

Joseph et la femme de Putiphar

De la Genèse à la réécriture de Thomas Mann

Le grand roman de Thomas Mann, “ Joseph et ses frères ”, roman en quatre volumes qui fait environ seize cents pages dans sa traduction française¹ est certainement une œuvre de maturité de cet écrivain allemand (Lübeck 1875 - Zurich 1955), prix Nobel de littérature en 1929. De cet ensemble, il écrivait lui-même : “ il fut mon compagnon pendant quinze années lourdes de difficultés extérieures ”². Cette vaste fresque littéraire et philosophique, mais aussi psychologique, dont les trois premiers volumes sont parus au milieu des années '30 et le quatrième en 1943, est une œuvre clairement inspirée par l'histoire biblique de Joseph qu'on lit dans la Genèse, des chapitres 37 à 50, et plus globalement par l'ensemble de l'histoire des patriarches (Gn 12–50).

Mon but dans ces pages est d'examiner en bibliste la relation entre le récit de Mann et la version biblique de l'histoire. Comment l'écrivain moderne s'inspire-t-il de son modèle ? De quoi le nourrit-il ? Comment le transforme-t-il ? Pour explorer cette question, je limiterai le champ d'investigation à un seul épisode de cette longue histoire : la tentative de viol de Joseph par la femme de Putiphar, le maître de la maison dont Joseph est devenu le majordome (Gn 39,7-20). Quelques versets bibliques, quatorze exactement, donnent lieu chez Mann à un long récit de deux cent vingt pages. Certes, il sera impossible de tout dire sur ces pages et même sur le rapport au texte biblique qui, on va le voir, est assez complexe puisqu'il présuppose le passage par les traditions interprétatives anciennes ainsi qu'une élaboration sur nouveaux frais de l'ensemble de la matière narrative. Aussi, je m'en tiendrai à trois points : (1) une brève analyse du récit dans sa version biblique pour voir quels sont les accents propres du texte de base ; (2) une comparaison du récit de Mann avec le récit biblique et ses commentaires pour mettre en évidence certains procédés de reprises ; (3) une lecture de la réécriture romanesque de Th. Mann dont le but est de voir comment il déploie sa propre lecture des faits rapportés par la Genèse, dans une sorte d'exploration des chemins du malheur.

I. Le récit biblique de Gn 39

Acheté comme esclave étranger importé par les Ismaélites en Égypte (Gn 39,1), Joseph connaît une ascension fulgurante chez son maître Putiphar. C'est du moins ainsi que le narrateur montre les choses, créant l'impression d'une réussite rapide et sans obstacle qu'il explique par la présence du Seigneur aux côtés d'un héros qui n'a pas résisté au malheur injuste dont il a été

¹ Th. Mann est cité dans l'édition française : Th. MANN, *Joseph et ses frères, III. Joseph en Égypte* (L'imaginaire, Gallimard), Paris, 1938. Traduction de Louise Servicen de l'original allemand *Joseph in Aegypten* (1936). Le seul numéro de page est donné entre parenthèses.

² Th. MANN, *Études. Goethe - Nietzsche - Joseph et ses frères*, 1949 (trad. de Ph. Jaccottet), p. 144. Auparavant, Mann raconte comment cette œuvre suppose que lui-même soit arrivé à une certaine maturité, à un âge où importe l'universel humain que véhicule le mythe ; mais aussi les problèmes de l'époque le poussaient à affronter la question de l'humain (134-137).

victime de la part de ses frères (v. 2). Par un service bien fait et efficace, Joseph se montre “ sage ” d’un savoir pratique et relationnel qui lui attire les égards de son maître (v. 3). Aussi, celui-ci lui confie-t-il de plus en plus de responsabilités (v. 4).

Dans cette position, Joseph attire la bénédiction du Seigneur sur la maison de son maître (v. 5, bis) : la bénédiction traverse ainsi l’élus pour rejoindre l’étranger qui le considère et le reconnaît, avec confiance, comme un facteur de prospérité et de bien-être. Joseph réalise ainsi, à son niveau, la promesse faite à Abram au début de l’aventure des patriarches (12,1-3) : ayant quitté sa terre, son enfantement et la maison de son père, il devient bénédiction pour l’étranger qui le reconnaît. Par ce trait essentiel, Joseph est désigné comme l’héritier de l’élection et de la bénédiction qui y est attachée³.

Le comble est atteint au v. 6a, lorsque le narrateur conclut sa description : “ le maître abandonna dans la main de Joseph tout ce qui était à lui, et il ne savait plus rien avec lui, sinon le pain qu’il mangeait ”⁴. L’ascension linéaire de Joseph touche ici à un sommet que sa vente comme esclave n’aurait pu laisser présager. D’autant que dans la scène de la vente, par deux fois, le narrateur avait utilisé le verbe “ descendre ” à propos de Joseph. Cette descente, cela va sans dire, n’était pas seulement géographique, puisqu’elle menait aussi Joseph du sommet de la famille à l’esclavage.

La suite du récit de Gn 39 commence par la mention de la beauté de Joseph et de son effet immédiat chez la femme de Putiphar : la convoitise. Le regard qu’elle lève sur Joseph est sans doute de cette nature, car il s’exprime ensuite dans la formulation sans équivoque du désir qu’il éveille. L’expression “ couche avec moi ” est claire : la femme se met au centre et cherche à attirer Joseph vers elle, dans un geste typique de la convoitise.

La réponse de Joseph est tout aussi catégorique. Aux deux mots de la femme, il répond par un net refus, qu’il argumente ensuite longuement. Au point de départ, il y a la confiance totale, quasi excessive, que son maître place en lui (cf. v. 4 et 6). En réalité, l’argument pourrait jouer en sens inverse : puisque le maître “ ne sait rien de ce qui se passe en sa maison ”, c’est sans danger que Joseph et la femme pourraient le tromper. Mais Joseph n’envisage même pas de trahir une telle confiance (v. 8b). Tout au contraire ! Il souligne qu’il se refuse à transgresser l’unique limite qui le sépare de son maître car, sur tous les plans, ils sont à égalité⁵. Cette limite, qui distingue le maître du serviteur, c’est la femme (v. 6a), et le second entend bien la respecter, pour ne pas prendre la place du premier (v. 9a). Car Joseph, à l’inverse de ce qu’il faisait avec ses frères, ne

³ Ce trait est encore plus accusé si on le compare à la première descente en Égypte, celle d’Abram au tout début de son aventure, lorsque, pris de convoitise, il apporte des plaies aux Égyptiens (12,10-20). Voir à ce sujet A. WÉNIN, “ Abraham : élection et salut. Réflexions exégétiques et théologiques sur Genèse 12 dans son contexte narratif ”, dans *Revue Théologique de Louvain* 27 (1996), p. 2-24, surtout p. 19-23.

⁴ D’après la tradition juive, le “ pain ” de Putiphar est un euphémisme pour parler de son épouse, seul domaine réservé du maître comme le dira Joseph au v. 9 en usant de la même expression (“ pas... une chose si ce n’est... ”). Présente dans le Targoum, cette lecture se trouve aussi dans GnRab 86 (abréviations : voir annexe 2) et chez Rashi. Voir aussi J. EISENBERG & B. GROSS, *Un messie nommé Joseph* (À Bible ouverte 5), Paris, 1983, p. 257-260, et J.L. KUGEL, *In Potiphar’s House. The Interpretive Life of Biblical Texts*, Cambridge - Londres, ²1994, p. 75-76 (l’ouvrage étudie l’histoire des reprises anciennes du récit qui nous occupe et en tire des conclusions théoriques et méthodologiques pour ce type d’approche de la *Wirkungsgeschichte* des textes bibliques).

⁵ Cette limite opposée au désir est bien mise en évidence par Th. Mann (421).

cherche pas à s'imposer comme le premier, alors même que la possibilité lui en est offerte. Enfin, il invoque la figure de Dieu qui dans la Genèse est présenté comme le garant des limites qui permettent à chacun de disposer d'une place. Aux chapitres 1 et 2 du même livre, c'est pour le bien que ces limites sont posées, c'est-à-dire en vue de relations harmonieuses et épanouies entre tous. Quant au chapitre 3, il montre à quel mal(heur) mène le refus de ces limites sous l'emprise de la convoitise. C'est à un tel "mal" – qui serait un "grand péché" – que Joseph dit non ici.

À ce point, Joseph apparaît clairement dans cette scène comme l'anti-Adam. À l'instar de ce dernier, en effet, il a tout reçu en sa main, à l'exception d'une chose à manger (cf. 2,16-17)⁶. Mais à l'inverse de l'Humain de l'Éden, Joseph considère cette limite qui lui est posée comme garantie par Dieu à titre de rempart contre le mal. Il refuse donc de céder à la tentation de la convoitise comme la femme l'y invite. Du reste, il persiste dans son refus de "consommer" la relation lorsque la femme le harcèle, au point que le narrateur souligne qu'il ne l'écoute pas, comme s'il était sourd à ses avances (v. 10).

Le harcèlement quotidien ("jour après jour", v. 10) se fait plus précis à la faveur des circonstances : un jour, "ce jour-là" (v. 11), la femme est seule à la maison alors que Joseph vient y travailler. Elle en profite pour faire pression sur lui et, joignant le geste à la parole, elle saisit Joseph par le vêtement qui le lui laisse en se dérobant. Jusqu'au bout, Joseph refuse de céder à la convoitise de la femme et de prendre une place qui est celle de l'autre. À cet égard, il est probablement significatif que le narrateur précise que Joseph fuit sans vêtement. En effet, il se retrouve nu comme lorsque ses frères l'ont dépouillé de sa tunique avant de s'en servir contre lui – ce que la femme ne se privera pas de faire (37,23.31-34). Comme alors, sa nudité témoigne de ce qu'il est victime de la convoitise des autres : on lui prend "tout", tant il est vrai que le vêtement est signe de la personnalité et de la dignité de qui le porte. Mais surtout, ce motif de la nudité permet de prolonger la comparaison avec Adam. Car une fois dépouillé de son vêtement, Joseph est nu comme l'Humain de l'Éden avant la faute. Tout se passe comme si, pour avoir résisté jusqu'au bout à la convoitise, Joseph exhibait en sa nudité le signe de son innocence.

On peut aller plus loin dans la signification du refus que Joseph oppose aux avances de la femme. En effet, celui-ci connaît depuis son arrivée en Égypte une situation malheureuse. Loin de sa terre et de son père, rejeté et maltraité par ses frères, il a été vendu comme esclave alors qu'il se croyait élu par son père et promis à une haute destinée. Dès lors, même s'il réussit bien chez son maître et jouit de son estime, sa situation est objectivement difficile. Or que fait-il de cette situation ? Un des chemins couramment empruntés par les humains qui veulent fuir un malheur est de tenter de prendre leur revanche sur le sort en cherchant une vengeance. Mais le plus souvent, cela se passe sans qu'ils se rendent compte le moins du monde de ce qui se passe en réalité. Mais en faisant cela, ils font souffrir quelqu'un d'autre ou préparent son malheur⁷. Joseph n'emprunte pas ce chemin-là. Même lorsque la femme lui offre une occasion de prendre sa revanche sur le sort et d'assouvir ses rêves de maîtrise, il refuse d'entrer dans son jeu car ce serait

⁶ Que la limite concerne le manger est un élément supplémentaire de rapprochement des deux récits, dans la mesure où la restriction portant sur la femme est d'abord évoquée par la métaphore du pain (v. 6). Voir note 4.

⁷ En Gn 38, on a avec Juda un bel exemple de ce type de réaction face au malheur.

au détriment de son maître, en trahissant sa confiance et en ne respectant pas les légitimes séparations.

Repoussée, la femme adopte un comportement qui trahit à nouveau sa convoitise. Joseph y a-t-il fait échec en refusant d'être pour elle un *objet* de possession ou un *moyen* de plaisir ? Il devient alors à ses yeux ce qui fait *obstacle* à son envie, un obstacle qu'elle va chercher à éliminer. Même si le comportement semble radicalement différent, sa racine est identique. C'est seulement un autre mécanisme qui entre en jeu. En effet, la rectitude de Joseph et son refus de la convoitise s'opposent à l'envie de la femme et lui renvoient l'image de sa concupiscence. Ainsi, le jeune homme reflète comme en un miroir le reproche que la justice oppose à tout appétit immodéré. Aussi, pour ne plus voir cette image d'elle-même, la femme veut-elle à tout prix briser le miroir et se débarrasser de Joseph⁸.

La ruse à laquelle la femme recourt est vieille comme le monde. Elle consiste à accuser autrui de son propre désir coupable. La femme le fait avec une perversité consommée : elle utilise le vêtement de Joseph pour l'accuser. Elle retourne ainsi en son contraire le signe de sa propre convoitise – elle a voulu saisir Joseph, le prendre par le vêtement –, le signe aussi de l'innocence de Joseph – il s'est enfui sans ce vêtement – en un mensonge trois fois répété (v. 14-15.17b-19). Non contente d'accuser Joseph, elle s'en prend aussi indirectement à son mari qui a amené cet homme chez elle (v. 14 devant les serviteurs et v. 17, de façon plus subtile, face au mari). On trouve ici un écho à l'accusation double de l'Humain du jardin d'Éden qui tente de se disculper en pointant du doigt non seulement sa femme mais aussi Dieu qui la lui a donnée (3,12b). Mais ici, la femme ne reconnaît même pas sa faute !

