genesis 37 and 38* (n. 50), pp. 172-174: rien ne justifierait entre Juda et Tamar d'autres relations sexuelles, dont le récit suppose par ailleurs le caractère illicite (38,15-16). Cette clause explicite plutôt la conséquence du refus de donner Shéla: celui-ci, après la mort d'Onân, n'a pas pu continuer à connaître la femme pour susciter une descendance à son frère décédé.

Jusque-là, le lecteur ignore la stratégie de Tamar et le but ultime qu'elle poursuit. Le narrateur s'est contenté, en effet, de situer la femme dans une lumière positive en suggérant, grâce à son omniscience, qu'elle ne prend cette initiative audacieuse que parce qu'elle se sent victime d'une injustice, Juda n'ayant pas tenu sa promesse envers elle (v. 14)⁵³. Une fois enceinte après la passe, elle reprend la vie de veuve où Juda l'a reléguée. Elle attend ainsi jusqu'au jour où, envoyée au bûcher par un beau-père peut-être pressé de se débarrasser d'elle⁵⁴, elle lui envoie les gages en l'invitant à y reconnaître ce qui le désigne comme le géniteur de l'enfant qu'elle porte (v. 25). Ce faisant, elle s'en remet à lui, le poussant à prendre position vis-à-vis d'elle, après lui avoir apporté la preuve de ce qu'elle n'est pas porteuse de mort, mais de vie. Juda joue alors le jeu: il reconnaît sa faute, la décrivant avec lucidité et exactitude.

Dans des pages désormais célèbres⁵⁵, Robert Alter a montré comment Juda est dupé par Tamar de la même manière qu'il a trompé son père en compagnie de ses frères. L'analogie entre les deux récits souligne en réalité une opposition que signale l'usage d'un verbe identique aux deux moments-clés des récits: «Reconnais donc...» (37,32 et 38,25). Alter écrit: «Dans la première de ces occurrences, la formule traduit une manœuvre destinée à tromper; dans la seconde, un acte visant à faire éclater la vérité»⁵⁶. Je préciserais que, de part et d'autre, la manœuvre fait en sorte que le trompé participe à son insu à la réussite de la ruse. Mais là où les manigances des frères amènent Jacob à se plonger lui-même dans le malheur, l'astuce de Tamar pousse Juda à reconnaître de lui-même, librement, la «vérité qu'il a voulu cacher», une vérité que le lecteur connaissait et que Tamar a su deviner⁵⁷. Et si la ruse des frères aboutit à nourrir le mal, celle de Tamar débouche sur la victoire de la vie, jusque-là paralysée par la peur (38,27-32). Comme à son habitude, le narrateur n'émet pas de jugement explicite. Mais le parallèle qu'il construit avec l'épisode précédent et le verdict positif que Juda rend au sujet de Tamar guideront l'évaluation du lecteur, d'autant que celui-ci a sans doute déjà apprécié l'habileté et l'audace de cette femme qui a su bernier sans lui nuire celui qui croyait avoir pu la tromper⁵⁸.

53. Voir l'excellente analyse de SKA, *L'Ironie de Tamar* (n. 49), p. 262. Je propose par ailleurs une analyse narrative de ce récit: A. WENIN, *La ruse de Tamar (Gn 38). Approche narrative*, in *Science et Esprit* 51 (1999) 265-283.

54. Sur ce point, voir D.M. GUNN – D. Nolan FEWELL, *Narrative in the Hebrew Bible* (Oxford Bible Series), Oxford, 1993, p. 42.

55. ALTER, *L'art du récit biblique* (n. 3), pp. 11-22.

56. *Ibid.*, p. 20 (je modifie sur un point la traduction française de P. Lebeau et J.-P. Sonnet).

57. SKA, *L'Ironie de Tamar* (n. 49), p. 263. Sur le jugement indirect du narrateur, voir VON RAD, *La Genèse* (n. 8), pp. 369-370.