En fait, il faudrait étudier de près les répétitions du mensonge⁹, en les comparant au récit de la scène par le narrateur aux v. 11-12, pour montrer avec quelle virtuosité la femme arrange la réalité pour dresser toutes les apparences à son avantage en vue d'accuser Joseph avec toute la force de conviction d'une victime innocente. Elle pousse même son art jusqu'à modifier la présentation des choses en fonction de ses interlocuteurs afin de mieux enfoncer Joseph¹⁰. À nouveau, comme avec le serpent du jardin, le mensonge vient au secours de la convoitise pour faire triompher l'injustice.

Ainsi donc, Joseph connaît une seconde fois la déchéance, tombant encore un peu plus bas : d'esclave, il devient prisonnier¹¹. Reste que le scénario est le même qu'avec les frères. Dans les mains d'une personne mue par la convoitise et la volonté de dissimulation, son vêtement parle contre lui et le prive de sa vérité face à quelqu'un dont il avait gagné la faveur et la confiance. De

⁸ En ce sens, EISENBERG - GROSS, *Un messie nommé Joseph*, p. 281.

⁹ Le fait de tromper les gens avec le vêtement n'est qu'à moitié étonnant : le mot hébreu *bègèd* qui désigne le vêtement, signifie également tromperie, trahison (en Jr 12,1 et Is 24,16), tandis que le verbe correspondant, *bagad*, signifie tromper, mentir. On ne peut rêver jeu de mots plus significatif : en voyant le vêtement, la femme pense mensonge. En ce sens : A. DA SILVA, *La symbolique des rêves et des vêtements dans l'histoire de Joseph et de ses frères* (Héritage et projet 52), Québec, 1994, p. 92.

¹⁰ Voir à ce propos l'analyse très fine de la scène par R. ALTER, *The Art of Biblical Narrative*, Londres-Sidney, 1981, p. 107-112. Plus brièvement, EISENBERG - GROSS, *Un messie nommé Joseph*, p. 281-282. Th. Mann souligne cela à même son récit (495-497).

¹¹ La différence se marque bien dans le texte puisque Joseph y passe *de la maison de son maître* (v. 2 ; le mot *maison* est répété en tout six fois dans l'introduction) *à la maison d'arrêt* (voir v. 20-23, six fois en tout).

plus, ainsi dépouillé, il est jeté dans un lieu clos qui a tout d'un lieu de mort et que, plus loin, le narrateur nommera "trou" (40,15 et 41,14), et cela, par la méchanceté d'autrui. Mais une différence est à noter. Car la méchanceté des frères était explicable : Joseph n'avait-il pas attisé leur jalousie en jouant les rapporteurs ou en se vantant de ses rêves ? Ici, en revanche, la méchanceté de la femme semble gratuite. C'est de la pure vengeance de la part de quelqu'un dont la perversité ne supporte pas d'être dévoilée au contact d'un être droit.

Malgré cette différence considérable, la réaction de Joseph ne change pas : il se tait. Ici, pourtant, il pourrait tenter de se défendre des calomnies de la femme. Mais il n'en fait rien et continue à se taire. N'est-ce pas là le signe d'une profonde sagesse, le signe d'une grande justice ? Car Joseph ne cherche pas à accuser la femme pour se défendre. Ce faisant, il n'entre pas dans un conflit qui risquerait d'être stérile et qui de toute manière finirait mal pour lui. En effet, ce serait parole contre parole. Or lui est esclave, et il n'a aucune preuve pour alléguer sa bonne foi, alors que les apparences parlent plutôt pour la femme. Le silence de Joseph témoigne donc de son réalisme. Mais ce n'est pas tout : en n'entrant pas dans le jeu d'accusation de la femme, Joseph témoigne de son refus du mal. Car accuser est souvent une manière d'ajouter du mal au mal¹². Or, le sage est quelqu'un qui sait que le méchant est d'abord un malheureux – Joseph en a fait l'expérience avec ses frères. Accuser le méchant, c'est ne pas reconnaître qu'il est d'abord un être blessé et souffrant. Aussi, le sage préfère-t-il vivre dans sa vérité, sans cultiver de rancœur stérile, en espérant qu'un jour cette vérité pourra être reconnue.

Bref, ici, le silence de Joseph est celui d'un juste, un sage qui ne se déprend pas de son refus du mal lorsqu'il en est victime. Il ne tente pas de se venger sur autrui de la souffrance qui le frappe. Il préfère arrêter à lui le mal plutôt que de lui donner l'occasion d'encore proliférer. Il se retrouve donc en prison, juste parmi les condamnés. Mais le Seigneur s'y fait proche de lui. Faut-il établir un rapport entre la façon dont Joseph assume son nouveau malheur, et sa réussite dans la prison, grâce au Seigneur ? La séquence en tout cas est frappante. Tout se passe comme si la présence du Seigneur venait confirmer que la justice et la sagesse constituent le bon choix face au mal. La lutte contre le mal consisterait-elle à refuser d'utiliser ses armes pour choisir une autre voie, plus lente et moins spectaculaire, mais aussi plus sûre ? En tout cas, la confiance que le chef de la maison d'arrêt témoigne à Joseph ressemble fort à un constat d'innocence et à une réhabilitation, même si elle n'arrache pas Joseph au sort peu enviable qui est le sien. Malgré cela, celui-ci continue à faire contre mauvaise fortune bon cœur, et il permet à son nouveau maître de profiter de son savoir-faire et de sa réussite.

Ainsi, au fur et à mesure que Joseph descend dans le malheur innocent et dans les bas-fond de l'échelle sociale, il semble gagner en sagesse et en humanité. Un peu comme s'il était tellement sûr de la force de la vérité qu'il ne cherche pas à l'imposer contre d'autres. Cette vérité éclatera au grand jour lorsque Joseph, mûri par sa façon de vivre son épreuve, recueillera les fruits de la sagesse et de la justice. Alors, comme par surcroît, il recevra ce qu'il a refusé de prendre en cédant à la convoitise : le pouvoir et une épouse (Gn 41).

¹² Voir sur ce point P. BEAUCHAMP, *Psaume nuit et jour*, Paris, 1981, p. 64-69.

II. Le rapport au texte biblique chez Th. Mann

1. *L'intrigue de l'histoire : le “ quoi ” et le “ comment ”*

Th. Mann a entrepris de raconter une histoire que le lecteur connaît déjà, du moins dans sa forme biblique. Ce n'est certainement pas un hasard, eu égard à l'époque où il compose son roman – il s'en expliquera clairement un peu plus tard¹³. Mais le recours à un substrat narratif connu pose un problème spécifique : le narrateur ne peut ignorer que le lecteur est au fait de l'intrigue qu'il raconte ainsi que de son dénouement. Il ne se prive pas de dire combien il est conscient de ce fait.

Tout le monde sait ce qu'est censée avoir dit Mout-em-enet, l'épouse en titre de Putiphar, lorsqu'elle “ jeta ” les yeux sur Joseph... (285)

Nos auditeurs sont sans doute impatients à l'extrême d'*apprendre ce que chacun sait*. L'heure de les satisfaire a sonné. (475, voir 486-487)

Cette situation du narrateur vis-à-vis de l'intrigue pose un problème spécifique abordé directement à plusieurs reprises. Pour ce narrateur, le récit biblique présente la version de l'histoire “ la plus respectable ”, mais aussi “ la plus laconique ”. Si sa tradition “ qui nous est la plus familière ” est aussi “ la plus digne de foi ”, elle obéit néanmoins à un “ souci de concision lapidaire ” (452, cf. 285). L'économie narrative du récit de la Genèse réduit les faits à une épure et ouvre ainsi un vaste champ au commentaire. Car s'il raconte le “ quoi ”, il n'explicite pas le “ comment ”. Or, c'est dans le “ comment ” que la vie s'accomplit et que les actes reçoivent leur signification souvent complexe (286). C'est donc vers le “ comment ” de l'histoire que le narrateur s'efforce de déplacer l'intérêt de son lecteur.

Mann distingue trois moments de l'histoire qu'il raconte (286)¹⁴. L'histoire s'est d'abord “ racontée elle-même avec une précision où seule la Vie excelle ” et qu'aucun narrateur ne peut atteindre. Ensuite, le narrateur biblique en a écrit un premier récit, appelé “ le texte d'origine ” dont la concision est loin d'épuiser la richesse des faits. À présent, en s'appuyant sur ce texte premier, le narrateur de Mann tente de se rapprocher de la précision avec laquelle l'histoire s'est racontée dans la vie “ en servant le “Comment” de la vie plus loyalement que n'a condescendu à le faire l'esprit lapidaire du “Quoi”. ” (286). Bref, avec loyauté, le commentateur s'efforce de donner chair à des personnages épurés, ajoutant à l'adresse de ses objecteurs :

Mais depuis quand un commentateur fait-il concurrence à son texte ? Et l'explication du “ Comment ” ne comporte-t-elle pas une dignité et une importance vitale aussi grande que la tradition affirmant le “ Quoi ? ” (385-386)

Voilà donc où se situe le travail du narrateur de Mann : faire entrer le lecteur dans l'épaisseur humaine et spirituelle de ce qui est raconté par la Genèse, dans l'espoir de rendre

¹³ Dans ses *Études*, Mann écrit : “ Le choix d'un thème de l'Ancien Testament... se trouvait évidemment dans un secret rapport de défi polémique avec certaines tendances contemporaines qui m'étaient essentiellement contraires, je veux parler du racisme qui est un élément essentiel des mythes à bon marché du fascisme et qui était particulièrement inadmissible en Allemagne. ” (p. 144)

¹⁴ Voir des échos à cela chez Mann (486-487 et 492).

hommage à la vérité¹⁵. Ainsi, à propos de l'invitation de la femme à Joseph "Couche avec moi" (Gn 39,7), il dit ceci :

Au vrai, nous sommes saisis d'effroi devant la brièveté tronquée d'une relation qui tient si peu compte des amers impondérables de la vie, et rarement nous ressentons plus qu'à ce moment le préjudice qu'une concision et un laconisme excessifs infligent à la vérité. (285)

C'est pourquoi il s'emploie à décrire avec minutie la manière dont les acteurs vivent et subissent leur histoire et à analyser patiemment les antécédents de la séduction de Joseph par la femme de son maître ainsi que les motifs pour lesquels Joseph va finalement résister. Dans les blancs du récit biblique et à partir de ses données, il déploie un long récit pour tenter de mettre en lumière, avec la plus grande finesse possible, la face cachée de l'enchaînement réciproque des sentiments et des actes, ainsi que l'infinie complexité des relations humaines aux prises avec le malheur. C'est ainsi qu'un texte d'une demi-page devient un récit de deux cent vingt pages foisonnantes et somptueuses qu'il qualifie lui-même de "partie la plus romanesque" de l'œuvre¹⁶.

L'essentiel de ces pages est donc consacré à l'exposé des rétroactes et des circonstances de ce que la Genèse raconte en une ligne : "Et il advint, après ces événements, que la femme de son maître leva ses yeux vers Joseph et lui dit : "Couche avec moi" (v. 7). Que cache ce regard de la femme et pour qu'elle en vienne à exprimer une invitation aussi inattendue ? Comment ces mots ont-ils pu germer en elle ? Comment en est-elle venue à une telle audace, à moins que ce ne soit de la déchéance ? Qu'est-ce qui a favorisé son audace, ne serait-ce qu'en ne s'y opposant pas ? Et quel est le rôle de Joseph dans cette dérive progressive ? C'est en cherchant à répondre à de telles questions que le narrateur de Mann transforme le récit biblique en support d'une véritable étude de la passion amoureuse et de la séduction sur laquelle je reviendrai.

2. La reprise de Gn 39,7-20 et d'autres passages bibliques

Ceci dit, il faut souligner que, tout au long du nouveau récit, le texte biblique lui-même est repris par le narrateur ou les personnages, tout en faisant l'objet de larges amplifications et commentaires. Voici, en suivant le fil de Gn 39, les passages où on lit un écho quasi littéral du texte biblique.

⁷Or il advint, après cette histoire, que la femme de son maître jetant les yeux sur Joseph lui dit... (285) "Couche... avec... moi !" (414, *sic*) ⁸"Mon maître [ne s'occupe de rien : cf. 321.326.491. 502] m'a remis en mains tout ce qui lui appartient, ⁹et il n'y a rien de si grand dans la maison qu'il me l'ait interdit, hormis toi qui es sa femme. Comment commettrais-je et pécherais-je contre Dieu ?" (421). ¹⁰La femme... accablait tous les jours Joseph de "discours semblables" [il opposait toujours : "ce n'est pas licite" : cf. 446 et *passim*] et l'invitait à dormir à son flanc (444). ¹¹Ce jour-là (cf. 475-482), il rentra (489) pour vaquer à ses occupations (485) dans la maison encore vide (489, cf. 482-490). ¹²La voix [de la femme] résonne : "Viens à moi" (492). Il put s'extraire de sa veste (le "manteau", le "vêtement de dessus") par laquelle l'amoureuse au désespoir voulait le

¹⁵ La tentation de "développer dans tous ses détails" l'histoire de Joseph avait été caressée par Goethe, selon Mann qui pense à son tour "donner à la fable ainsi développée un fond humain et spirituel", c'est-à-dire "rendre précis, réel et tout proche de nous quelque chose de très lointain et de vague, au point qu'on s'imagine le voir de ses propres yeux" (MANN, *Études*, p. 132). C'est au service de cela qu'il met son art littéraire.

¹⁶ MANN, *Études*, p. 141.

retenir et... il prit le large. [...] ¹³Le vêtement resté entre ses mains... ¹⁴elle criait (493, voir 494)... à la domesticité de son époux (495) : “ On nous a introduit un étranger dans la maison [ce jeune Ibrim, *supra*]... pour qu’il se joue de nous... Il est entré chez moi..., voulait coucher avec la maîtresse... mais moi, j’ai appelé, de ma voix la plus perçante. ¹⁵Lui aussi a entendu mes clameurs et mes appels... il s’est arraché à la veste que je tiens ici... et il s’est enfui [...] (496). ¹⁶Elle posa près d’elle le manteau de Joseph... jusqu’à ce que Pétéprê (= Putiphar) arrive (497). ^{17b}“ Il est venu, modula-t-elle, le valet Ibrim que tu as introduit chez nous, et il a voulu jouer avec moi. ¹⁸Comme je criais..., il s’enfuit devant moi... son vêtement... il l’abandonna entre mes mains ” (499, annoncé en 448-9). Ñ [...] ²⁰“ Je te (Joseph) jette dans la prison où sont les prisonniers du roi. ” (505)

Au vu de la pagination indiquée, on constate que l’essentiel de l’intrigue biblique (Gn 39,11-20) est raconté dans les vingt dernières pages du récit de Mann ; les deux cents pages qui précèdent développent la scène de la séduction et le refus répété de Joseph. Pour Marie-Josèphe Lhote qui a étudié le sujet¹⁷, le rapport au texte biblique est essentiellement marqué par “ une certaine désinvolture ” qui n’exclut pas le respect : ainsi, le narrateur prend ses distances pour humaniser les personnages, il joue sur l’écart entre la concision des faits et la large gamme des interprétations, un jeu qui est source d’humour ; enfin, tout en cherchant à universaliser le sens des événements racontés, il recourt à une certaine variété de formes littéraires là où la Bible s’en tient à la forme narrative.

Mais la reprise commentée ou romancée de la page de l’histoire de Joseph n’est pas la seule façon d’utiliser la Bible dans le récit de Th. Mann. J’en reprends ici trois autres qui me semblent significatives.

aÑ La première concerne toujours le récit de Gn 39, et elle a de quoi surprendre par son aspect humoristique. Plus d’une fois, Joseph pense au récit qui y sera fait de l’histoire qui est en train de se raconter dans sa vie. Ainsi, lorsqu’il cherche à détourner la femme de ses projets adultères, il évoque le récit qui pourrait être fait de ses aventures et supplie la femme de faire attention à l’image de “ mère du péché ” que l’on gardera d’elle, une image qui, selon le narrateur, est une injuste caricature de cette femme souffrante.

Écoute (...) ce que je veux te dire, car mes paroles demeureront, et quand notre histoire, ressuscitée, viendra sur les lèvres des hommes, telles on les reproduira. Car tout ce qui arrive peut devenir une histoire... et il se pourrait bien que nous figurions dans une histoire. Garde-toi donc aussi, et prends soin de ta légende, pour ne pas y faire figure d’épouvantail, de mère du péché (421).

Et Joseph de poursuivre en opposant à son désir dévorant des paroles simples destinées à être retenues plus tard et qu’on lit en Gn 39,8-9 : “ Mon maître m’a remis en mains tout ce qui lui appartient, etc. ” C’est qu’il est soucieux d’éthique et d’équité (voir dans le même sens 423 et 447).

¹⁷ Voir M.-J. LHOTE, “ L’histoire de Joseph et ses frères traitée successivement par Hugo von Hoffmannsthal et par Thomas Mann ”, dans P.-M. BEAUDE (éd.), *La Bible en littérature. Actes du colloque international de Metz (septembre 1994)*, Paris - Metz, 1997, p. 73-86. Elle s’attache en particulier à l’histoire de Joseph et la femme de son maître.

Ce procédé singulier contribue sans doute à mettre en valeur un trait essentiel du personnage de Joseph : son élection dont il est conscient et qui aiguise son sens des responsabilités. En effet, comme élu, il n'ignore pas qu'il a un rôle central dans le dessein de son Dieu. Mais cela souligne encore la largeur de son esprit prophétique, ainsi que sa volonté de vivre une histoire qui fasse sens et qui puisse instruire les générations futures de valeurs sans lesquelles l'humain tombe dans le chaos. Cela ne l'empêchera pas, on le verra, de connaître les faiblesses inhérentes à son statut privilégié.

Le deuxième trait emprunté à la Bible est sans doute un des plus forts. En effet, il est constamment à l'arrière-plan du personnage de Joseph qu'il désigne comme l'élu de Dieu. C'est une partie de la bénédiction de Moïse à la tribu de Joseph en Dt 33,16b-17a qui fait écho à la bénédiction de Joseph par son père en Gn 49,22.26.

(Que le meilleur des réalités créées) couronne la tête de Joseph,
le front du consacré d'entre ses frères.
Il est son taureau premier-né, honneur à lui,
cornes de buffles ses cornes, il en frappe les peuples.

Cette parure de bénédiction dont Dieu a orné la tête de Joseph fait de lui un être d'exception, voué à son Dieu jaloux par un lien quasi sacerdotal (329-330). C'est ce qui fait qu'il répand la bénédiction sur la maison de son maître ; c'est aussi ce qui le rend attirant, fascinant même (335-336). Mais parce que cette couronne lui interdit le péché (356.392-394), la femme, tout en succombant à son charme, voudra la lui dérober en l'entraînant dans son lit pour l'y couronner de la volupté de l'amour, l'arrachant alors à sa destinée singulière (424, voir 350.419-20.445.450.463). Ainsi, cette reprise à la Bible contribue à souligner un des enjeux cruciaux de la scène longuement réécrite par Mann.

Mais l'image du taureau qui intervient dans la même bénédiction est encore plus fréquente dans le récit de Mann. Elle s'y double même d'une référence à l'épopée de Gilgamesh. Pour évoquer la passion dévastatrice qui menace Joseph s'il se laisse entraîner dans le jeu de la femme, le narrateur recourt à l'image du " taureau soufflant du feu par les naseaux " (298.445). Dans l'épopée de Gilgamesh, la déesse Ishtar, déçue d'avoir été repoussée par le héros, envoie contre lui pour le tuer un taureau céleste au souffle puissant (VI,94-159). Dans le récit de Mann, Joseph pense lui-même à cette scène (390.446) qui souligne elle aussi un aspect du problème de Joseph aux prises avec la passion de la femme. Pourra-t-il lui échapper ? Car même s'il ne cède pas à ses avances, il risque d'être emporté par le taureau de feu que son refus ne manquera pas de déclencher – ce qui se vérifiera (494). Et alors, " tout ne sera que cendre et ténèbre " (350). Aussi, le bon génie de Joseph, le nain Bès ou Petit-Aimé, ne cesse-t-il de le mettre en garde à ce sujet (243.299.349.370.408). Face à la femme, Joseph pourra-t-il être, lui, le taureau de Dieu qui frappe les peuples au lieu de leur céder (cf. 420) ?

Un troisième type d'allusions à la Bible implique d'autres textes de la Genèse que celui qui est raconté à nouveau. L'histoire d'Adam et Ève, par exemple¹⁸, fait l'objet de plusieurs

¹⁸ Il fait aussi allusion à des épisodes racontés auparavant, comme la triste aventure d'Ésaü (498) et le premier épisode de l'histoire de Joseph jeté dans la fosse par ses frères après que Joseph eut péché par présomption

références explicites qui viennent éclairer l'enjeu de ce qui se passe. Ainsi, la femme est longuement décrite “ prise aux nœuds du désir comme aux anneaux d'un serpent envoyé par les dieux ” (355, voir tout le paragraphe intitulé “ Dans les nœuds du serpent ”, 351-356, et 368-369). Comme celui du jardin d'Éden, ce serpent figure le désir tournant à convoitise dès que le manque qui lui est structurellement lié est vécu subjectivement comme une frustration malheureuse porteuse de mort. Il tente d'écarter alors tout ce qui l'empêche de se réaliser tout en accusant de mal celui qui cherche le bien (comme en Gn 3,5 : 416, voir 330). Il brouille ainsi les cartes, en faisant passer le mal pour bien et vice versa (407-408). De ce serpent qui possède la femme (394), Joseph cherche à se garder, comme un nouvel Adam qui, au moment où la femme lui offre le fruit, se prendrait à rompre le silence pour refuser.

Comprends-moi – dit-il : cette pomme délicieuse que tu me tends, il m'est interdit d'y mordre, ce serait consommer le péché et tout détruire. Voilà pourquoi je parle au lieu de garder le silence (418).

Plus loin d'autres allusions directes souligneront le parallèle entre la situation de Joseph et celle d'Adam en ce qui concerne le châtiment (447) ou encore la fidélité à Dieu contre l'idole (466)¹⁹. Voilà qui indique une profonde intelligence des textes bibliques.

On le voit : le rapport de Th. Mann à la Bible est riche d'une grande variété. Et même si son récit foisonnant déborde à l'excès celui de la Genèse, mon impression de bibliste est, en fin de compte, que transpire en ces pages une grande fidélité à l'esprit du récit fondateur, et en particulier à la signification profonde de l'épisode que le romancier réécrit tandis qu'il explore les tréfonds de l'âme humaine.

3. Passage par le *midrash*

À plus d'une reprise, le narrateur explique au lecteur qu'il recourt à d'autres versions de l'histoire que celle de la Genèse. Ainsi, au début du chapitre où il raconte “ la réception des dames ”, il fait références à d'autres sources d'origine musulmane (452) :

Diverses versions postérieures de notre histoire (abstraction faite, il est vrai, de la plus respectable mais aussi de la plus laconique) le Coran²⁰, les dix-sept chants persans qui le relatent, le poème de Firdousi, (...) le récit enjolivé de Djami (...) relatent la réception que la Première et la Droite de Pétéprê donna...

De même, lorsqu'il rapporte qu'au moment ultime, une vision du visage paternel empêche Joseph de céder enfin aux avances de la femme, il ajoute à l'adresse du lecteur (493) :

Toutes les versions les plus précises de l'histoire l'attestent et nous le confirmons. Il en fut ainsi.

Le narrateur reconnaît donc l'influence de récits anciens de genre *midrashique* sur le récit qu'il recompose. Si Mann cite clairement le Coran et d'autres traditions de l'Islam, il est indéniable qu'il avait aussi une certaine connaissance d'anciennes traditions juives dont on trouve trace

(411.476) : voir p. ex. 350 et 476 (la fosse et la responsabilité de Joseph dans son malheur), 493 (les frères et le vêtement de Joseph), et 499 (le signe du vêtement à interpréter par le “ père ”, ici Putiphar).

¹⁹ Un autre motif de Mann s'inspire de Ez 23,20 où les débauchés avec qui une femme se prostitue en Égypte sont comparés à des ânes. Lorsque Joseph est gagné par une logique charnelle face à la femme, Mann le décrit souvent comme un âne : voir 349.420.446 (“ lubricité asine ”).447.492 (“ il fut changé en âne ”).

²⁰ La Sourate 12 du Coran est entièrement consacrée à la figure et à l'histoire de Joseph.

écrite dans les écrits intertestamentaires, les midrashîm, le Talmud et d'anciens commentaires²¹. Tant l'usage qu'il en fait est conséquent. Il faut dire un mot sur ce point.

Qu'est-ce qu'un midrash, dans la tradition juive ? Il s'agit, en gros, d'un commentaire du texte biblique qui a deux formes essentielles : une forme législative (la *halakâ*) et une autre narrative et édifiante (la *haggadâ*). Seule la seconde intéresse notre propos : les récits que les anciens commentateurs ont produits à partir du récit biblique et à son propos, en vue de l'éclairer et de le prolonger. Ces nouveaux récits s'accrochent au texte biblique de deux façons principales : soit ils comblent les blancs du récit, soit ils en expliquent les difficultés de tous ordres. Voici quelques exemples que Th. Mann a repris, "midrashisant" ²² à son tour sur le midrash ancien pour nourrir son propre récit. Voici d'abord trois exemples de midrash visant à expliquer des curiosités dans le texte biblique²³.

Le premier concerne la relation entre Joseph et les femmes d'Égypte. En Gn 49,22, dans la bénédiction de Jacob à Joseph, à laquelle j'ai déjà fait allusion, se lit un passage dont voici la traduction d'après la Bible de Jérusalem :

Joseph est un plant fécond, un plant fécond près de la source
dont les tiges franchissent le mur.

Cette version moderne entend les mots de l'hébreu au sens figuré comme éléments d'une métaphore végétale. Mais si l'on se base sur le sens premier des mots en tenant compte de leur polysémie, on peut entendre que Joseph est "un fils qui a fructifié" et que "des filles marchent sur les murs". Et pourquoi montent-elles sur les murs, sinon pour voir le beau jeune homme²⁴ ? C'est ainsi qu'un Targoum²⁵ de Gn 49,22 (le Neofiti) commente comme suit :

Les filles des rois et des princes t'observaient des embrasures et t'écoutaient des fenêtres ; elles jetaient devant toi des bracelets²⁶, des anneaux, des colliers, des broches et toutes sortes d'objets en or, espérant que tu lèverais les yeux et regarderais l'une d'elles. Loin de toi, Joseph, mon fils ! Tu n'as point levé les yeux et tu n'as considéré aucune d'entre elles.

Cette tradition est très courante : on la retrouve dans un autre Targoum (Pseudo-Jonathan), dans les Pirqé de Rabbi Éliézer et même dans le commentaire de Jérôme sur la Genèse (*Hebraicæ*

²¹ À ce propos, voir les annexes.