58. Voir encore SKA, *L'Ironie de Tamar* (n. 49), p. 263.

La femme de Putiphar trompe son mari (39,13-20)

Last but not least! Dans l'épisode suivant, le narrateur met en scène un autre personnage féminin qui pousse l'art du mensonge jusqu'à un raffinement extrême. On connaît le début de l'histoire. Joseph est devenu le majordome de Putiphar qui a tout remis entre ses mains. Sa beauté attise le désir de l'épouse du maître, qui l'invite à coucher avec elle. Joseph lui oppose un refus catégorique et motivé, mais aussi constant (vv. 7-10). Mais un beau jour...

¹¹ ... [Joseph] vint à la maison pour faire son ouvrage. Or, il n'y avait pas un homme parmi les hommes de la maison là, dans la maison. ¹² Et elle le saisit par son vêtement en disant: «Couche avec moi», et il abandonna son vêtement en sa main et il s'enfuit et sortit dehors. ¹³ Comme elle vit qu'il avait abandonné son vêtement en sa main et s'était enfui au-dehors, ¹⁴ elle appela en criant⁵⁹ les hommes de sa maison et leur dit: «Voyez! il a fait venir chez nous un homme hébreu pour s'amuser de nous. Il est venu vers moi pour coucher avec moi et j'ai crié d'une voix forte; ¹⁵ et quand il a entendu que j'élevais ma voix et criais, il a abandonné son vêtement à mon côté, il s'est enfui et est sorti au-dehors». ¹⁶ Et elle reposa son vêtement à son côté, jusqu'à ce que vienne son maître vers sa maison. ¹⁷ Et elle lui parla selon ces paroles, en disant: «Il est venu vers moi, le serviteur hébreu que tu as fait venir à nous, pour s'amuser de moi. ¹⁸ Et comme j'élevais ma voix et criais, il a abandonné son vêtement à mon côté et s'est enfui au-dehors». ¹⁹ Et comme son maître entendit les paroles que sa femme lui adressait en disant: «c'est selon ces paroles qu'a fait pour moi ton serviteur», il se mit en colère. ²⁰ Et le maître de Joseph le prit et il le mit dans la maison de la rotonde, le lieu où les prisonniers du roi sont emprisonnés...

Pour dévoiler le mensonge de la femme, le narrateur prend soin d'abord de relater l'essentiel de ce qui se passe entre elle et Joseph «ce jour-là», une scène dont il souligne avec force qu'elle n'a pu avoir de témoins (v. 11b). Ensuite, il rapporte ce que la femme raconte des faits à ceux qu'elle entend mystifier; il le fait en mode scénique, sans craindre d'abuser des répétitions dans la mesure où ce sont elles qui mettent justement en lumière son art consommé du mensonge, une mystification destinée de toute évidence à précipiter la ruine de celui qui s'est opposé à son envie coupable, tout en se faisant passer elle-même pour un prix de vertu. R. Alter, encore lui, a proposé une analyse subtile des mensonges de la femme⁶⁰, me dispensant d'entrer ici dans les détails. Utilisant le vêtement arraché à Joseph comme pièce à conviction contre lui alors qu'il est le

59. Le verbe hébreu *qara'* signifie «appeler» mais aussi «crier»: que l'appel se fasse en un cri n'est pas indifférent pour la suite de l'histoire, d'où ma traduction un peu redondante.

60. ALTER, *L'art du récit biblique* (n. 3), pp. 149-153. Voir aussi TURNER, *Genesis* (n. 43), pp. 170-171.

signe de son innocence, la femme présente une autre version des faits en réorganisant ceux-ci et en les déformant légèrement en vue d'expliquer comment il se fait que ce vêtement se trouve en sa main.

Son but ultime est de tromper son mari de telle sorte, sans doute, qu'il condamne le jeune effronté. Pourtant, elle s'adresse d'abord aux domestiques qu'elle prend à témoin de l'outrage qu'elle dit avoir subi. Elle formule les choses de telle sorte qu'ils se sentent lésés eux aussi par un étranger que le maître, dont il a su gagner les faveurs, a introduit dans cette maison où il s'est moqué de tous. Visiblement, elle cherche à les attirer dans son camp. Une fois la domesticité acquise à sa cause, en effet, comment le mari pourrait-il refuser de la croire et de sévir? Une fois celui-ci arrivé chez lui, la femme reprend son récit l'adaptant avec finesse de telle manière que le maître se sente bafoué dans son honneur par un esclave qu'il a imprudemment introduit chez lui alors qu'il constituait un danger pour son épouse.