²² Mann est bien conscient de la présence du Judaïsme au "premier plan" de son œuvre. C'est d'ailleurs chose voulue, je l'ai rappelé plus haut. Du reste, il parle de son récit comme d'une "exégèse, un développement de la Thora, comme un midrasch [*sic*] de rabbin" (MANN, *Études*, p. 144).

²³ L. GINZBERG, *The Legends of the Jews* II, Philadelphia 1969, p. 44-58, rassemble les principaux midrashîm, anciens et plus récents, sur l'histoire de Joseph et la femme qu'il nomme Zuleika, selon le Livre du Juste (Sefer ha-Yashar). Dans un volume séparé (V), un appareil de notes renvoie aux œuvres antiques (pour Gn 39, voir p. 339-341).

²⁴ Voir le traducteur arabe médiéval R. Se'adya Ga'on qui lit la racine *prh*, fructifier, comme la LXX et la Vg ; il prend le mot *banôt* non comme l'image des branches (filles d'un arbre), mais au sens littéral. Le désir de "voir" Joseph est tiré du terme *shwr* (mur) qui peut être lu comme un verbe signifiant "regarder, observer", et de l'allusion à la source ('*ayin*) dont le sens littéral est "œil" : voir KUGEL, *In Potiphar's House*, p. 87-88.

²⁵ Pour ces termes particuliers et les abréviations utilisées en notes, voir l'annexe 2.

²⁶ Ce détail vient sans doute de l'interprétation du mot *ça'adah*, "montée, marche", en '*èç'adah*, "bracelet" (voir Nb 31,50 et 2 S 1,10), deux mots très proches en hébreu, le second comptant seulement une consonne de plus que le premier. Voir KUGEL, *In Potiphar's House*, p. 87.

Quæstiones in Genesin), avec une variante dans l'histoire apocryphe de Joseph et Aséneth (7,3-4).

Th. Mann reprend ce motif dès le début de l'évocation de la passion de la femme de Putiphar et il y revient régulièrement (voir 325.330.393.404). En entendant le succès du beau jeune homme dont elle est amoureuse, la femme en est jalouse, au point de proposer de châtier les femmes qui manquent ainsi de respect au jeune homme, en faisant appel à des archers... (336.340.344). Des archers qui proviennent sans doute de la suite du texte dans le chap. 49 de la Genèse qui parle précisément d'archers au verset suivant (v. 23).

Le deuxième commentaire midrashique porte sur la phrase qu'on lit au v. 7 : " la femme de son maître leva les yeux vers Joseph ". Ce qui est curieux dans ce texte, c'est que la maîtresse qui, socialement est supérieure à Joseph, lève les yeux sur lui comme si elle était dans une position inférieure. C'est, commente B. Gross à la suite des anciens, qu' " au-delà du statut social, elle reconnaît en Joseph un être supérieur " ²⁷. Cette lecture est attestée entre autres par l'historien juif du I^{er} siècle, Flavius Josèphe, qui suggère que " l'excès de la passion contraint une maîtresse à s'abaisser elle-même au-dessous de sa dignité " ²⁸. Th. Mann reprend ce trait ancien sous la forme d'un débat intérieur à la femme, prise en étau entre son statut supérieur et l'esclavage où sa passion la mène vis-à-vis de l'esclave (354-355) en qui elle voit un dieu dont sa vie dépend (375-376). Ainsi, " se sachant l'esclave de l'esclave " (367), elle dira : " du fait que mon cœur est blessé par lui, son rang d'esclave et mon rang de maîtresse se trouvent abolis, sinon intervertis " (378).

Troisième exemple de midrash explicatif : en Gn 39,11, le jour fatidique est signalé par une expression curieuse – *k'hayyôm hazzèh*, littéralement " comme ce jour-ci " – où le jour semble renvoyer à une date précise. D'où la question : quel est ce jour où Joseph et la femme se trouvent seuls à la maison, occasion rêvée pour la femme ? Les midrashîm anciens répondent : c'était le jour d'une fête religieuse, détail qui explique pourquoi tous les gens de la maisonnée étaient absents²⁹. Et Th. Mann de s'emparer de ce détail de la tradition pour dépeindre en long et en large la fête en question, les préparatifs de la femme restée à la maison et l'arrivée de Joseph après une participation écourtée à cette fête où son maître est honoré par le Pharaon (477-482).

D'autres éléments du midrash ont pour but de prolonger le texte biblique en remplissant des blancs laissés par le narrateur. Voici deux exemples significatifs dont Th. Mann fait usage dans son propre récit. Le premier est la " réception des dames ". Il répond à la question : comment sait-on que la femme ment lorsqu'elle accuse Joseph ? La réponse est qu'elle avait avoué sa passion pour le jeune esclave à des dames égyptiennes, au cours d'une réception. Il existe des versions différentes de ce midrash³⁰ et Th. Mann semble en faire un amalgame qui convient à son récit. La

²⁷ EISENBERG - GROSS, *Un messie nommé Joseph*, p. 268.

²⁸ Voir *Ant* 2,46.

²⁹ Voir GnRab 87,7 ; BSotah 36b, mais aussi Flavius Josèphe, *Ant* 2,47 ; MTanh, Way 9.

³⁰ Voir GINZBERG, *The Legends*, p. 50-52, qui cite Ha-Yashar, Way 87a-b, le MTanh Way 5 (cité plus bas), le MHG I,590. Voir aussi le Coran 12,30-32, où la femme convoque les dames pour répondre à des ragots qui courent sur sa relation avec le jeune esclave.

version qui semble l'inspirer le plus est celle du Midrash Tanhuma, mis par écrit au début du Moyen Âge :

Un jour, des femmes égyptiennes se rassemblèrent et vinrent voir la beauté de Joseph. Que fit la femme de Putiphar ? Elle prit des citrons (ou oranges) qu'elle offrit à chacune d'entre elles. Elle leur donna aussi à chacune un couteau. Puis elle appela Joseph et le mit en leur présence. Lorsqu'elles virent combien Joseph était beau, elles se coupèrent aux mains. Elle leur dit : " si vous avez fait cela après un moment, moi qui le vois à chaque moment, ne suis-je pas davantage ainsi (justifiée d'être frappée de maladie) ? "

Dans le récit de Mann, les choses se passent un peu différemment : comme la femme est malade, des dames viennent la visiter et l'interrogent sur la raison de sa maladie. Elle les invite alors à une réception, leur promettant de leur répondre au cours du repas³¹. Le scénario avec les fruits et les couteaux (particulièrement acérés) est mis au point pour que les dames ressentent en leur chair la blessure que Joseph inflige à la femme par sa beauté. Ayant vécu un émoi analogue, elles sont à même de comprendre sans peine ce que la femme leur explique ensuite de sa propre blessure d'amour (453-466).

Par ailleurs, Th. Mann fait un autre usage de la même histoire. Bien avant dans le récit, au tout début de la passion de la femme, elle fait un rêve sur lequel je reviendrai. Celui-ci a valeur de présage puisqu'il révèle à la femme à la fois son désir ignoré jusque-là, sa blessure et le rôle qu'elle désire voir Joseph jouer : celui de guérisseur. Dans ce rêve, en présence de Joseph qui sert à table, la femme se blesse de son couteau en épluchant un fruit et Joseph vient à son secours (300-302). Ainsi, dans le roman, ce rêve qui la poursuit (cf. 330.376.448) inspire à la femme le scénario de la réception qu'elle offre aux dames : ce rêve qui lui a révélé sa propre maladie d'amour lui sert à la faire comprendre à ses compagnes.

Le second exemple de ce type de midrash repris par Th. Mann est lui particulièrement bien attesté, lui aussi³². Au moment fatidique où la femme presse Joseph de coucher avec elle, celui-ci n'est pas loin de craquer, raconte Mann avec un certain nombre de commentaires anciens : la chair s'insurge contre l'esprit. C'est alors qu'apparaît à Joseph l'image de son père, et c'est cette vision qui lui donne la force de s'arracher à la femme et à son étreinte. Comme le raconte le midrash Tanhuma avec des images un peu crues³³ :

Elle l'attrapa par son vêtement et il monta avec elle sur la couche et il chercha son os, mais ne le trouva pas parce qu'il vit la ressemblance de son père et cela fit tomber son os à terre.

La reprise de ce midrash par Mann peut être lue sans doute en clé psychanalytique. En effet, auparavant, la relation entre la femme et Joseph a été comparée par elle à une sorte d'inceste, celle-ci se présentant comme une mère pour Joseph. Une relation sexuelle entre eux serait alors

³¹ Cette version concorde assez bien avec celle de GINZBERG, *The Legends*, p. 50-52.

³² Voir GINZBERG, *The Legends*, p. 53-54, avec de nombreuses références. Ainsi GnRab 87,7 ; dans le Talmud BSota 36b et JHoray 2,46d ; Pirqé de R. Éliézer 39 ; MTanh, Way 9 ; JosAs 7,6. Voir encore EISENBERG - GROSS, *Un messie nommé Joseph*, p. 275, et l'étude de KUGEL, *In Potiphar's House*, p. 94-96 et 106-108. En 4 Macc 2,1-4, c'est par sa force d'âme que Joseph triomphe de la tentation ; dans le Coran 12,24, un signe de Dieu l'en détourne.

³³ D'autres traditions anciennes reprennent ce motif de l'impuissance momentanée de Joseph : voir GnRab 87,7, ou JHoray 2,46d.

un accouplement avec la mère (424). Mais le jeune hébreu Joseph échappe précisément à ce type de débauche parce qu'il a intégré la loi du Père garantie par son Dieu³⁴.

Ainsi donc, les commentaires anciens et les midrashîm représentent pour Th. Mann une option de compréhension qu'il prend au sérieux et vis-à-vis de laquelle il se situe, glissant ses propres explications et commentaires entre la version biblique et ses prolongements anciens. Il s'y réfère de manière fréquente, quoique rarement explicite, et toujours au service de son propre récit. Mais il ne s'en tient pas là. Lui-même déploie à loisir sa propre lecture de l'événement qu'il récrit comme une sorte de vaste midrash où il investit toute sa lecture de la société humaine et du drame de la passion, lorsque celle-ci révèle, en se déchaînant, toute l'injustice qu'un ordre trop rigide inflige à qui, comme la femme de Putiphar, se permet d'enfreindre les règles fixées pour vivre selon son désir³⁵.

III. L'intelligence du drame par Th. Mann

1. *La femme de Putiphar, une victime*

Il n'est pas exagéré de dire, je pense, que, dans la seconde partie du troisième tome de *Joseph et ses frères*, le personnage principal n'est pas Joseph, mais la femme de Putiphar appelée Mout-em-enet – ou simplement Mout ou Eni(t). Le long chapitre VI intitulé “ La femme frappée ” et une bonne partie du suivant centrent l'attention sur celle dont le narrateur va raconter, avec “ loyauté ”, dit-il (286), mais aussi avec une sympathie non dissimulée, la lente et progressive déchéance. En cette femme, la tradition biblique n'a vu qu'une vulgaire séductrice. Mais le narrateur prévient d'emblée (286-7) :

Une femme, dans ces conditions [celles de Mout], devient *fatalement* une séductrice, le côté séducteur étant la manifestation extérieure et physiognomonique de *l'épreuve qui la visite...* Peut-elle être tenue pour responsable d'une transformation qui a son origine dans ses plus intimes fibres ?

Ainsi donc, Mout est une femme “ frappée ”, éprouvée (cf. aussi 292). Sa souffrance “ profonde et sincère ” résulte d'un “ désir jailli des profondeurs de l'être ” (396). Descendante d'une lignée princière – elle est la fille du prince de la ville de Ouaset, haut fonctionnaire de Pharaon –, elle a été mariée à Putiphar “ à un âge encore tendre ” (292) par des parents soucieux de “ lui assurer ”, grâce à son mari, “ d'éminentes prérogatives à la cour ”, à la hauteur de leur ascendance princière (289). Putiphar, en effet, était destiné à occuper les plus hauts postes honorifiques auprès de Pharaon, un avenir en vue duquel il avait été castré par des parents désireux de le voir s'élever socialement : “ pour faire de lui le courtisan de la lumière, [son père] l'avait transformé en un zéro humain ” (352, voir 179-81). Ces deux époux sont ainsi marqués par une décision “ dictée par la tendresse mais en contradiction avec la vie ” (289).

Vivant sa frustration de manière insouciant d'abord tant elle en retire d'avantages, la femme devient très belle. Sa chasteté sans faille lui vaut une réputation de “ sainte, réservée et

³⁴ Sur ce pont, voir en particulier le chapitre sur la chasteté de Joseph (390-400).

³⁵ On lira dans J. FINCK, *Thomas Mann et la psychanalyse* (Confluents psychanalytiques), Paris, 1982, p. 113-189, une intéressante étude psychanalytique du roman de Th. Mann basée surtout sur l'ouvrage de Freud, *Malaise dans la civilisation*.

consacrée ” (291), “ une sainte élégante, prêtresse de la Lune, frigide et mondaine ” (295), occupant des fonctions sacerdotales dans le culte de Hathor, épouse du dieu suprême Amon. La position prestigieuse de cette grande dame et l’engrenage d’obligations liées à son statut social réussissent un temps à “ maintenir son cœur vide de rêves plus tendres ” (294) tandis que sa chasteté lui vaut une tacite précellence, une des “ super-consolations auxquelles elle aspirait du fond de ses obscures profondeurs ” (295).

Mais sur son visage, se marque peu à peu un contraste entre les yeux et la bouche. Des yeux froids et sévères, hautains même, reflètent la femme de devoir, celle qui se conforme de bonne grâce aux obligations de son rang et à l’image sociale qu’elle se doit de donner. Mais le léger rictus d’une bouche sinueuse aux commissures creusées dément discrètement ce que disent les yeux, révélant malgré eux des désirs profonds refoulés “ dans la vase obscure des profondeurs ” (289, puis 290-299, *passim*). C’est que, inconsciemment, Mout s’emploie à justifier, pour mieux se la cacher, une situation frustrante en valorisant les avantages qui y sont liés et qui lui valent la considération de son entourage.

Coupée en deux, cette femme ignore qu’elle nie ainsi une partie d’elle-même en enfouissant un désir qui menace son destin de princesse, jusqu’à ce qu’intervienne Doûdou, un nain retors qui exerce chez Putiphar une fonction subalterne. Profondément jaloux de l’ascension fulgurante de Joseph dans la maison de son maître, il entreprend de parler à la maîtresse du scandale que constitue l’élévation de cet étranger, dans l’espoir qu’elle persuade son mari d’évincer Joseph. Mout, chaste et hautaine, n’avait jamais fait attention à cet esclave hébreu : il n’était pour elle qu’“ une figure effacée, un objet dans l’espace ” (244), “ un infime objet acheté ” (297), alors qu’elle le voit quotidiennement, puisqu’il est leur échanson. Suite aux dénonciations de Doûdou, elle se met à regarder Joseph d’un regard noir et sévère, un regard que Joseph lui rend, trop heureux d’exister enfin aux yeux d’une maîtresse longtemps ignorante de sa personne (241-244). Les œillades se multiplient entre la femme frigide et le jeune homme “ beau à provoquer l’ébahissement ” (296). Même si la femme est dupe de l’air sévère qu’elle se donne, celui-ci ne sert qu’à justifier des regards furtifs qui lui procurent un plaisir aussi trouble que nouveau. Et elle sourit de sa bouche, sans voir que “ l’édifice artificiel de sa vie ” commence à vaciller puisqu’elle s’emploie “ à se leurrer soi-même jusqu’à ce qu’il soit trop tard ” en laissant ses yeux se poser sur Joseph (296-299)³⁶.

C’est ce que le rêve dont j’ai déjà parlé va lui révéler – et ce n’est pas un hasard si le narrateur avertit ici le lecteur du “ rôle décisif ” que les rêves jouent dans le récit (300). En rêve, Mout se blesse la main à table en coupant une grenade. Le sang se met à couler tandis qu’elle cherche en vain à le dissimuler. Autour d’elle, nul ne bouge : sa servante, son mari et ses beaux-parents, les autres serviteurs – tous feignent de ne rien voir de sa blessure et de sa honte, de sa vie qui s’écoule dans la douleur, et cette indifférence la blesse encore plus profondément. Alors, elle lance une de ses œillades sévères à Joseph, qui se précipite pour arrêter l’effusion du sang en

³⁶ Les yeux et la bouche jouent un rôle particulier dans la tentation en Gn 3,5 : “ la femme vit que l’arbre était bon à manger et convoitise pour les yeux... et elle prit de son fruit et *mangea* ”. Ainsi, chez Mann, l’amour de Mout se fera appétit dévorant, au point que son regard donne la mort (450).

portant à sa bouche la main blessée. Cela ravit la femme, mais déclenche parmi l'assistance unanime des regards hostiles et réprobateurs, un murmure de condamnation.

La bouche souriante et les yeux terrifiés devant l'éveil dangereux de son désir que lui révèle son rêve, Mout décide de tenter d'obtenir de son mari l'éloignement de Joseph. Car, en raison de l'amour éperdu qu'elle éprouve pour lui, sans trop le savoir encore, il est devenu pour elle un danger majeur qui l'effraie et dont elle tente de sauver ce qui était sa vie et l'ordre de la maison. Elle en parle à son époux, au cours d'un entretien qui révèle au passage le caractère distant, affecté, et même équivoque des relations du couple, et qui manifeste combien Mout est partagée : folle de joie de pouvoir parler de l'objet son amour et d'entendre Putiphar chanter ses louanges, elle parle pourtant de lui avec froideur et dureté pour réclamer son expulsion. Mais son mari ne montre aucune sensibilité aux dangers que Mout évoque à demi-mot. Au contraire, il vante les mérites du dieu Aton, conciliant, libéral, ouvert, alors qu'attirée de ce côté, Mout se cramponne malgré tout à Amon, le dieu qu'elle sert, un dieu immobile, revêché soucieux de l'ordre et des mœurs. Et bien que Putiphar ait pu pressentir le danger qu'il y avait à garder Joseph (434), il refuse les instances de sa femme qui troublent sa quiétude et lui recommande même de faire plus ample connaissance avec l'intendant afin de constater ses immenses mérites. Plus loin, quand les choses seront plus claires, le narrateur dira qu'au fond, Mout "savait d'avance à quoi s'en tenir", connaissant le caractère inébranlable de Putiphar :

sa loyale lutte avec son époux n'avait été qu'une pure mise en scène pour acquérir, par le refus de Pétéprê³⁷, le droit d'aller vers son amour et vers son destin. (358)

À partir de là, la dérive de la femme va s'accélérer peu à peu. Laisée à elle-même par un mari cherchant sa tranquillité, elle a pour seul confident le nain Doûdou qui voit dans cet amour inattendu un moyen sûr d'évincer Joseph à terme et va tout faire dès lors pour attiser les ardeurs de la femme qui se retrouve bien vite emberlificotée "dans les nœuds du serpent" (351), "créature éprouvée et subjuguée" (352).

Les puissances souterraines que par ignorance elle avait dédaignées, se jouèrent de toutes les consolations et super-consolations, et réussirent à renverser l'édifice artificiel de sa vie. (...) Son émoi [devant les yeux de Joseph]... n'était que l'angoisse, éclatée au dernier instant, sinon à l'avant-dernier, de sauver, ou plutôt de conquérir son honneur charnel, son humanité féminine, ce qui impliquait du même coup le sacrifice de l'honneur spirituel et divin, de toutes les pensées élevées sur lesquelles elle avait si longtemps étayé son existence (352-353).

Bref, avec le jeune valet, sa féminité étouffée était "arrachée au sommeil qui la tenait captive", tandis que lui, "peut-être sans s'en douter ni le désirer, (il) était devenu le maître de sa maîtresse" (355). Mout lutte alors sur deux fronts. Un combat intérieur la déchire : la femme éveillée, amoureuse transie, lutte contre la grande dame tenue aux devoirs de son rang et de son image sociale. Mais une autre lutte taraude son amour lui-même, car la femme y est à la fois esclave de son esclave en qui elle voit un dieu parce qu'il lui donne vie, et maîtresse d'un serviteur qui se dérobe sans cesse alors qu'elle s'évertue à le conquérir corps et âme. Ce long combat de trois ans, où Mout se trouve prise entre amour et angoisse, entre bonheur et tourment,

³⁷ C'est le nom que Mann donne la plupart du temps à Putiphar.

va la mener à une sorte de folle obsession. Au point que le narrateur en conclut que “ la tentatrice impudique, le piège du Mal, selon la voix populaire ”, connaît un bien triste sort et mérite la sympathie (356).

La première année, elle cache son amour à Joseph, se contentant de le fréquenter pour parler des affaires du domaine, espérant secrètement qu’il la reconnaîtra. La deuxième année, elle lui fait comprendre qu’elle l’aime ; mais Joseph répugne à voir la femme prendre ainsi les devants – il veut “ être la flèche, non la cible ”, dira le narrateur (394) – et, bien qu’il soit tenté par le jeu, il refuse ses avances et ses cadeaux, tout en restant bon et gentil avec elle, dans une attitude ambiguë sur laquelle je reviendrai.

La troisième année, réfrénant fierté et pudeur et surmontant sa peur, avec toute la force de sa féminité épanouie au contact de celui qu’elle aime, Mout se déclare à Joseph. Angoissée dans la mesure où elle redoute d’apprendre qu’il ne partage pas son désir, elle l’invite à partager sa couche, et même à éliminer son mari. Joseph refuse en avançant, non sans douceur, des arguments rationnels ou religieux qui restent sans prise aucune sur la passion de la femme frustrée, tantôt lionne furieuse, tantôt enfant câline, tantôt tristement malade. Même les menaces et les sortilèges de celles-ci ne plieront pas la fermeté de Joseph, même si au jour fatidique, il ne sera pas loin de succomber.

Voilà comment le narrateur raconte la lente descente aux enfers de la femme de Putiphar, la séductrice entraînée, presque malgré elle, sur une pente irréversible, victime d’un destin écrit depuis l’aube de sa vie. D’innombrables indices le montrent au fil du récit : Mout est un être profondément frustré, et son mariage avec un eunuque n’en est que la concrétisation visible. Son entourage lui a imposé un personnage social au prix de la négation de sa féminité et d’un refoulement puissant de sa libido. Il l’a condamnée à être une façade parfaite mais sans âme, entièrement absorbée par les exigences sociales qui “ confisquent à leur profit la force vitale des femmes distinguées ”, leur imposant de “ sacrifier à la forme ”, sans leur laisser de temps pour se soucier de “ l’essentiel, la vie de l’âme et des sens ” (293).

Mais comme lui dit Putiphar, ignorant que ses paroles visent on ne peut plus juste (309) :

L’homme pourrait être bien des choses en dehors de ce qui lui fut imposé d’être ou de représenter. Souvent il ressent une sorte de surprise devant la bouffonnerie qu’il y a à remplir sa mission et il se sent étouffer et suffoquer sous le masque de la vie...

Un peu plus loin, devant Mout qui se récrie, il ajoute sans savoir exactement ce qu’il dit (320) :

Je trouve plus séant de vivre selon sa vérité, de laquelle nous sommes issus, que de nous conformer à une vérité immémoriale et de jouer aux vaillants défenseurs du passé en reniant notre âme.

“ Plus séant de vivre selon sa vérité ”. Encore faut-il que ce soit possible. Le drame de Mout est qu’elle n’a pas d’espace où vivre sans renier son âme. Ce drame est bien décrit dans son rêve. Au fond, nul ne voit – ne veut voir – qu’elle est une femme blessée qui, sans qu’elle le sache elle-même au début, souffre et meurt dans la peau du personnage qu’on lui a imposé. Elle ne peut s’en guérir et vivre qu’au prix d’une transgression de l’ordre social, ce qui lui vaut la réprobation de tous. Parce qu’elle a accepté avec joie qu’un homme arrête son hémorragie et la

rende à la vie, elle se voit condamnée à mort par les siens dont le murmure est lancinant : “ au feu, au fleuve, aux chiens, au crocodile ” (302). Ainsi, quoi qu’il arrive, la mort est sa prison.

Pourtant, à cause de l’attrait que Joseph exerce sur elle, le désir de vie va se révéler le plus fort. La féminité s’éveille en dépit de tout ce qui voudrait l’étouffer, et Mout n’aura de cesse qu’elle puisse s’épanouir dans l’union totale avec l’homme qui l’a ouverte à ce désir. Mais la pression sociale est telle que la transgression ne peut prendre corps qu’au prix d’une sorte de folie qui, peu à peu, lui donne des airs de sorcière, au prix aussi d’un emballement furieux, à l’image du taureau de feu de Gilgamesh. Bref, celle à qui Joseph fait face, n’est pas une séductrice. C’est une femme “ séduite ”, trompée, qui cherche à se guérir de “ sa souffrance de suppliciée ” (287) et qui n’a d’autre force que celle même de la vie lorsqu’elle tente désespérément de s’arracher à la mort.

Il est intéressant d’observer qu’au terme de ses vaines tentatives de séduction, la femme finit par enfermer Joseph dans un choix qui, de toute manière, signifie pour lui la mort : s’il cède à sa pression, il renie son âme ; s’il persiste dans son refus, la calomnie de la femme le précipitera dans la mort. Mais en jouant ce jeu cruel avec Joseph, que fait la femme, sinon coincer l’objet de sa passion dans un dilemme mortel analogue au sien : ou bien elle cède à la pression sociale, et elle renie son âme ; ou bien elle refuse de s’y plier, et elle encourt une condamnation infamante autant qu’hypocrite. Malheureuse, elle ne peut qu’entraîner dans son malheur celui qu’elle croit aimer.

Lors du sage jugement qu’il rend dans l’ultime scène du livre, Putiphar ne s’y trompe pas. Évoquant les événements dramatiques que sa maison a connus, il ne charge pas son épouse bien qu’il ne soit pas dupe de ses accusations mensongères et du double jeu que Doûdou lui a révélé. Il parle plutôt d’un “ Esprit de douleur ” venu troubler sa maison, un “ esprit néfaste ” qui “ depuis longtemps ” s’est insinué, minant l’ordre des choses, un mal qui, “ depuis longtemps ”, dévore en silence et dans l’ombre (502), encouragé par certains qui recevront leur juste châtiment. Mais quel est cet “ esprit de douleur ” qu’il ne décrit pas, mais qui est “ depuis longtemps ” connu de lui (503) ? Ne serait-ce pas le mal de la castration qu’il a subi en son enfance, “ pour son bien ”, ce mal qui a imposé à son épouse d’enterrer sa féminité au nom d’une fidélité due sans doute moins à son mari qu’à ses parents et à la société dont eux, les époux, étaient au fond les otages ? N’est-ce pas pour cela que Putiphar, si clément à l’égard de sa femme, exigera sans ménagement que ses parents moribonds assistent, paniqués, au jugement redouté d’eux depuis toujours, dussent-ils en mourir ? Et le narrateur de préciser la substance des paroles de Putiphar : “ s’ils étaient sur le point d’expirer, l’endroit où Mout, leur bru, était assise, gémissante et criant justice, était tout indiqué ” (501). Mais s’ils peuvent mourir ainsi “ à la place ” de la malheureuse, n’est-ce pas qu’ils portent en dernier ressort la responsabilité de la faute qui pourrait être imputée à celle-ci ?