À nouveau, le narrateur ne juge pas explicitement la femme, bien que, dans sa façon de la mettre en scène, il la présente comme une manipulatrice hors pair cherchant à enfoncer un juste. C'est le maître qui jugera⁶¹. Suite à l'insistance de sa femme qui répète une seconde fois devant lui ses accusations (v. 19), Putiphar se met en colère. Mais, faute de précision de la part du narrateur, le lecteur ne sait pas qui est l'objet de cette colère: Joseph, qui a trahi sa confiance, ou l'épouse, dont le mari aurait senti l'imposture tout en étant dans l'incapacité de lui échapper⁶²? Cette incertitude du récit reflète peut-être celle du maître, ce qui expliquerait alors la mansuétude du châtiment, dont s'étonnent en général les auteurs. La chose se confirmera bientôt lorsqu'on apprendra que c'est dans une prison dont il est responsable que Putiphar, le maître des gardes, a relégué son serviteur, qui y recevra bien vite de nouvelles responsabilités (vv. 21-23)⁶³. Quant à la comparaison que le lecteur ne manquera pas de faire avec Tamar, l'autre femme rusée dont il vient de lire l'histoire, elle noircira encore celle qui, par vengeance, s'est plu à briser un juste et à coincer son mari dont le seul tort a été de faire confiance à cet homme⁶⁴.

61. Pour sa part, après son élévation, Joseph évoquera cette aventure en la qualifiant d'humiliation (41,52).

62. Je développe cette lecture dans A. WÉNIN, *Joseph ou l'invention de la fraternité* (LR, 000), Bruxelles, 2005, pp. 000-000; en ce sens aussi: D.W. COTTER, *Genesis* (Berit Olam. Studies in Hebrew Narrative and Poetry), Collegeville, MN, 2003, p. 293. VON RAD, *La Genèse* (n. 8), pp. 374-375 évoque cette possibilité sans pourtant la retenir.

63. Que la prison relève de la responsabilité de Putiphar ressort de 37,36 et 39,1 où celui-ci est présenté comme chef des gardes, et de 40,3-4 et 41,10, où il est dit que la prison est celle du même chef des gardes.

64. Pour une comparaison plus détaillée entre les deux ruses des femmes en Gn 38 et 39, voir WÉNIN, *L'aventure de Juda en Genèse 38* (n. 39), pp. 9-12 (*passim*) et 13-14.

Essai de synthèse: Procédés narratifs, personnages de trompeurs et jugement du lecteur

Dans les récits que je viens de parcourir, on aura remarqué que le narrateur assure quasi toujours au lecteur une position intéressante d'où il peut observer le personnage qui trompe, étant entendu que, au niveau du récit, la tromperie suppose que son auteur occupe une position supérieure par rapport à celui qu'il dupe⁶⁵.

– *Soit* le narrateur place le lecteur en position supérieure en recourant à son omniscience pour livrer la pensée du personnage en focalisation interne: le lecteur peut ainsi prendre la mesure de la tromperie, mais aussi de ce qui la motive et du but qu'elle vise. C'est le cas avec Ruben, Onân et Juda dans sa duplicité vis-à-vis de Tamar.

– *Soit* le narrateur donne au lecteur une position égale à celle du trompeur: le plus souvent, il le fait en lui racontant d'abord des faits dont le futur trompé ignore tout, mais que le trompeur connaît pour y avoir pris part – s'il le faut, il va jusqu'à permettre au lecteur d'entrer dans le secret d'une relation privée entre personnages. Ensuite, il montre comment le trompeur utilise ces faits à sa manière dans l'intention de duper. C'est ainsi que le narrateur procède pour faire voir la ruse des fils de Jacob, et celle de la femme de Putiphar.

– La ruse de Tamar constitue une variante sophistiquée de ce second modèle, le narrateur maintenant longtemps son lecteur en position basse par rapport à la femme. Le procédé pourrait être lié à la nature positive de la ruse décrite et à la volonté du narrateur de ne pas le révéler d'emblée. En effet, en ne dévoilant pas l'intention du personnage en train de ruser, le narrateur oblige le lecteur à suivre l'action en s'interrogeant sur le but poursuivi et donc aussi sur la nature de la ruse. L'effet positif du dévoilement s'en trouve démultiplié⁶⁶.

Grâce à cette position intéressante que le narrateur omniscient et fiable assure au lecteur dans ces scènes, celui-ci peut percevoir la façon dont le personnage qui trompe met à profit sa position supérieure vis-à-vis de

65. On notera que, dans certains cas, le recours à la répétition peut s'avérer utile pour mettre la tromperie en évidence: ainsi avec Onân et la femme de Putiphar.

66. Probablement le narrateur prépare-t-il ce qu'il racontera plus loin quand Joseph se dissimulera longtemps à ses frères en Égypte (Gn 42-44), puis quand les frères useront de ruse avec Joseph tout à la fin du récit (50,15-19). En ne racontant pas tout d'emblée, le narrateur suggère au lecteur de réserver son jugement par rapport à une ruse qui, de prime abord, peut sembler scabreuse voire dangereuse, mais dont le but ultime est de créer les conditions où une vie fraternelle sera possible. J'avance cette hypothèse dans WÉNIN, *L'aventure de Juda en Genèse 38* (n. 39), pp. 19-21. Voir également ma lecture de ces scènes dans les ch. 7 à 14 et 16 de *Joseph ou l'invention de la fraternité* (n. 62); voir en particulier pp. 134-137 du MSS.

celui qu'il trompe. Pour l'essentiel, le scénario est celui-ci : le trompeur en sait plus que l'autre et, pour l'induire en erreur, il tire profit du fait que celui-ci, dans son ignorance, est enclin à la confiance vis-à-vis de lui, dans la mesure où il est un proche (un frère, un ou des fils, une belle-fille, des serviteurs et un mari) ou un anonyme qui n'éveille pas de soupçon (la prostituée). Dans ces scènes, deux éléments sont décisifs : d'abord le contenu et la formulation des paroles par lesquelles le trompeur s'efforce d'être cru alors qu'il ment ou cache une partie de la vérité ; ensuite, la manière d'utiliser l'ambiguïté des signes, en particulier le vêtement, et des comportements extérieurs (Onân allant vers Tamar, Tamar attendant Juda au bord de la route, la femme avec le vêtement à côté d'elle). Par ailleurs, là où le narrateur met le lecteur en position supérieure en faisant usage de la focalisation interne, il peut également lui donner un accès direct aux motivations et aux intentions du trompeur, ce qui complète la caractérisation de celui-ci et guide son jugement. Mais il ne le fait pas toujours, laissant alors le lecteur face aux personnages en action.

On l'a vu, en effet, le narrateur ne juge pas explicitement le personnage trompeur ni ses actes, du moins dans les exemples envisagés – d'autres récits, comme par exemple 1 R 21, montrent cependant que ce n'est pas toujours le cas. En cela, nos récits s'inscrivent dans la tendance globale du récit biblique où le narrateur se garde le plus souvent d'imposer à son lecteur ses interprétations et appréciations⁶⁷. La position qu'il assure au lecteur doit donc suffire pour permettre à celui-ci de jauger par lui-même le personnage et son action. Toutefois, l'appréciation du lecteur peut être orientée, ou du moins affectée, par divers facteurs. Ce peut être le jugement explicite d'un personnage crédible (l'action d'Onân déplaît à Adonai ; Juda rend justice à Tamar) ; ce peut être le résultat, positif ou négatif, mentionné ou raconté par le narrateur (en positif, Ruben sauve Joseph et deux fils naissent à Juda ; en négatif, la famille de Jacob connaît le malheur et le juste Joseph est emprisonné) ; ce peut être l'analogie ou l'opposition avec une scène parallèle (l'attitude de Juda renvoyant Tamar ressemble à ce qu'Onân a fait ; le déni de fraternité d'Onân s'oppose au salut que Ruben assure à Joseph). Mais ces facteurs ne constituent qu'un élément de jugement, et le lecteur respectueux du texte ne s'en tiendra pas là et tentera d'exploiter d'autres indices du récit.