*

Si la femme se voit ainsi entraînée inexorablement vers son destin, c’est aussi parce que les hommes qui l’entourent sont, d’une façon ou d’une autre, complices du mal qui la frappe. Je ne reviens pas ici sur les choix des parents, les siens et ceux de Putiphar, qui ont marqué de façon aussi déterminante le drame où Mout s’est vue entraînée. D’autres complicités retiendront ici

mon attention. Aux deux extrêmes, la plus perfide, celle de Doûdou, et la plus passive, celle de Putiphar. Entre les deux, bien plus complexe le rôle joué par Joseph dans toute l'affaire.

2. Doûdou, le nain perfide, et Putiphar, le mari indifférent

J'ai déjà évoqué plus haut quelques traits de la figure quasi diabolique du nain *Doûdou*, véritable mauvais génie de Mout. La jalousie qu'il éprouve à voir l'ascension d'un étranger aux plus hautes fonctions auprès de Putiphar est le moteur essentiel de son action. Méprisé par le maître qui ne lui prête aucun crédit, il recourt à tous les moyens dont il dispose pour tenter d'évincer Joseph. Il commence par faire pression sur la femme pour qu'elle convainque son mari d'écarter Joseph sur qui il n'arrête pas de répandre son fiel. Mais discernant avant même la femme que celle-ci tombe amoureuse du jeune homme, il change de tactique dans le but d'attiser la passion de Mout pour Joseph, se disant " qu'elle pourrait devenir pour l'intrus [Joseph] une fosse plus profonde que toutes celles qu'on pourrait lui creuser " (334). Dès lors, il change subtilement de langage face à la femme, transformant " le fiel en miel " (338), et il tâche de gagner la sympathie de l'intendant abhorré, même si celui-ci n'est pas dupe. Doûdou se met alors à jouer les entremetteurs avec tout l'art qu'il se connaît (342).

(Il) tenait son rôle selon les règles : le rôle de l'officieux perfide, du souffleur qui escompte la perdition, fait la navette entre deux qu'attire le péché, clignant de l'œil ici, plissant la paupière là, insinuant, vous approchant, le groin de biais et faisant du coin de ses lèvres serrées un sac d'où il tire d'énervants messages entremetteurs (370).

Ainsi, se posant " en ami dévoué " (333) et en fidèle serviteur (404), il ment effrontément à l'un sur les sentiments réels de l'autre, vante celui à qui il parle tout en chantant les louanges de l'autre, invente des rendez-vous qu'il espère galants, transmet des messages secrets, et, " toujours à souffler sur le feu des deux côtés " (401), il s'emploie à exciter les désirs de la femme en confirmant ses espoirs les plus fous, tandis qu'il incite Joseph à fréquenter la femme. Bref, un professionnel du double langage, du mensonge et de la manipulation, espion toujours en alerte, plein de sagacité et de ruse (voir p. ex. 333-346, 370-372, 401-406). Quand enfin la femme se décide à demander à Joseph de coucher avec elle et d'éliminer son mari, Doûdou, embusqué derrière la tenture, suit leur conversation. Il s'empresse de la rapporter à Putiphar, sûr que le simple fait que la maîtresse soit éprise de Joseph vaudra au jeune serviteur d'être exclu à tout jamais de la maison. Dans ce rapport plein de mauvaise foi, il excuse la femme et charge cet allumeur d'incendie qu'est Joseph.

Dans le malheur qui frappe la femme, Doûdou porte une grande part de responsabilité. Infatué de lui-même et friand d'honneurs, ce préposé à la garde-robe de Putiphar est, au moment où commence l'histoire de Mout, cramoisi de jalousie et d'envie envers Joseph. S'il entre en relation avec la maîtresse c'est dans le seul but d'assouvir sa jalousie. Sans aucun égard pour cette femme blessée et désespérément amoureuse, il travestit la vérité pour manipuler savamment ses sentiments pour arriver à ses fins. Aussi, si la femme se trouve rapidement prise " dans les nœuds du serpent ", elle le doit en bonne partie aux menées de l'homoncule et à la malignité qu'il a " diaboliquement mise au service de (son) envie et de (sa) haine, afin qu'Ousarsiph [Joseph] tombe dans le piège et dans la fosse " (426).

Il y a en effet dans le personnage quelque chose de diabolique, au sens où le livre de la Sagesse en parle : “ C’est par l’envie du diable que la mort est entrée dans le monde ” (Sg 2,24). Et le quatrième évangile d’ajouter : “ Dès le commencement, [le diable] s’est attaché à faire mourir l’homme ; il ne s’est pas tenu dans la vérité parce qu’en lui il n’y a pas de vérité. Lorsqu’il profère le mensonge, c’est dans son propre bien qu’il puise parce qu’il est menteur et père du mensonge ” (Jn 8,44). Par envie, Doûdou cherche la mort de Joseph comme le diable veut celle de l’homme, et le mensonge est pour lui une arme qu’il croit imparable. Aussi, derrière la figure de ce nain, le lecteur de la Genèse n’aura guère de peine à reconnaître des traits du serpent. Envieux du bonheur de l’homme avec Dieu, ce serpent n’a-t-il pas utilisé une femme qu’il abusait, pour mieux écarter l’homme du chemin de vie ?

Du reste, Putiphar ne s’y trompe pas. Non seulement il amène habilement Doûdou à lui dévoiler le rôle qu’il joue dans l’histoire, un rôle d’entremetteur soi-disant soucieux de contrôler la situation et d’avertir le maître au cas où les choses iraient trop loin ; mais encore, Putiphar paie d’une volée de coups la délation du nain qui triomphait déjà. Enfin, dans le jugement final, il condamne en premier Doûdou qui, par sa perfidie, a encouragé le mal et lui a frayé la voie par son envie haineuse (503) : dépouillé de sa fonction, il aura la moitié de la langue tranchée, sans doute pour châtier sa duplicité.

Mais au moment de rendre son jugement, *Putiphar* est conscient qu’il a lui aussi sa part de responsabilité dans le malheur qui est arrivé. La tristesse profonde et affreuse qu’il dit ressentir en entendant les accusations de Mout le soir même du jour où Pharaon a voulu l’élever constitue sans doute son châtiment à lui, un déplaisir extrême auquel il semble se résigner et qu’il va tenter de racheter par un jugement plein d’équité. Car il le sait, le reproche que sa femme lui adresse, en accusant Joseph³⁸, n’est pas sans fondement :

Je t’ai imploré, j’ai enlacé tes genoux, pour que tu expulses l’étranger que tu as amené ici, car je n’en augurais rien de bon. En vain. Ton esclave t’était trop cher, et tu m’as laissée partir inconsolée (499).

Lors de cette entrevue, Putiphar est un moment troublé à la pensée que “ des choses soigneusement refoulées dans les profondeurs ” (317) puissent se réveiller, bouleversant sa quiétude, conscient que celle-ci repose “ sur une base fragile et menacée ” (318). Mais ensuite, dès que Mout parle de Joseph, il se montre totalement insensible à ses instances répétées. Bien qu’il sache sa frustration, il n’a aucun doute sur le refus à opposer à cette demande d’évincer Joseph, alors que Mout lui répète que c’est “ pour l’honneur de ton foyer ” (327.331). Cette requête, dont la femme ne peut ou ne veut pas lui révéler les vrais motifs, il ne semble même pas la comprendre. C’est qu’il est surtout soucieux de ses aises et de sa paix et le jeune serviteur hébreu a tout pour le satisfaire sur ce point³⁹, en plus des belles paroles qu’il lui prodigue pour lui “ revigorer le cœur ” (332). Plus loin, lorsque Doûdou joue les délateurs devant Putiphar en

³⁸ Voir Gn 39,17b.

³⁹ Voir Gn 39,4.6. La caractéristique principale de Putiphar est qu’il ne s’occupe de rien dans sa propre maison. Ce trait biblique est souvent souligné par Mann : 307.309.313.318.321.326.344.364.365.502-503 (où Putiphar dément cette réputation au moment de rendre son jugement).

distillant ses insinuations odieuses, le narrateur revient sur cette entrevue entre époux, en nous faisant pénétrer les sentiments douloureux du maître (434) :

Pétéprê, soit dit entre nous, ne laissait pas de soupçonner la portée de son refus. Il ne lui avait pas entièrement échappé, au cours de ce colloque conjugal, que les motifs invoqués [par la femme] pour l'expulsion de Joseph étaient des prétextes et des arguments spécieux, et que l'exigence de Mout masquait sa peur d'elle-même et son désir de sauvegarder son honneur à lui. (...) Il s'était moins soucié de rassurer son épouse que de garder auprès de lui le réconfortant jeune homme. Il avait donné la préférence à ce dernier et, en abandonnant la femme à ses seules forces, il les avait incités tous deux à se préférer mutuellement à lui et à le trahir. Il le reconnut ; et comme il avait du cœur, il en souffrit.

Mais Putiphar a-t-il quelque chose contre Mout pour l'abandonner ainsi à elle-même et lui préférer Joseph ? En réalité, oui. Sans cesser d'éprouver une certaine affection pour sa femme à qui il souhaite témoigner de la bonté, il en lui veut cependant, il la déteste "à cause du reproche qu'elle ne formulait naturellement pas mais qu'elle proclamait par sa seule existence" (434). C'est que leur situation d'époux le renvoie sans cesse à une castration qu'il s'emploie à masquer à ses propres yeux, au point que, même dans ses monologues intérieurs, il ne nomme pas les choses clairement (voir aussi 308). En ne tenant pas compte des noirs pressentiments qui, de temps à autre, lui font voir dans la situation de Mout une menace pour sa maison (318 et 435, voir 498), c'est au fond l'image qu'elle lui renvoie de lui-même qu'il se refuse à admettre. L'image aussi de ses parents à qui, sans oser se l'avouer, il pourrait bien en vouloir en secret (180.182), jusqu'à ce qu'il les convoque au tribunal pour qu'ils constatent *de visu* les dégâts de leur choix, procédant soi-disant de bonnes intentions (501). Il reste qu'avant cela, c'est bien à sa femme que, par inertie et désir de confort plus que par méchanceté délibérée, il a fait payer la lourde facture, lui laissant porter seule les lourdes conséquences de leur situation.

3. Joseph, coupable de présomption

La responsabilité de Joseph dans le drame de Mout est décrite de façon plus complexe. Au départ, l'esclave se sent proprement inexistant aux yeux de la femme – fidèle à son image, elle ne voit même pas ce qui pourrait menacer son fragile équilibre. Dès lors, il aspire à un peu de considération (240-241), malgré les pressentiments dont lui fait part l'autre nain, Bès, bien au courant des menées de Doûdou. Mais Joseph ne veut pas l'entendre (243). Au contraire, il se réjouit lorsque sa maîtresse se met à lui lancer de noirs regards déjà lourds de danger, et qu'il lui rend ses œillades "avec une coupable légèreté" (298, cf. 244.248.297-298.347-348).

Tout au long de l'histoire, le héros est ainsi confronté à deux nains. D'une part, Doûdou, "l'époux de Zézet", "le nain reproducteur", personnification des forces pulsionnelles, tente de le circonvenir pour qu'il fréquente la femme amoureuse et attise son désir par sa présence (341-346.371-372.402-406). D'autre part, Shepsès-Bès, la "Petite-Sagesse", le nain avisé mais étranger aux choses de la chair, personnification de la sagesse de l'esprit, ne cesse de mettre Joseph en garde contre le mauvais désir, ce taureau de feu qui menace de ravager son existence (242-243.347-350.370.408). Bien qu'il ne soit pas dupe des roueries de Doûdou (345.403) et qu'il soit convaincu de la justesse des conseils pressants de Petit-Aimé (349.370), Joseph refuse

de fuir sans plus la tentation. Il joue même le jeu de Doûdou, avec une certaine distance critique, il est vrai, mais aussi avec un certain goût du risque. Et le narrateur de s'interroger (400) :

Pourquoi, passant outre aux avertissements chuchotés par le pur petit ami qui déjà voyait la tombe béante sous ses pas, s'acoquina-t-il au Poucet phallique, qui lui sortait de son sac de grisants discours entremetteurs ?

Oui, pourquoi ? Quoique Joseph répugne à se l'avouer, le point majeur est qu'un désir obscur et équivoque le pousse vers la femme (488), une " inclination amoureuse " repérable à des signes évidents (343.346), mais qui se cherche des prétextes et dont il devra se défendre (370-371.446). Mais au-delà de ce soubassement pulsionnel, d'autres raisons, dont certaines sont des prétextes, amènent Joseph à éviter les solutions radicales – " le moyen le plus sûr " étant " sans contredit d'éviter la dame et de se soustraire à sa vue " (370). Pendant un certain temps, Joseph croit qu'il peut " réfrigérer " les ardeurs de la femme et la " dégriser " en cantonnant leurs discussions à des affaires touchant à l'administration du domaine (369). Mais ce " plan éducateur et pédagogique " (371) de Joseph est une faribole⁴⁰, et c'est " le moindre de ses ennuis " que de le voir " échouer de jour en jour " (385) pour devenir simple " prétexte à des rencontres presque quotidiennes " (402). Cette " ânerie achevée " (402) où il se complaît (476), Joseph finira par reconnaître qu'elle n'est pas seulement absurde, mais aussi coupable (411-412.445). Je vais y revenir.

Plus profondément, il y a chez Joseph " le goût du risque, l'ambition de jouer la difficulté sans se ménager, de pousser la situation à l'extrême, (...) de faire effectuer à sa vertu un tour de virtuosité " (400). Voilà ce qui conduit vers la tentation un Joseph trop sûr de lui (345) :

Un homme comme moi – dit-il à Doûdou – ne peut pas toujours cheminer dans les droits chemins ; il faut que de temps à autre il ne redoute pas non plus les sentiers tortueux.

En réalité, Joseph brûle d'envie de se mesurer au taureau de feu, à la passion débridée dont le nain décrit la puissance et les ravages (350.408). Ayant connu et traversé la mort dans la fosse où ses frères l'ont précipité, Joseph se sent en quelque sorte divinisé⁴¹ et, partant, invulnérable face à " la petite épouse-vautour " (351.400.445-446).

Aussi, avec " un peu d'outrecuidante confiance en soi ", Joseph s'expose à la tentation, se hasarde " assez loin sur un sol mouvant ", avec la présomption " qu'il pourrait, le cas échéant, battre en retraite " (400). Certes, en voyant la femme de plus en plus hardie, il tente bien de la dégriser : ainsi refuse-t-il la plupart de ses cadeaux, tentatives de la possédée pour prendre possession de l'aimé (389-390). Mais Mout ne cesse d'aller de l'avant, jusqu'à inviter le jeune homme à coucher avec elle. Alors, Joseph, terrifié, se rend compte que, dans sa joie " à pouvoir librement opter pour le bien ou le mal " face à la tentation, se cache " comme un goût pour le mal et pas seulement pour la liberté de choisir " (407). Et le narrateur de poursuivre :

Un semblable penchant inavoué et déguisé sous la superbe du libre-arbitre, en recèle un autre, lequel consiste à se leurrer et par une obnubilation de la raison, à prendre le mal pour le bien.

⁴⁰ Ce trait revient fréquemment ; il pourrait être inspiré de traditions anciennes : voir le TJos 3-7, passim (cf. GINZBERG, *The Legends*, p. 45).

⁴¹ Voir 132.

Car Joseph en vient à se dire que l'amour de sa maîtresse pourrait être une disposition de Dieu désireux de l'élever de sorte qu'il devienne le maître du monde. Bref, "sa notion du bien et du mal se brouillait un peu" (408).

On le voit, la légèreté, la présomption, voire l'orgueil de Joseph (393) le conduisent à ne pas craindre les pulsions qui sont en lui – chose en soi plutôt positive –, mais aussi à flirter avec le mal, à se rendre complice du malheur qui, à son insu mais inexorablement, est en train de détruire cette femme. Jusqu'au jour où la lente dérive atteint son point culminant. Ce jour-là, Joseph constate, pour la première fois consciemment, que l'amour a considérablement transformé Mout : la féminité s'est épanouie en elle ; se dégage d'elle une étrange beauté, "une beauté de sorcière", et son corps est "tout sexe et tout amour" (410). À cette vue, Joseph éprouve de l'angoisse et "mesure la légèreté de sa conduite" (411). Car il est responsable de cette métamorphose, il le sait. Aussi commence-t-il à se sentir coupable. Il tente alors d'adoucir la brûlure qu'il a provoquée, mais il ne fait qu'attiser le feu chez la femme qui lui demande de coucher avec lui (411-414). Et l'indulgence dont il fait preuve jusque dans son refus finit par provoquer chez Mout l'effet inverse de celui qu'il cherchait.

Comme dit la Genèse, de jour en jour, la femme lui répète sa demande (v. 10a). C'est donc que Joseph ne l'évite pas. Certes, il ne le peut puisqu'elle est sa maîtresse. Mais la culpabilité le pousse aussi à rester proche d'elle.

Il lui avait promis de ne pas l'abandonner à son égarement, de lui prodiguer des consolations verbales ; il lui devait cela. Joseph le reconnaissait, le sentiment de la faute le liait à elle ; il s'avouait en son cœur qu'il avait criminellement laissé les choses en venir au point où elles étaient (...). À présent, il s'agissait d'en supporter les conséquences et de les atténuer dans la mesure du possible, si périlleux et difficile, presque insoluble, que fût le problème (444-445).

Ainsi Joseph s'expose-t-il consciemment à la tentation. Certes, ses motifs ne sont pas tous purs : non sans légèreté, il se grise à garder le plus longtemps possible la liberté d'opter pour le bien, mais en courtisant le mal au point de lui donner prise. D'un autre côté, le narrateur le loue pour son sens des responsabilités et la confiance qu'il met en Dieu et en sa raison. C'est que, plus radicalement, l'affaire est en train de prendre une autre tournure. La menace de la femme d'arracher à Joseph la couronne de son Dieu pour la remplacer par celle de la volupté (cf. 424.448) confère en effet au problème une dimension religieuse : il devient "une affaire entre Dieu et les dieux de l'Égypte". Et comme il en va désormais de l'honneur de Dieu, le narrateur approuve Joseph "de s'être interdit toute dérobade parce qu'il jugea nécessaire de résister" (445). C'est aussi, du reste, l'avis de Beknékhons, le grand prêtre d'Amon que la femme consulte : même si l'attraction de Mout pour le jeune hébreu est à blâmer, la résistance de celui-ci porte atteinte à la gloire des dieux égyptiens. Renseigné par Bès, Joseph l'apprendra (465-466).

Le motif religieux n'est pas neuf à ce stade du récit. Déjà auparavant, Mout entraîne Joseph dans ses appartements ; lorsqu'elle l'invite à encenser la statue d'Aton⁴², il s'y refuse, tout en acceptant de jouer les acolytes, signe de ce qu'à ce stade, il est encore aveugle sur le fond des

⁴² Ici aussi, le motif de la présence d'une idole dans la chambre de la femme n'est pas inconnu des commentateurs anciens. Voir GnRab 87,5.

choses (382-383). Dans les sept motifs que le narrateur énumère pour expliquer la chasteté du héros, plusieurs ont une couleur religieuse. L'un fait état de la jalousie excessive du Dieu qui l'a élu et qui ne tolérerait pas d'infidélité sans le châtier durement – d'où aussi sa fidélité à Putiphar, reflet de celle qui le lie à son Dieu. De même, sa répulsion face au mélange avec les idolâtres ou face au péché consistant à pactiser avec la mort et la débauche des puissances d'en-bas (390-400)⁴³.

Au fond, le Dieu de Joseph – et ce trait est déjà présent dans le récit biblique (v. 9) – est un Dieu qui garantit les justes limites de sorte que chacun puisse trouver sa place⁴⁴. Ainsi, respecter Putiphar, pour Joseph, c'est respecter Dieu. Et respecter Putiphar, c'est accepter qu'il leur "barre le chemin des délices – un point c'est tout" (421). Sur quoi Mout propose d'éliminer son mari. C'est bien là un refus radical de toute limite, qui fait dire à Joseph que c'est le démon qui parle en elle (422-423). Et il ajoute (424) :

Putiphar, mon maître est un père pour moi et vivant avec toi dans la maison du meurtre, j'aurais l'impression que je cohabite avec ma mère.

C'est donc l'interdit de l'inceste, racine et type de la limite humaine, qui est là. Et lorsque Mout rétorque que "chacun couche avec sa mère" en invoquant la confusion à laquelle préside la figure maternelle d'Isis, Joseph s'enflamme et, avant de s'en aller, il évoque une double figure de père (424) :

Le Père de l'Univers n'est pas fils d'une mère (...). C'est à lui que j'appartiens, je chemine devant lui, je suis le fils d'un père, et je te le dis une fois pour toute : je ne veux pas pécher contre Dieu, le Seigneur, à qui j'appartiens, en offensant mon père et en m'accouplant à ma mère comme un hippopotame lubrique.

C'est alors que Mout lui crie qu'elle va lacérer la couronne qu'il a reçue de son Dieu jaloux. L'enjeu est clair, à ce point ; deux logiques antagonistes apparaissent. Face aux dieux de l'Égypte qui cautionnent une logique totalisante et donc licencieuse (cf. 396), le Dieu de Joseph est garant d'un monde où l'inceste est banni et la limite valorisée comme vitale (voir 399.450). Dans cette optique, ce n'est sans doute pas un hasard si la scène décisive où Joseph triomphe de la tentation se situe précisément le jour de la "fête où Amon-Râ visitait le harem du Sud, le premier jour de la crue du Nil", jour où les divinités d'Égypte s'accouplent en vue de la fécondité (477). Ayant un peu bu à la fête, Joseph a le cœur joyeux parce qu'il voit le retour à la maison vide comme l'occasion "de terminer enfin (...) une affaire devenue une affaire d'honneur entre Dieu et Amon, de prendre le taureau par les cornes et de s'en remettre à Dieu" (486), tandis que la femme se sent protégée par "l'honneur et la puissance d'Amon" (487).

Au moment fatidique, tandis que Joseph tente de dissuader Mout en lui parlant, sa chair "s'insurgea contre l'esprit, tant et si bien que malgré ses discours agiles et sagaces Ñ il fut changé en âne", animal qui, en Ez 23,20, symbolise la bêtise de la chair soustraite au contrôle de

⁴³ Concernant l'idée de Dieu et son lien à l'éthique, voir les explications éclairantes de Mann lui-même dans ses *Études*, p. 150-152.

⁴⁴ Sur cette image de Dieu dans la Bible, voir mon essai : "Au-delà des représentations, "Dieu". Réflexions sur le tout-puissant à partir du premier Testament", à paraître au Cerf dans un ouvrage collectif édité par A. Gesché et P. Scolas.

l'esprit (492, voir 349.402)⁴⁵. Mais alors que Joseph est “ prêt virilement ” – Mout dira “ j’ai vu sa vigueur ” –, il s’arrache à la femme grâce à “ la vision du visage paternel ” (492-493). Car c’est l’apparition de Jacob – non l’individu mais “ l’image du Père au sens large et général ” qui assume celles de Jacob, de Putiphar, de Mont-Kav⁴⁶ et même de Dieu – qui lui donne la force de s’arracher à la veste par laquelle la femme cherche à le retenir. Aussi, dans son jugement, Putiphar aura raison de dire à Joseph (504-505) :

Remercie le Dieu de ta race (...) : il t’a protégé en dépit de ta présomption, il a empêché ton esprit de révolte de pousser les choses à l’extrême et t’a arraché hors de ton vêtement. Je rends-lui grâce, dis-je, car sans lui, tu serais à cette heure voué au crocodile ; ou bien la lente mort par le feu serait ton lot...

Indirectement, le maître souligne le caractère vital de l’interdit de l’inceste dont la transgression conduirait à la mort.

Joseph sera néanmoins précipité dans la fosse une seconde fois, et ce châtiment est juste. Car s’il a raison de se dérober pour consacrer la victoire de son Dieu, il n’en laisse pas moins la femme dans le désespoir, la livrant “ à la plus grande douleur ”, “ paroxysme de souffrance et d’exaltation ” (492-493). Alors éclate toute sa détresse de femme, lorsque son amour cruellement déçu ne peut plus se dire que par la haine de celui qui a ainsi joué double jeu et a fini par la précipiter dans le plus profond désespoir. Joseph l’a du reste reconnu, comme le souligne le narrateur au moment de commencer le récit du jour fatidique (476) :

(Joseph) descendit à nouveau dans la fosse, Je rends-lui grâce à son inconsidération, il le reconnut, et en châtiment d’une attitude dont l’insouciance provocante, pour ne pas dire la criminelle audace, n’offrait que trop d’analogie avec sa vie antérieure. On est fondé à établir un parallèle entre sa faute envers la femme et sa culpabilité envers ses frères. Une fois de plus, son désir d’“ébahir” l’avait mené trop loin ; une fois de plus, il avait laissé les effets de sa gentillesse (...) croître à la légère, dégénérer dangereusement, et le dépasser. Dans sa vie de jadis, ces effets s’étaient traduits sous la forme négative de la haine ; cette fois, ils prenaient la forme, extrêmement positive, et par conséquent de nouveau funeste, de la passion amoureuse. Aveuglément, il avait favorisé l’un et l’autre.

Joseph croyait avoir définitivement échappé à la fosse et à son ancienne vie (132) ; il s’estimait dès lors assez fort pour lutter contre le taureau de feu (350) ; il pensait être le champion de Dieu dans l’affrontement qui l’opposait à Amon (486). Il l’était, en effet, et il l’a montré, grâce à son attachement au père. Mais victorieux de son combat, Joseph ne faisait pourtant que répéter une ancienne erreur, celle qui avait fait souffrir ses frères au point qu’ils ont voulu le tuer. Cette fois encore, il a semé le malheur. Car ce n’est pas lui qui a fait les frais de sa prétention et d’un amour-propre si peu sensible à l’autre tandis qu’il se grisait dans un flirt insolent avec le mal. Qui en a payé le prix, sinon la femme, à qui Joseph n’a résisté que lorsqu’il était déjà trop tard pour elle ? Qui ce mal toléré a-t-il fait souffrir, sinon Mout à qui Joseph s’est arraché seulement lorsque la blessure ne pouvait qu’être sans remède ?