Car ce qui domine souvent – et la réserve du narrateur biblique n'y est pas étrangère –, c'est le sentiment de la complexité du personnage, de la situation qu'il vit et des choix qu'il fait lorsqu'il entreprend de tromper

67. Voir ALTER, *L'art du récit biblique* (n. 3), p. 121, ou S. BAR-EFRAT, *Narrative in the Bible* (JSOT.SS, 70), Sheffield, ³1997, pp. 30-31.

autrui. Dès lors, l'opacité relative des personnages et de leurs motivations rend fréquemment le jugement délicat – comme c'est la plupart du temps le cas dans les situations de la vie⁶⁸. En se risquant à un jugement tout en respectant cette complexité qui le relativise, le lecteur assume la tâche à laquelle le narrateur l'invite lorsqu'il laisse au récit une part d'indétermination. Comme le souligne Anne-Marie Pelletier⁶⁹,

«l'art de la réserve [est] une manière de traduire toute une vision de l'homme, solidaire d'une foi qui, reconnaissant Dieu créateur et maître de l'histoire, sait que le jeu des causalités est beaucoup plus complexe qu'il n'y paraît, et qu'il y a plus dans le cœur de l'homme que ce qui s'en exprime au grand jour. L'opacité du récit, ses silences et ses énigmes doivent susciter précisément la conscience de cette profondeur du réel, en même temps qu'ils incitent le lecteur à s'engager dans le travail de l'interprétation, à prendre le risque d'une explication».

N'est-ce pas justement la vertu du récit – du récit biblique en particulier – que d'inviter ainsi le lecteur à prendre part à l'élaboration de son sens, de sa vérité, celle-ci n'étant jamais objet de savoir, mais d'interprétation, voire d'appréciation? Dans le cas des tromperies et des ruses qui nous occupent, prendre ce risque n'est-il pas nécessaire si l'on veut mettre les choses en perspective? Car, étant donné la diversité des situations décrites, aucun des trompeurs ne peut être apprécié de la même manière. Essayons donc.

La femme de Putiphar qui ment afin d'écraser Joseph, sans doute pour le punir de lui avoir résisté, s'attirera un jugement d'autant plus négatif que son machiavélisme est aussi habile qu'imparable. De même, le lecteur partagera le regard qu'Adonai porte sur l'attitude d'Onan⁷⁰: la tromperie vis-à-vis du père est une circonstance aggravante de la faute principale consistant à refuser la vie à un frère et à sa veuve parce que cela va contre son avantage. Le lecteur sera sans doute déjà plus nuancé face aux fils de Jacob qui ont de bonnes raisons d'en vouloir à leur père lorsqu'ils lui renvoient la tunique de Joseph; mais si, en même temps qu'ils le font

68. «La technique narrative de la réserve, qui crée par ses silences étudiés des ambiguïtés aux contours significatifs, constitue (...) une traduction littéraire fidèle de cette vision de l'homme» complexe et aux motivations aux profondeurs souvent mystérieuses (ALTER, *L'art du récit biblique* [n. 3], p. 172).

69. *D'âge en âge les Écritures*, p. 101; elle renvoie elle-même à ALTER, *L'art du récit biblique* (n. 3), p. 169. Sur la complexité des récits, voir ce dernier, p. 215.

70. Le lecteur aura plus de peine à comprendre la sévérité d'Adonai par rapport à Onan. Mais la brièveté du narrateur à cet endroit oriente l'attention du lecteur sans doute moins vers la mort des fils de Juda que sur la caractérisation de ce dernier comme père de famille. Voir la lecture que je propose dans mon livre: WÉNIN, *Joseph ou l'invention de la fraternité* (n. 62), pp. 86-87 du MSS.

souffrir en lui rendant la monnaie de sa pièce, ils espèrent rendre possible une vie familiale normale, ils ne doivent guère s'étonner que leur attitude contradictoire échoue. Le lecteur ne les en plaindra sans doute pas. Quant à Juda, son aveuglement sur la cause réelle du décès de ses fils l'excuse en partie et son désir de voir vivre Shéla a quelque chose de louable; mais, pour humaine qu'elle soit, sa façon de tromper pour sauver la face s'avère plutôt médiocre, tandis que sa peur de la femme paralyse la vie et qu'il lèse gravement le droit de Tamar.

Jusqu'ici, on l'aura noté, les tromperies ont des suites qui flairent la mort d'une manière ou d'une autre, quelles que soient les intentions subjectives des personnages. Mais la tromperie peut aussi être employée pour s'opposer au mal, à la mort ou au mensonge, comme c'est le cas dans deux des textes lus. Même s'il est permis de soupçonner chez Ruben une arrière-pensée, une recherche d'avantage personnel, il est certain que, sans son mensonge habile – qui, soit dit en passant, ne lèse en rien les frères –, Joseph aurait connu le sort tragique d'Abel. Pour ce qui est de Tamar, le lecteur sera porté à admirer sa manière de ruser: elle n'utilise pas le pouvoir acquis par la tromperie pour nuire à Juda, mais pour l'inviter à la vie; et si elle soigne son intérêt en revendiquant son droit, elle ne le fait pas contre l'autre, ni en le privant de sa liberté qu'au contraire elle appelle à un choix courageux mais porteur de vie.

Voilà, en très bref, le jugement que m'inspirent les indications plus ou moins directes du narrateur quant aux personnages trompeurs mis en scène dans les récits évoqués. On notera que le tableau qui en ressort à propos de la vérité et du mensonge – pour m'en tenir à ce thème – est particulièrement nuancé grâce à la prise en charge par la narration de la complexité de ce qui est mis en jeu dans le cœur humain, dans les relations où l'être évolue, dans les situations où ces relations se vivent. On aura vu également les liens étroits que cette thématique entretient avec la question de ce qui fait vivre l'humain et de ce qui le voue à la mort. L'équation n'est pas simple, d'ailleurs. Le mensonge peut sauver la vie (avec Ruben) ou au contraire pourrir la vie, celle de la victime évidemment (Jacob, Tamar ou Joseph), mais aussi celle du trompeur (les frères, Onân ou Juda). Parfois même, une dissimulation calculée comme celle de Tamar peut aboutir à l'avènement de la vérité. Mais si la vérité peut ouvrir à la vie (Juda face à Tamar), elle peut être paralysée par le mensonge (femme de Putiphar) ou la conspiration du silence (les frères face à Jacob). Dite mal à propos, la vérité ferait échouer le sauvetage de la vie (si Ruben disait tout à ses frères), tandis que sa venue au jour peut impliquer un risque de mort (si Juda réagissait mal à l'invitation provocante de Tamar).

CONCLUSION

Même si l'échantillon retenu ici est restreint – la brève enquête sur les processus du mal, ou sur la tromperie et la ruse mériterait d'être élargie à tant d'autres récits bibliques –, il suffit, me semble-t-il, à illustrer la démarche que je propose pour l'élaboration d'une réflexion anthropologique dans le sens indiqué dans l'introduction. Et ce ne sont là que deux thématiques, dont la seconde est plutôt restreinte. Un vaste matériau narratif raconte la vie humaine et pourrait être mis à profit en ce sens. Les relations familiales multiples, la pratique du pouvoir, la violence en ses formes multiples, ses causes et ses conséquences, l'amour et l'amitié, la justice, la vengeance et le pardon, la colère, la peur et la jalousie, la tristesse et la joie, le rapport à l'étranger, la mort: il suffit de feuilleter les livres narratifs pour voir s'étaler à longueur de pages, sans complaisance mais avec une étonnante lucidité, cette vie foisonnante et complexe qui ressemble tant à la nôtre et qui demande à être pensée.