⁴⁵ Voir la note plus haut.

⁴⁶ Prédécesseur de Joseph comme intendant en chef (114.124-126), il l’a acheté aux marchands puis l’a pris en charge avant de lui léguer sa dignité de majordome (279s).

Conclusion

On le voit, la reprise de Th. Mann est non seulement une étude de la passion amoureuse qui se joue des conventions sociales et des ordres établis, mais aussi une sorte d'exploration narrative des voies détournées du mal. Tout commence, semble-t-il, avec le mal subi par la femme dans son mariage. Un mal feutré, caché, qui la prive de vivre sa sexualité et d'exprimer ses désirs autrement que dans les formes établies. Mais jusque-là, tout semble dans l'ordre. Mais les forces refoulées par une civilisation castratrice de l'humain, nul ne peut les casser. Un jour vient où elles sourdent malgré tout et un taureau se déchaîne. Ainsi, un bien – une personne s'éveille à elle-même – est d'emblée perçu socialement comme un mal. S'ouvrant à la vie, Mout ne peut faire autrement que se laisser aller aux délices de ce mal, qui se révéleront déchirantes. Mais ce mal qui va faire le malheur de la femme ne se serait pas développé de la sorte s'il n'avait trouvé des complicités autour d'elle. Et Mann de mettre en scènes diverses complicités avec leur propre arrière-plan.

Avec Doûdou, c'est la manipulation consciente à base de jalousie et d'envie qui se sert effrontément de la faiblesse d'autrui pour tenter d'arriver à ses fins. Avec Putiphar, c'est l'indifférence de qui ne veut rien savoir ; il s'enferme dans son monde et refuse de faire un effort de lucidité, de se laisser ouvrir les yeux par autrui parce qu'il ne veut pas voir ce qu'il redoute. Avec Joseph, c'est la présomption ambiguë de celui qui, positivement, prend le risque de ne pas refouler ses pulsions profondes, mais qui ne s'aperçoit pas que ce jeu-là met l'autre à la torture. C'est qu'il est préoccupé non de l'autre, mais de soi, soucieux de se tester pour voir où sont ses propres limites, sans voir que ses expériences flirtent avec un mal qui pour l'autre est un malheur. Tant il est vrai que le mal rencontre bien des complicités souvent cachées, et qu'il se nourrit même de ce qu'une société ou un individu considère comme bien.

Aussi, est-ce à bon droit que Th. Mann écrira à propos de *Joseph et ses frères* : “ Un symbole de l'humanité... voilà sans doute le nom que se donnait mon œuvre en secret ”⁴⁷.

⁴⁷ MANN, *Études*, p. 149.

Annexes

1

Motifs narratifs repris par Th. Mann à des traditions anciennes

Note importante :

La liste qui suit ne se veut pas exhaustive car la recherche menée dans les sources anciennes n'a pas été systématique. Mais, même au terme d'une investigation de cette nature, l'abondance de la matière est telle que je crois bon d'en donner un aperçu. Un spécialiste du Judaïsme rabbinique (ou des légendes islamiques traditionnelles) pourrait sans doute approfondir la recherche⁴⁸.

Putiphar, un eunuque : 180s; 183; 289; 292; 353 ; 433s.

* Le terme hébreu *saris* signifie à la fois eunuque (voir dans le grec de la LXX, *eunouchos*) et haut fonctionnaire (voir en TgOnq, *rabba' dipar'oh*, litt. " grand de Pharaon ") ; Th. Mann reprend le double sens, à la suite de GnRab 86,3.

** À ce sujet KUGEL, *In Potiphar's House*, p. 75-76.

Les femmes veulent voir Joseph en raison de sa beauté et lui font des cadeaux (bijoux) pour l'attirer : 325; 330; 336; 340; 344; 393; 404.

* Interprétation ancienne de Gn 49,22 : TgNeo et TgPsJ de Gn 49,22 ; GnRab 98,18 ; Pirqé R. Éliézer 39 ; St Jérôme (voir p. 16). Variante en JosAs 7,3-4. Voir *Legends*, p. 145.

** À ce sujet KUGEL, *In Potiphar's House*, p. 87-88.

La maîtresse " lève " les yeux vers l'esclave qui lui devient supérieur : 354s; 367; 375s; 378; 417.

* FJ, *Ant.* 2,46.

** À ce sujet EISENBERG - GROSS, *Un messie nommé Joseph*, p. 268.

Une statue d'idole dans la chambre de la femme : 382s; 438.

* [*Legends*, p. 49] GnRab 87,5.

Arguments de la femme pour séduire Joseph :

- Beauté de Joseph : 337s; 344; 387; 404 (voir aussi 360s).

* [*Legends*, p. 47-48] Ha-Yashar, Way, 86b.

- Beauté incomparable de la femme : 409-411.

* [*Legends*, p. 52] Ha-Yashar, Way, 87ab.

- Promesse de maîtrise si Joseph cède : 371; 403; 423.

* [*Legends*, p. 45] TestJ 3,2 ; FJ, *Ant.* 2,47.

- Cadeaux pour amadouer le jeune homme : 389.

⁴⁸ Les chiffres entre parenthèse renvoient aux pages du vol III de *Joseph et ses frères* ; un chiffre suivi de s. indique à une page et la suivante. Les références aux œuvres anciennes ne visent pas à l'exhaustivité ; là où est cité *Legends* (pour L. GINZBERG, *The Legends of the Jews*), le lecteur trouvera le motif cité dans le texte, les notes renvoyant à des références complémentaires dans les sources juives. Là où le livre de Kugel est cité, on y trouvera un traitement approfondi du matériau midrashique.

* [*Legends*, p. 48] TestJ 5,4 ; Yoma 37b.

- Tuer Putiphar en vue d'un mariage : 422s; 436s; 438; 442.

* [*Legends*, p. 46-48] TestJ 5,1-2 ; GnRab 87,5.

Recours à la magie pour faire céder Joseph : 377s.; 451; 466-475.

*TestJ 6,1-7 (magie concrètement différente chez Mann).

Menaces de la femme pour convaincre Joseph de lui céder :

- Menaces de prison, de mort : 448-450.

* [*Legends*, p. 45-48] TestJ 3,1 ; Coran 12,32 ; FJ, Ant. 2,49.

- Menace de calomnie (accusation chez Putiphar de tentative de viol) : 448s; 493s.

* [*Legends*, p. 48] Yoma 35b ; MHG 1,591.

Visée pédagogique de Joseph vis-à-vis de la femme : 369; 371; 385; 402; 411s; 445; 476.

* [*Legends*, p. 45] TestJ 3-7 (passim).

Arguments de Joseph pour refuser les avances répétées de la femme :

- Danger des femmes étrangères : 394s; 395s.

* JosAs 7,6.

- Dieu pourrait lui apparaître parce qu'il est l' élu : 447.

* [*Legends*, p. 49] GnRab 87,5.

- Joseph est l' élu (destiné à être offert en sacrifice) : 329; 356; 392-395.

* GnRab 87,5.

- Dieu n'a pas plaisir à l'adultère : 424; 450.

* TestJ 4,2 (voir aussi les paroles de son père en 3,3 ; Jub 39,6-7 ; JosAs 7,6 ; TgPsJ de Gn 49,24).

- Refus de faire comme son frère Ruben, aîné déchu : 399; 424; 447.

* [*Legends*, p. 49] GnRab 87,5.

- Bon accueil que lui a réservé Putiphar son maître : 394; 421; 424; 447 (globalement le respect de Putiphar, attesté dans en Gn 39,8-9).

* Coran 12,23.

- Crainte de tomber dans la même faute qu'Adam : 330; 394; 418; 447.

* [*Legends*, p. 49] GnRab 87,5.

La femme finit par tomber malade : 453.

* [*Legends*, p. 47 et 50] TestJ 7,1-2 (et aussi 8,5.9 quand Joseph en prison).

Réception des dames : 300-302 (rêve) ; 453-464.

* [*Legends*, p. 50-52] Ha-Yashar, Way 87ab ; MTanh, Way 5 ; MHG 1,592 ; Coran 12,30-32.

** À ce sujet KUGEL, *In Potiphar's House*, p. 28-65.

Le jour de l'agression de Joseph :

- C'est le jour de la fête du Nil : 477-482.

* [*Legends*, p. 53] GnRab 87,8 ; BSota 36b ; Ha-Yashar, Way 88a ; cf. FJ, Ant. 2,47 ; MTanh, Way 9.

- La femme est malade ou prétexte une maladie pour rester à la maison : 483; 488 (elle dit avoir ses règles, selon la ruse de Rachel en Gn 31).

* [*Legends*, p. 53] BSota 36b ; FJ, Ant. 2,47.

- Préparation minutieuse de la femme : 488s.

* [*Legends*, p. 53] Ha-Yashar, Way 88a.

- Joseph vient prendre son travail et pressent qu'il va céder : 486-489 (pas très conscient chez Mann).

* BSota 36b.

Joseph commence par céder un instant au désir : 492s.

* [*Legends*, p. 53] GnRab 87,7 ; JHoray 2,46d (variante en BSota 36b) ; TgPsJ de Gn 49,24 ; MTanh, Way 9.

Joseph voit le visage de son père : 492s.

* [*Legends*, p. 53-54] GnRab 87,7 ; BSota 36b ; JHoray 2,46d ; Pirqé R. Éliézer 39 ; JosAs 7,6 ; MTanh, Way 9. En 4 Macc 2,1-4, Joseph résiste par sa force mentale ; en Coran 12,24, c'est grâce à un signe de Dieu (voir 504s).

** À ce sujet KUGEL, *In Potiphar's House*, p. 94-124.

La femme embrasse et caresse le vêtement qu'a laissé Joseph : 492s (Mann ajoute qu'elle passe aussi sa rage sur le vêtement).

* [*Legends*, p. 55] GnRab 87,8.

Putiphar est convaincu de l'innocence de Joseph : 504s (implicite).

* [*Legends*, p. 58] GnRab 87,9 ; MHG 1,591 ; Coran 12,26-29.

Joseph emprisonné d'abord dans la maison avant d'aller en prison : 505.

* TestJ 8,4.

2

Abréviations et brève présentation des œuvres citées

BSota : Sota est un traité du Talmud. Le B qui précède indique qu'il s'agit d'un renvoi au Talmud "de Babylone", l'une des deux formes du Talmud, la plus longue, mise par écrit aux V^e et VI^e s.

FJ, Ant. : Flavius Josèphe, *Antiquités Juives*. Histoire ancienne d'Israël écrite par l'historien juif du I^{er} s. de notre ère. Les premiers livres sont très inspirés du récit de la Bible et de ses commentaires traditionnels à cette époque.

GnRab : Genèse Rabba est une collection de midrashîm sur le livre de la Genèse ; il contient beaucoup de matériau ancien, mais la compilation date des IV^e-V^e s. de notre ère.

Ha-Yashar : Sefer ha-Yashar, en français "Livre du juste", est une collection de midrashîm remontant au Moyen Âge.

JHoray : Horayôt est un traité du Talmud. Le J qui précède indique qu'il s'agit d'un renvoi au Talmud "de Jérusalem", l'une des deux formes du Talmud, la plus brève, mise par écrit aux IV^e et V^e s.

JosAs : Joseph et Aséneth est une sorte de petit roman apocryphe sur le mariage de Joseph avec la fille de Putiphar (cf. Gn 41,45) datant sans doute du début de l'ère chrétienne.

Jub : livre des Jubilés. Cet écrit juif du début de l'ère commune récrit la Genèse et le début de l'exode sous la forme d'une révélation secrète à Moïse. Conservé seulement grâce à des versions anciennes.

4 Macc : le quatrième livre des Macchabées est un livret composé en grec au I^{er} s. de notre ère ; il traite de la maîtrise de la raison sur les passions humaines.

MHG : le Midrash Ha-gadôl ou " le grand midrash " est une anthologie midrashique médiévale d'origine yéménite et reprenant entre autres éléments des traditions anciennes non conservées par ailleurs à propos de la Torah.

MTanh : le Midrash Tanhuma est une collection de midrashîm sur la Torah qui remonte au haut Moyen Âge.

Pirqé R. Éliézer : les Pirqé de Rabbi Éliézer sont une collection de traditions midrashiques datant du Moyen Âge (vers le VIII^e s.)

TestJ : le Testament de Joseph fait partie du Testament des Douze patriarches ; son texte actuel est sans doute la recension chrétienne datant du II^e s. PC d'un écrit juif un peu plus ancien.

Tg : Targoum - adaptation en araméen de la bible hébraïque. Il existe plusieurs Targoumim. D'abord de tradition orale, ils ont commencé à être mis par écrit à partir du II^e s. de l'ère commune. Ils se réfèrent à des traditions interprétatives juives.

TgNeo : Targoum Neofiti (ou de Jérusalem), sans doute le plus ancien des targoumim.

Longtemps connu par de simples fragments.

TgOnq : Targoum d'Onqelos, l'un des plus anciens, sans doute d'origine palestinienne ; il a acquis un statut quasi officiel dans le Judaïsme.

TgPsJ : Targoum du Pseudo-Jonathan, de composition plus tardive.

Way : pour Wayyéshev (" Et il habita "), premier mot hébreu servant de titre à la section dont fait partie Gn 39 (Gn 37 - 40).

Yoma : un des traités du Talmud.

André Wénin - UCL, Fac. de théologie
Bd du Nord 56/10
B- 5000 NAMUR