Mais si elle est proche de la nôtre, cette vie racontée dans la Bible n'est pas exactement la nôtre, et c'est ce qui fait tout l'intérêt du récit comme outil de réflexion dans le cadre d'une anthropologie théologique. Plusieurs raisons permettent de le dire. La première est que ces histoires sont finies dans le récit qui en est fait: ayant un commencement et une fin, elles ont une trajectoire (dé)terminée, avec une orientation repérable, une mise en perspective des différents moments, dont se dégage un sens, complexe certes, mais achevé, un sens offert dès lors à l'appréciation du lecteur. Peuvent apparaître alors de façon plus nette la vérité de telle action, la pertinence et la portée de tel choix, l'impact de telle relation, le résultat de tel oubli, de telle négligence. Travaillant à partir d'un produit fini, la réflexion s'appuie sur une proposition de sens que n'affecte pas l'incertitude de nos histoires en cours, dont nous ne savons pas vraiment où et comment elles ont commencé, dont nous mesurons difficilement ce qui les affecte en profondeur, et dont nous ignorons encore plus comment et où elles prendront fin.

Une deuxième raison pour laquelle la vie racontée dans la Bible donne à penser grâce à sa différence d'avec la vie «réelle», c'est que le narrateur inscrit explicitement la présence, la parole et l'action de Dieu dans les histoires humaines qu'il raconte. En interaction avec les libertés humaines, ce Dieu intervient dans ces histoires pour en infléchir le cours, les arrêter ou les relancer; il porte des jugements ou s'en abstient, tranche dans le vif, laisse faire, ou même change d'avis, sans que le narrateur rende compte forcément de la cohérence d'un tel comportement. Ces récits

mettent ainsi en relief, pour la rendre observable et donc pensable, la dimension théologique de la vie humaine qu'il raconte, sans occulter la complexité de celle-ci ni réduire en rien le mystère de Dieu. Ce faisant, il provoque celui qui réfléchit sur l'homme et sa destinée à prendre sérieusement en compte ce qui échappe à l'humain tout en le fondant; il le pousse à se laisser interroger sur ce Dieu dont les prophètes disent qu'il agit dans l'histoire pour la guider vers sa fin; il invite à construire un sens qui ne s'épuise pas en l'humain, mais qui s'ouvre à la présence insaisissable de celui qui œuvre pour que les impasses de la vie ne restent pas des voies sans issue où le mal prendrait les vivants au piège de la mort.

Un troisième et dernier avantage du récit concerne davantage le rapport à l'action. Par rapport à la vie réelle, le récit offre l'opportunité d'effectuer, en un espace de texte réduit, une large exploration de comportements possibles face à des situations humaines complexes, même quand il s'agit de chemins risqués et compromettants «que l'on hésiterait à emprunter dans la vie réelle, mais que la fiction permet d'explorer»⁷¹. Un narrateur peut, en effet, offrir à ses personnages le luxe de tenter successivement différentes voies pour se sortir d'impasses où ils se sont enfoncés. De la sorte, à travers son récit, il propose à ses lecteurs une sorte de laboratoire où tester sans risque différentes réponses à des situations délicates ou difficiles. En ce sens, le récit peut constituer pour le lecteur une invitation à oser se risquer lorsqu'il se rencontre lui-même des impasses, la fiction représentant alors pour lui une sorte de préparation à affronter la vie, «une porte d'entrée dans l'expérience»⁷², ou au contraire, un lieu où la réfléchir et la mûrir après coup.

Faculté de théologie
Grand-place 45
B- 1348 Louvain-la-Neuve

André WÉNIN

71. Communication de F. Mirguet, que je remercie ici pour sa suggestion pertinente concernant cet avantage offert par le récit sur la vie réelle.

72. L'expression est encore de F. Mirguet.